

781/5

DICTIONNAIRE DE SPIRITUALITÉ

ASCÉTIQUE ET MYSTIQUE
DOCTRINE ET HISTOIRE

FONDÉ PAR M. VILLER, F. CAVALLERA, J. DE GUIBERT, S. J.
CONTINUÉ PAR ANDRÉ RAYEZ
ET CHARLES BAUMGARTNER, S. J.
PROFESSEURS A LA FACULTÉ DE THÉOLOGIE DE CHANTILLY
ASSISTÉS DE MICHEL OLPHE — GALLIARD, S. J.
AVEC LE CONCOURS D'UN GRAND NOMBRE
DE COLLABORATEURS

TOME V

Faber - Fyot



BEAUCHESNE
PARIS

1964

IMPRIMI POTEST
Remis, die 9 Julii 1964
Fr. LACOURT, S. J.

IMPRIMATUR
Lutetiae Parisiorum, die 22 Septembris 1964
J. HOTTOT, *vic. gen.*

Tous droits de reproduction, d'adaptation et de traduction réservés pour tous pays.
© 1964 by BEAUCHESNE ET SES FILS.

F

1. FABER (ANSELME), chartreux, vers 1580-1638. — Né vers 1580 à Dillingen, en Allemagne, Anselme Faber devint profès de la chartreuse de Buxheim (Souabe) et fut transféré à celle de Walditz (Bohême), où il mourut le 29 octobre 1638. On n'a guère d'autre renseignement sur sa vie. Faber a rassemblé, ou même découvert une foule d'écrits : méditations, prières, oraisons jaculatoires, hymnes, litanies, séquences, qui expriment une piété simple et affective. Il en a disposé un certain nombre en forme de florilèges, comme nous en prévient la fin du *Paradisus marianae devotionis*, composé « ex catholicis authenticis ac piissimis scriptoribus ». Il semble impossible d'identifier les auteurs originaux. La plupart sont des chartreux, dont les œuvres étaient vraisemblablement inédites. Faber y a joint des petits traités de sa composition, sans qu'on puisse déterminer exactement lesquels. Dans son labeur, il n'a qu'un but : « exciter chez le lecteur les ardentés étincelles de la dévotion ».

Voici la liste des textes rassemblés, compilés ou composés par Anselme Faber, dont quelques-uns, sous forme de copies manuscrites, se conservent à la Grande Chartreuse; ils portent parfois une date.

1) *Paradisus marianae devotionis* ex diversis catholicis authoribus concinnatus, 1617. — 2) *Obsequium dulce D.N. Jesu Christi et B.V. Mariae* a Cartusiano quodam conscripto. — 3) *Vita Beatae Dei Genitricis semper Virginis Mariae*. Même ms que le précédent. — 4) *Fasciculus Myrrhae et Thuris in qua orationes admodum piae in Vitam et Passionem Domini et Salvatoris Nostri Jesu Christi continentur...*, ex mss collegit Fr. A. Faber. — 5) *Psalterium Passionis D.N. Jesu Christi centum et quinquaginta articulos continens*. Même ms que le précédent. — 6) *Medulla meditationum in Vitam et Passionem Salvatoris et Redemptoris nostri Domini Jesu Christi...* Auctore patre quodam Cartusiano, Majoris Cartusiae professo. Brève méthode de méditation. — 7) *Meditatiunculae in 7 dies hebdomadae ad 7 virtutes D.N. J.C. imitandas* : patience, obéissance, mansuétude, mépris du monde, charité envers le prochain, diligence dans les choses spirituelles, humilité. — 8) *Scintillulae meditationum a devoto quodam Cartusiano suscitatae*. Courte instruction pour bien méditer. — 9) *Psalterium marianum*, 1620. — 10) *Rosarium gaudiorum Mariae Virginis; Rosarium de gladiis dolorum Mariae Virginis seu Compassionis V. M.*, 1624. — 11) *Deliciae marianae ad laudem Dei parentis Virginis Mariae* ex authenticis manuscriptis collectae Biblioth. Buxianae Cartusiae, 2 vol., 1625. — 12) *Carmen antiquum mysteria Veteris Testamenti B. V. M. convenientia complectens*. — 13) *Speculum B. V. Mariae*, 1635. — 14) *Sanctuarium devotarum precum continens orationes nonnullas de B. V. Maria*. — 15) *Forma et Mores B. V. Mariae; Hymni aliquot ad laudem B. V. Mariae*.

Bruno RICHERMOZ.

2. FABER (BARTHÉLEMY), ermite de Saint-Augustin, 1661-1739. — Né le 10 mai 1661 à Wurtzbourg et mort le 15 février 1739 à Uttenweiler près d'Ulm, Barthélemy Faber fut un écrivain ascétique et un promoteur de la pratique des Exercices spirituels. Religieux exemplaire, il remplit les fonctions de maître des novices à

Wurtzbourg (1687-1690), de prier des couvents de Memmingen (1693-1702) et Lauingen (1706-1709), de père spirituel des augustines à Constance (1712-1718). Il peignit plusieurs tableaux pour l'église des augustins à Uttenweiler.

Il édit : 1) *Schola perfectionis christianae* (Dillingen, 1699). — 2) *Christliches Leben des innerlichen Menschen* (Constance, 1703; Augsbourg, 1726; traduction latine par Aurèle Westhofen † 1716, ermite de Saint-Augustin, *Vita christiana interioris hominis*, Constance, 1705). Ce manuel destiné à un public plus étendu traite en 64 chapitres les questions les plus importantes de la vie ascétique et mystique. Il reste prudemment sur la réserve vis-à-vis des phénomènes extraordinaires. — 3) *Geistliche Sendschreiben* (Augsbourg, 1706). — 4) *Eremus mystica, sive methodus in secessu octiduo et triduo exercitiorum spiritualium observanda* (l'ouvrage, d'abord publié en allemand, fut traduit par un confrère : Saint-Gall, 1706; Salzbourg, 1718). Après une introduction sur le but des exercices, les moyens pratiques et l'ordre du jour, dans l'esprit de saint Ignace de Loyola, Faber présente une série personnelle d'exercices de huit jours, comprenant chaque jour deux méditations, avec un supplément de prières (*suspiria*) appropriées. Le but des exercices est de se dépouiller du vieil homme pour revêtir le nouveau en se mettant à l'école de la vie, de l'enseignement et de la croix du Christ. Toute la contexture des exercices est également ignatienne ainsi que l'accent mis sur le directeur ou père spirituel et le devoir de lui ouvrir sa conscience. Faber recommande spécialement comme lecture spirituelle sa *Schola perfectionis christianae*, les ouvrages des augustins Thomas d'Andrade (de Jésus), *Trabalhos de Jesús* (1602), et de Wolfgang Eder, *Die andere Welt* (Munich, 1694; 1700; cf DS, t. 4, col. 278-279), enfin, de Jean-Baptiste Saint-Jure, *De la connaissance et de l'amour du Fils de Dieu* (Paris, 1634). A la fin des exercices, il place un pacte ou contrat par lequel « l'homme s'offre à Dieu non plus comme serviteur mais comme son esclave (*mancipium*) ». — 5) *Vita et passio Christi* (Constance, 1722). — 6) *Panis spiritualis animae id est salutare meditationes in omnia evangelia dominicalia attributae* (Augsbourg, 1724). Ce livre de méditations, publié en allemand, pour prêtres et laïques, offre à propos de chaque évangile du dimanche deux courtes méditations. L'introduction enseigne la méthode ignatienne de l'application des puissances de l'âme et conseille de s'examiner sur les résolutions prises et les sentiments excités. — 7) *Flamma amoris quotidiana S. Patris Augustini, id est doctrinae spirituales selectissimae ac utilissimae, distributae per singulos anni dies* (Augsbourg, 1726; le ms de Faber, daté de 1709, se trouve à la Bayer. Staatsbibl. Clm. 8512), ou extraits des œuvres de saint Augustin. — 8) *Geistliche Seelen-Speiss*, qui est un livre de prières (Constance, 1735; 5^e éd., 1744). — Son *Historia sacra*

pro rudioribus et une traduction allemande des Constitutions des Augustines sont perdues.

A. Höhn, *Chronologia provinciae Rheno-Suevicæ Ordinis fratrum Eremitarum S. P. Augustini*, Wurtzbourg, 1744, p. 373. — J.-F. Ossinger, *Bibliotheca augustiniana*, Augsburg-Ingolstadt, 1768, p. 322-323. — J. Lanteri, *Postrema saecula sex religionis augustinianae*, t. 3, Rome, 1860, p. 26. — Cl. Hutter, *Scriptores O. E. S. A. Germani*, etc., dans *Revista augustiniana*, t. 6, 1883, p. 578-579.

Adolar ZUMKELLER.

3. FABER (FRÉDÉRIC-WILLIAM), oratorien anglais, 1814-1863. — 1. *Vie*. — 2. *Œuvres*. — 3. *Doctrine*.

1. *Vie*. — Frédéric-William Faber naquit le 28 juin 1814 à Calverley, dans le Yorkshire, où son grand-père était pasteur; il eut trois frères aînés et une sœur plus jeune. Il fut élevé à Bishop Auckland, près de Durham, où son père était secrétaire de l'évêque. Très jeune, il fut mis en pension à Kirby Stephen, dans le district des lacs, dont les paysages firent sur lui une profonde impression. Après un bref passage à Shrewsbury School, il entra à Harrow et y suivit le cours normal des études classiques : il s'y montra particulièrement brillant dans les matières littéraires, tout en manifestant d'ailleurs un vif intérêt pour les sciences. En 1829, la mort de sa mère, à laquelle il était tendrement attaché, lui fut un coup très dur, qui provoqua chez lui une crise religieuse et une brève période de doute. Il en sortit sous l'influence du recteur de Harrow, John Cunningham, qui appartenait au mouvement *evangelical* : l'emprise de ces idées sur Faber devait se révéler profonde et orienter partiellement sa vie intérieure.

Au début de 1833, peu après la mort de son père, il devint élève à Oxford. La vieille ville universitaire était alors en pleine effervescence religieuse. En juillet, John Henry Newman y revenait, rentrant d'Italie, et, peu après, le 14, John Keble prononçait son fameux sermon sur l'*Apostasie nationale* : le mouvement d'Oxford commençait. Faber, parti en vacances, n'y assistait pas. Lorsqu'il revint, en septembre, les premiers tracts venaient de paraître. Il entendit les sermons de Newman à Sainte-Mary et fut fortement impressionné, mais demeura attaché au mouvement *evangelical*. En même temps, ses dons littéraires commençaient à se développer, et il s'adonnait, non sans succès, à la poésie religieuse. Dans le milieu oxonien, il nouait de solides amitiés dont quelques-unes, — Jack Morris, William Ward —, devaient le suivre toute sa vie. Un sermon d'Edward Pusey, à la septuagésime 1836, acheva de le rapprocher du mouvement tractarien. Après un premier échec, suivi de longues vacances en Allemagne, il avait été, en février 1837, élu *fellow* d'University College; le 26 mai 1839, il était ordonné prêtre de l'Église anglicane. Dans l'intervalle, il avait fait la connaissance de Newman, pour lequel il avait conçu un grand attachement, sans qu'à vrai dire cette sympathie fût absolument réciproque.

L'été suivant, un séjour en France et en Belgique lui fit découvrir sous un jour relativement favorable certains aspects du catholicisme, et il commença même à dire le bréviaire romain. Devenu en 1840 précepteur chez Benson Harrison, neveu du poète W. Wordsworth, il fit à nouveau, avec son élève, un long voyage sur le continent, et spécialement en Italie, dont il publia ultérieurement le récit : visiblement, il se sentait de plus en plus d'accord avec les formes extérieures du catholicisme, même italien, mais sans se rendre exactement compte lui-même de son évolution. Par la famille Harrison,

il avait fait la connaissance de Wordsworth, et cette rencontre stimulait en lui la veine poétique, déjà habituellement féconde. En 1842, il entreprit en particulier la rédaction d'un long poème sur la chevalerie au 13^e siècle, intitulé *Sir Lancelot*. Mais ces travaux, joints à une vie mondaine active et brillante, ne supprimaient point en lui l'inquiétude religieuse. De plus en plus il s'interrogeait sur la valeur réelle de l'anglicanisme, et ses doutes se renforçaient de mois en mois. Il fit une dernière tentative pour vivre dans l'Église établie conformément à un idéal de perfection personnelle qui devenait sans cesse plus exigeant : le 2 avril 1843, il était installé curé d'Elton, dans le Huntingdonshire.

Immédiatement après avoir pris possession de sa paroisse, Faber repartit pour le continent, désireux de s'informer des méthodes pastorales du catholicisme. Il voyagea surtout en Italie et fit un long séjour à Rome. Il y connut l'Oratoire italien, fut reçu en audience par le pape Grégoire xvi, et en revint plus attiré que jamais par l'Église romaine. Mais Newman qui connaissait alors les mêmes hésitations intervint pour le retenir encore dans l'anglicanisme. Revenu dans sa petite paroisse, Faber y organisa le culte d'une manière fort proche du catholicisme. Doué d'une rare puissance de séduction, il réussit à conquérir l'affection de ses fidèles et réunit dans son presbytère une véritable communauté religieuse, s'adonnant aux pratiques d'ascèse et de dévotion les plus traditionnelles, malheureusement sans un contrôle suffisant, et la santé de Faber en souffrit. Par ailleurs, ses succès apostoliques n'apaisaient nullement ses angoisses, et Newman, déchiré par ses propres problèmes, se déroba de plus en plus à ses questions. Enfin, en octobre 1845, ce dernier rendit publique sa propre conversion. Pour Faber, ce fut le coup décisif. Après une visite à Newman à Littlemore, il prépara son départ. Il fit ses adieux à sa paroisse et abjura l'anglicanisme le 16 novembre; treize de ses disciples le suivirent dans le catholicisme.

Il s'installa à Birmingham et y reconstitua dans le cadre catholique sa petite communauté d'Elton, dans des conditions d'extrême pauvreté. Un voyage à Rome et une nouvelle audience pontificale consacrerent sa conversion, mais ne lui apportèrent point d'autres lumières. Il voulut s'unir au groupe formé par Newman; celui-ci refusa, estimant que leurs voies étaient différentes. La petite communauté de Birmingham se développait, et Faber donnait à sa piété et à ses dévotions une nuance très italianisante, qui choquait Newman, fort attaché à la traditionnelle réserve anglaise. D'autre part, Newman trouvait que le comportement de Faber comme nouveau converti manquait de discrétion. Pour répondre aux attaques que lui avait values son adhésion à l'Église romaine, Faber publia des *Raisons de demeurer dans la communion anglicane* (*Grounds for remaining in the Anglican Communion*), dont Newman désapprouva le ton trop violemment polémique. En septembre 1846, grâce à une offre généreuse de lord Shrewsbury, Faber put échapper aux conditions misérables de Birmingham et installer sa communauté dans une belle propriété à Cotton Hall. Son intention était alors de fonder une congrégation sous le nom de *Frères de la volonté de Dieu* (*Brothers of the Will of God*). Cela ne se fit pas sans heurts. Trop impulsif pour être un supérieur incontesté, Faber dut affronter une véritable révolution dans la maison de Cotton Hall, qui avait pris le nom de Saint-Wilfrid. Ces contrariétés, aussi bien que l'abus des pénitences et du travail intellectuel, achevèrent de ruiner sa santé, et il était fort mal rétabli lorsqu'il reçut le sous-diaconat le 19 décembre

1846. Il fut ordonné prêtre par Nicholas Wiseman le samedi saint, 22 mars 1847.

Un peu plus tard, le 30 mai, Newman recevait le sacerdoce à Rome et manifestait son intention de fonder un Oratoire anglais sur le modèle de l'Oratoire italien. La fondation devait avoir lieu à Birmingham, et, dès l'automne 1847, Faber envisagea de s'y joindre avec son groupe de Wilfridiens. Lorsque Newman fut revenu en Angleterre, en janvier 1848, Faber lui en parla avec insistance, et l'union s'accomplit en février, non sans quelques résistances parmi les compagnons de Faber. Il y avait là les germes d'un malentendu, Faber s'efforçant de rejeter entièrement sur Newman les responsabilités du supérieurat, que ce dernier cherchait au contraire à réduire le plus possible. Divers incidents contribuèrent assez vite à détériorer les relations. Lord Shrewsbury en fit presque immédiatement éclater un au sujet de la propriété de Cotton Hall, que Newman n'utilisait pas selon ses vues. Un peu plus tard, ce fut l'affaire des *Vies des saints modernes* (*The Lives of the Modern Saints*). Cette série, commencée par Faber à la fin de 1846, offrait aux lecteurs des biographies où le merveilleux et les mortifications insolites tenaient une place considérable, et qui semblaient choisies à plaisir pour choquer le public anglais. Des protestations s'élevèrent parmi les catholiques conservateurs, et même des évêques comme Thomas Walsh ou William Ullathorne s'y associèrent. Le trouble fut porté à son paroxysme par la publication, au milieu de 1848, d'une *Vie de sainte Rose de Lima*, à laquelle un prêtre catholique, Edward Price, consacra une recension extrêmement sévère. Newman s'estima obligé de prendre la défense de Faber, ce qui lui valut un incident assez désagréable avec Ullathorne, alors vicaire apostolique de Birmingham. Les choses s'apaisèrent, mais plus tard Newman reprocha à Faber et à ses disciples de l'avoir amené à une attitude qui ne correspondait point à ses convictions.

Le 22 juillet 1848, Faber avait été nommé par Newman maître des novices; installé d'abord à Saint-Wilfrid, le noviciat fut transporté en janvier 1849 à Birmingham. Il semble que Faber ait plus ou moins lassé Newman par de constants recours à son autorité de supérieur. Mais déjà une perspective s'ouvrait qui semblait devoir résoudre, au moins provisoirement, cette incompréhension mutuelle : le projet de constituer à Londres un oratoire qui serait confié à Faber. Ce dernier s'y rendit en avril 1849. Après de sérieuses difficultés, il réussit à s'installer d'une manière assez précaire dans un immeuble de King William Street, et peu après la chapelle fut ouverte au public. Fidèle à ses principes, Faber y donna au culte un aspect très italianisant. Lui et ses disciples sortirent en soutane dans la rue, ce qui leur valut quelques incidents avec le public et les honneurs d'une caricature dans le *Punch*. Comme il était prévisible, les catholiques conservateurs et de nombreux membres du clergé londonien se montrèrent eux-mêmes très choqués. Newman, sans blâmer ouvertement Faber, laissait voir qu'il approuvait peu certaines de ses attitudes.

Cependant, Wiseman accordait franchement sa protection aux oratoriens, ce qui constituait un grand soutien pour Faber. Ce dernier allait jusqu'à la limite de ses forces et se montrait d'une incroyable activité dans tous les domaines de l'apostolat : prédications, confessions, direction, associations pieuses, œuvres charitables. Les offices de King William Street groupaient un public de plus en plus dense, pour lequel Faber composait de nombreux cantiques, souvent d'ailleurs fort médiocres. Malgré de violentes oppositions, même parmi les catholiques, l'Oratoire réussit à se faire sa

place. Alors que les sermons de carême donnés deux ans auparavant par les oratoriens, sur la demande de Wiseman, avaient été un échec, les conférences que fit Newman en mai-juin 1850, à l'Oratoire, sur les difficultés des anglicans, réunirent un public de choix où l'on remarquait William Thackeray et Charlotte Brontë.

L'émotion populaire soulevée en septembre 1850 par le rétablissement de la hiérarchie catholique en Angleterre, considéré comme une « agression papale », atteignit naturellement au premier chef l'Oratoire, et pendant quelques jours Faber put craindre de voir la maison de King William Street envahie par une foule en furie; heureusement les choses s'apaisèrent sans incident grave. Les oratoriens reprirent leur épuisant labeur, et l'acquisition d'une maison au bord de la mer, à Lancing, leur offrit une possibilité de détente. Cependant, de nombreux soucis accablaient Faber. La communauté londonienne n'acceptait point toujours sans discussions son autorité; les relations avec Birmingham se tendaient progressivement et de menus différends venaient accroître l'incompréhension réciproque. Dès 1849, Newman avait songé à organiser à Saint-Wilfrid une école oratorienne, et les londoniens, spécialement Faber et son ami John Dalgairns, avaient protesté contre ce projet, qu'ils estimaient marquer l'Oratoire d'un tour trop intellectuel. D'autres dissentiments, nullement plus importants, donnèrent à Newman l'impression, d'ailleurs partiellement justifiée, que la maison de Londres désirait son indépendance; d'autre part, il se reconnaissait impuissant à diriger les deux communautés en même temps d'une manière efficace. Cependant, il n'est nullement prouvé que Faber ait lui-même personnellement désiré cette séparation, qui fut effective le 9 octobre 1850; le 11, il était élu supérieur de l'Oratoire de Londres, désormais indépendant.

Usé par un travail au-dessus des forces humaines, sa santé déclinait à nouveau. A l'automne 1851, il dut prendre un peu de repos et voyagea en Sicile, puis en Italie. Il en revint prématurément et connut quelques difficultés avec ses deux plus proches collaborateurs, Dalgairns et William Hutchison, dues aux irrégularités de son caractère, que la maladie accentuait. Les choses s'arrangèrent d'autant plus vite qu'une nouvelle tâche attendait Faber : le transfert de la communauté de King William Street à Brompton. Des constructions y furent commencées en mars 1853 sur un terrain nouvellement acheté, et les pères s'y installèrent à l'automne 1854. Peu après, une nouvelle série d'incidents venait à nouveau aggraver les relations entre Newman et Faber.

Depuis 1850, toute intimité entre eux avait disparu, mais les rapports demeuraient assez cordiaux, facilités par l'indépendance des deux maisons; pourtant, visiblement, les deux oratoires évoluaient dans des lignes assez différentes. A Birmingham, Newman traversait une mauvaise passe et manquait de monde. Après qu'un premier incident eut éclaté en 1852 à propos d'un novice qui hésitait entre les deux Oratoires, Newman demanda à Faber, pour remédier à d'urgentes nécessités, d'envoyer Dalgairns à Birmingham, et Faber accepta. Ce fut certainement une erreur de part et d'autre, car Dalgairns, demeuré londonien de cœur, contribua sans le vouloir à embrouiller la situation. Cependant, le conflit le plus grave se produisit un peu plus tard.

En 1854, Wiseman demanda aux oratoriens de Londres de s'occuper des religieuses. C'était formellement contraire aux constitutions que Newman avait fait approuver pour l'Oratoire. Pourtant, comme Wiseman insistait, les oratoriens de Londres se décidèrent à demander à la Propagande un changement des règles sur ce point. Contrairement, semble-t-il, aux

désirs de Faber, ils firent cette démarche sans en référer à Newman, qui n'en eut que des échos très vagues; Dalgairns, alors à Birmingham, ne lui en parla point, quoiqu'il fût parfaitement au courant. Diverses rumeurs circulèrent, et Newman commença à croire à un complot ourdi contre lui. La permission demandée par les londoniens leur fut accordée le 21 octobre 1855, par un rescrit qui ne concernait que Londres. Mais l'évêque de Birmingham, Ullathorne, peut-être mal renseigné par Dalgairns, le crut valable pour son diocèse et en parla dans ce sens à Newman, qui réagit violemment par une lettre très dure à Faber, en date du 8 novembre : il exigeait que les londoniens fissent, par son intermédiaire, une démarche à la Propagande pour spécifier qu'aucune décision concernant l'un des deux Oratoires ne saurait engager l'autre. Les londoniens refusèrent et reprochèrent à Newman d'agir comme un supérieur général, cependant que Newman accusait Faber de vouloir l'évincer et prendre autorité sur la maison de Birmingham. N'obtenant point de satisfaction, Newman partit pour Rome à la fin de décembre 1855 et fit lui-même une démarche à la Propagande, qui fut assez froidement accueillie, ce dont il se montra très froissé.

Des tentatives ultérieures pour amener un rapprochement furent vaines, et Newman demeura persuadé que Faber et Dalgairns avaient monté contre lui une vaste machination. Dalgairns revint à Londres en 1856, et les relations entre les deux communautés furent désormais assez lointaines.

Incontestablement, Faber souffrit beaucoup de ces difficultés, qui eurent sur sa santé les pires répercussions. A ses nombreuses occupations s'en ajoutait une nouvelle : depuis janvier 1853, il s'adonnait à la composition d'ouvrages de piété. Le premier, *Tout pour Jésus* (*All for Jesus*), paru dès juillet 1853, avait connu d'emblée un succès considérable, qui avait puissamment encouragé l'auteur. Aussi travaillait-il avec acharnement, allant jusqu'à écrire seize heures par jour, avec une incroyable rapidité et presque sans se relire. En huit ans à peine, sept autres ouvrages fort étendus suivirent, qui valurent à Faber une place de premier rang parmi les écrivains spirituels anglais. Cette célérité s'explique en partie par le fait qu'il utilisait de volumineuses notes accumulées depuis de longues années en vue de ses conférences spirituelles.

Ces activités d'auteur, en étendant sa réputation, ne faisaient qu'augmenter l'intensité de son apostolat, mais sa santé résistait mal à tant de fatigues. La vie à Londres l'épuisait, et il se retirait souvent à Sydenham, où il avait pu faire bâtir une maison de campagne pour sa communauté. La générosité d'amis dévoués, celle en particulier de la duchesse d'Argyll, lui épargnait les soucis matériels trop aigus, et ces heureuses circonstances lui permirent de passer ses dernières années dans une relative tranquillité. Après les malheureux incidents de 1855, son état s'était nettement aggravé : à une maladie hépatique déjà ancienne et mal soignée, se joignait très probablement le mal de Bright. Par ailleurs, sa santé déficiente n'améliorait pas sa position de supérieur, et son gouvernement semble avoir été à plusieurs reprises assez vivement contesté par ses subordonnés, qui le trouvaient parfois dur et peu objectif. Ses douleurs s'aggravèrent beaucoup à partir de 1861, et il dut cesser de prêcher et même d'écrire, cependant que l'inaction forcée provoquait chez lui de pénibles moments de dépression. Après une bronchite qui faillit l'emporter à la fin de 1861, il se remit dans une certaine mesure et put même reprendre quelque activité. Mais aux alentours de Pâques 1863, une nouvelle crise se produisit.

Le 26 avril, il dit la messe pour la dernière fois. Le 11 juillet, la mort prématurée d'Hutchison l'atteignit très profondément. Il désirait ardemment revoir ses anciens amis. Wiseman vint le 14 juillet. Le 20, il eut la visite de Newman, qui demeura un quart d'heure près de lui. Faber, à nouveau, expliqua sa

conduite dans les événements de 1855. Cet entretien lui apporta un grand apaisement, mais on voit, par le journal de Newman, que celui-ci ne modifia en rien ses jugements sévères sur Faber. Après de grandes souffrances, Faber s'éteignit le 27 septembre 1863. Ses funérailles eurent lieu le 30, parmi une foule nombreuse, et Newman y assista.

Ame généreuse et sensible, capable de dévouements sans limites et d'affections profondes, douée d'un sens surnaturel peu commun et d'une ardente charité, Faber eut les défauts de ses qualités aussi bien que ceux de son époque : sentimentalisme, manque de mesure, relative instabilité. Son incontestable puissance de séduction n'a point empêché qu'il ait éveillé d'intenses hostilités, parmi lesquelles l'incompréhension de Newman demeure la plus regrettable. Par ailleurs, son tempérament et sa vision de poète ne l'empêchèrent nullement d'être un réalisateur. Autour de lui, il y aura toujours sans doute quelques discussions, mais sa mémoire demeure incontestablement celle d'une grande personnalité religieuse, dont l'œuvre fut solide et durable.

2. Œuvres. — Faber laissait derrière lui une œuvre extrêmement abondante, mais dont les diverses parties sont de valeur très inégale et n'intéressent pas toujours directement la spiritualité.

Parmi les ouvrages écrits avant sa conversion, les poèmes tiennent une très large place : *The Knights of St John* (1836), *The Cherwell water-lily and other poems* (1840), *The Styrian lake and other poems* (1842), *Sir Lancelot* (1844), *The Rosary and other poems* (1845). Ces poèmes sont peu originaux : l'influence des lakistes et de Wordsworth y est aisément reconnaissable. Mais le sentiment poétique y est réel et profond, l'habileté technique indéniable, et on y rencontre souvent de belles strophes.

Après sa conversion, il mit son talent au service de l'apostolat et composa des *Hymns* dont le recueil, plus ou moins modifié et augmenté à chaque édition, fut souvent réimprimé (1848, 1849, 1852, 1875). Malheureusement, Faber n'était nullement musicien, et ses cantiques sont souvent assez médiocres, parfois même frisant le ridicule. Ils contiennent cependant quelques belles réussites et on sait que Newman affectionnait particulièrement l'hymne intitulé *Eternal Years*, qu'il fit exécuter devant lui quelques mois avant sa mort.

Il faut rapprocher de ses ouvrages poétiques le récit de son voyage sur le continent en 1841 : *Sights and thoughts in foreign churches and among foreign peoples* (1842), où les descriptions à caractère littéraire s'entremêlent aux considérations religieuses.

Avant sa conversion, il avait payé sa contribution au mouvement d'Oxford par une traduction de saint Optat et par des vies de saints, celle en particulier de saint Wilfrid. Ultérieurement, il commença sa série de *Vies des saints canonisés et des serviteurs de Dieu*, qui, on l'a vu, souleva quelques difficultés; elle fut cependant continuée jusqu'en 1856 et atteignit un total de 42 volumes; il en faut rapprocher un *Essay on the interest and characteristics of the lives of the Saints* (1848), assez superficiel. Bien plus intéressant est un essai intitulé *The spirit and genius of St Philippe Neri* (1850), tiré de conférences prononcées à la chapelle de King William Street au printemps de 1850. Dès cette époque, Faber préparait longuement ses conférences par écrit, accumulant une grande quantité de notes qui lui servirent ensuite à la composition de ses ouvrages.

L'époque proprement créatrice de Faber en tant qu'écrivain spirituel commence seulement en janvier

1853, et il est malaisé de dire quelles raisons l'y incitèrent parmi les lourds soucis que lui causaient les projets de translation à Brompton. Il travailla pourtant avec un acharnement infatigable et une hâte presque fébrile. Moins de six mois après, son premier livre était terminé et immédiatement publié. Il s'intitulait *All for Jesus, or the easy ways of Divine Love*. En un mois, il s'en vendit 1500 exemplaires, chiffre inouï à cette époque en Angleterre, et, quelques années plus tard, l'ouvrage avait été traduit en sept ou huit langues. Des conférences spirituelles faites à la confrérie du Précieux Sang, qu'il avait lui-même organisée, lui en avaient fourni la matière. Malgré le soin avec lequel Faber a écrit son texte de bout en bout, le livre garde quelque chose du caractère oral de son origine : absence de plan, digressions et développements accessoires qui confinent au bavardage, prolixité et sentimentalisme du style, faux pittoresque mêlé de trivialités. Ces réserves faites, l'œuvre offre d'immenses qualités. Centrée sur l'idée d'amour de Dieu d'une manière extrêmement traditionnelle, elle en exalte admirablement la valeur fondamentale.

Les emprunts à l'hagiographie qui illustrent presque chaque page introduisent un élément anecdotique piquant, et l'emploi assez abusif des révélations privées laisse parfois rêver. L'ensemble donne au livre un caractère italianisant qui correspond très bien aux goûts de Faber, mais qui devait choquer de nombreux lecteurs protestants. Au reste, Faber insiste lourdement sur les points les plus controversés : l'ouvrage se termine par un long chapitre sur le purgatoire ; on voit clairement par là qu'il n'y a chez lui nulle intention de rapprochement avec l'anglicanisme. Cette attitude explique peut-être pourquoi certains catholiques se montrèrent assez sévères pour le livre ; mais, en juillet 1854, Faber reçut de Pie IX le titre de docteur en théologie, ce qui mit fin aux critiques.

En 1854, parut *Growth in Holiness, or the progress of the spiritual life*. Faber entraîna dans une nouvelle ligne, celle de l'analyse ascétique et morale. Il s'agit là d'un manuel de vie spirituelle, de composition beaucoup plus organique et rigoureuse, de style plus sobre et dépouillé. Faber y décrit avec finesse les conditions du progrès dans la vie spirituelle ; il indique les obstacles : paresse, attachement à soi, tentations, épreuves, scrupules ; il en montre les remèdes : prière, mortifications, dévotions, direction spirituelle. L'ouvrage se termine par quelques chapitres un peu hors série : distractions, tiédeur, ferveur, dévotion. La psychologie de Faber ne s'y révèle ni très originale ni très profonde, mais elle trahit une pénétrante connaissance des âmes et une longue pratique de la vie intérieure. Il connaît admirablement les grands auteurs classiques de la spiritualité chrétienne et il leur emprunte avec discernement les directives essentielles. De tous les ouvrages de Faber, c'est le plus immédiatement pratique, le plus utile et celui, sans doute, qui a le moins vieilli.

Faber revint l'année suivante à un genre plus oratoire et plus doctrinal avec *The Blessed Sacrament, or the works and ways of God* (1855). Il y manifesta ouvertement son intention apologétique : montrer que les objections contre l'eucharistie n'ont pas plus de valeur que les objections contre l'incarnation ou la création. Mais il est relativement original par la manière dont il explique comment l'eucharistie s'insère dans le plan divin, comment elle est « l'exemplaire et le type de toutes les œuvres de Dieu, le modèle de toutes les voies suivant lesquelles il daigne exister, opérer, se cacher et se manifester dans sa création ». Suit toute une théorie de la transsubstantiation considérée comme

la plus grande des œuvres divines. En revanche, Faber retombe dans son plus mauvais genre lorsqu'il étudie la dévotion au Saint-Sacrement, avec de longues digressions sur les autres dévotions catholiques. Mais l'intérêt remonte avec les chapitres où il expose comment le Saint-Sacrement est l'image de Dieu et l'image de Jésus. Les pages finales sur les pratiques dévotionnelles et la réparation sont moins convaincantes, et les exemples miraculeux y tiennent une place excessive. C'est probablement celui de ses livres où Faber a mis le plus d'idées personnelles, mais elles ne sont point toutes également solides, et Newman, à qui pourtant l'ouvrage était dédié, s'est montré sévère à cet égard.

Les controverses entre Londres et Birmingham, aussi bien que les malaises qui viennent alors accabler Faber, ralentirent un peu le cours de sa production. C'est seulement en 1858 que parut *The Creator and the Creature, or the wonders of Divine Love* : après y avoir examiné la condition de la créature, il explique ce qu'est l'amour du Dieu créateur, et comment nous devons et pouvons lui rendre cet amour. C'est sans doute le plus riche des ouvrages de Faber, au point de vue doctrinal, et celui qui expose le mieux sa conception de l'amour divin, mais on y trouve peu qu'il n'ait dit déjà, spécialement dans *All for Jesus*. Presque en même temps paraissait *The foot of the Cross, or the sorrows of Mary*, que Faber avait esquissé une dizaine d'années auparavant, et où s'épanche son ardente piété mariale. C'est essentiellement le thème classique des sept douleurs de la Vierge qui y est abordé, mais avec un luxe de développements qui tombe trop souvent dans la prolixité. Pourtant, le sentiment y est profond et vrai, les belles pages y sont nombreuses, et l'étude sur la compassion de Marie, qui termine l'ouvrage, contient des aspects originaux et intéressants.

Dans les années qui suivirent, la production de Faber se montra plus inégale. On peut négliger sans dommage des œuvres mineures, comme *Ethel's book, or tales of the Angels* (1858), et *Devotion to the Pope* (1860). Les *Spiritual conferences for Lent* (1859) tombent fréquemment dans le domaine des banalités pieuses. Pourtant la première, sur la bonté, et la dernière, sur la vocation, comptent parmi les meilleurs morceaux de Faber.

La même disparate se retrouve dans *The precious Blood, or the price of our salvation* (1860). Sous le symbole du Précieux Sang, c'est naturellement toute une théologie de la rédemption qui y est contenue. Mais les rapports entre la doctrine et le symbole demeurent souvent artificiels et forcés, et les subdivisions des chapitres parfois entièrement arbitraires. Les meilleurs passages sont dans les premières parties, qui situent dans l'œuvre divine le mystère de la rédemption ; en revanche, les dernières pages consacrées aux aspects dévotionnels et à leur histoire sont d'assez mince intérêt. Dans l'ensemble, les digressions et les longueurs rendent maintes fois la lecture pénible.

Pourtant, Faber allait retrouver sa meilleure veine pour son dernier ouvrage : *Bethlehem* (1860). Ici, il prend pour objet le mystère de l'incarnation. A la manière des auteurs français du 17^e siècle, il contemple d'abord la génération éternelle du Verbe dans le sein du Père, puis la vie du Verbe incarné dans le sein de Marie, enfin sa naissance à Bethléem et ses premiers adorateurs. Après des considérations sur la dévotion à l'enfance de Jésus, interviennent de belles pages sur l'humanité du Christ et sur le thème de Jésus parfait adorateur. Nulle part ailleurs, Faber ne s'est autant inspiré des auteurs français classiques et particulière-

ment de Jean-Jacques Olier. La pensée est riche et, en dépit d'une certaine dilution de la forme, l'intérêt se soutient pendant de longs passages. Ce fut le dernier ouvrage que Faber put terminer. A sa mort, il laissait de volumineuses notes qui furent partiellement éditées par John Bowden sous le titre de *Notes on doctrinal and spiritual subjects* (1866) : elles apportent peu d'éléments réellement nouveaux.

Pour être complet, il faut ajouter que Faber continua après sa conversion à s'adonner aux traductions. C'est ainsi qu'il donna en anglais la *Doctrine spirituelle*, de Louis Lallemand (1855), l'*Octave du Saint-Sacrement*, de Jacques Nouet (1855), et le *Traité de la vraie dévotion à la Sainte Vierge*, de Grignon de Montfort (1863). Ces traductions sont de style agréable, mais souvent peu précises.

L'influence de Faber en France fut considérable. Parmi ses ouvrages antérieurs à *All for Jesus*, aucun ne fut traduit en français, à l'exception d'une version abrégée de *Sir Lancelot* (1865). En revanche, à partir de 1854, tout ce que produisit Faber fut immédiatement publié en France. Ces traductions ne sont pas toujours pleinement satisfaisantes : elles demeurent parfois assez vagues, et le style en date plus encore que celui de l'original. Pourtant, elles connurent un très grand succès. Elles venaient à un moment où la production française en matière de spiritualité n'était point très riche : la plupart des grands ouvrages d'Henri Perreyve † 1865, d'Alphonse Gratry † 1872, de Mgr Gaston de Ségur † 1881 avaient alors à peine paru. Leur solidité doctrinale comme aussi leur allure un peu effusive satisfaisaient pleinement les goûts du public. Cette renommée fut durable, attestée par de nombreuses réimpressions, ainsi que par plusieurs volumes d'extraits, abrégés, florilèges, dont le meilleur reste probablement *L'esprit du P. Faber*, de J. Gautier (1873). Cependant, après que l'ouvrage de J. Bowden, *Life and letters of F. W. Faber* (1869) eut été en 1872 donné en français, aucun des ouvrages posthumes de Faber ne fut traduit : peu à peu les conditions du marché français avaient changé, et, à partir de 1874, l'abondante production de Mgr Charles Gay † 1892 concurrença celle de Faber auprès du public pieux. Il n'en devait pas moins garder jusqu'à nos jours de fervents lecteurs.

3. Doctrine. — Il est malaisé de parler de la doctrine de Faber, en ce sens qu'il n'a jamais cherché à construire une synthèse personnelle et que l'originalité lui fait défaut. Dans l'ensemble, il emprunte et n'innove guère, mais il n'est jamais non plus un simple épigone : il repense réellement les idées d'autrui et leur imprime sa marque propre. Ses sources sont innombrables. Faber lisait beaucoup et très vite, notant simplement sur les pages de garde du livre les passages dont il espérait se resservir. Sa culture théologique, acquise en grande partie avant sa conversion, était sérieuse et profonde. Il connaissait bien les grands auteurs, Pères de l'Église et scolastiques; on ne saurait dire toujours, pourtant, s'il les cite d'après une lecture directe ou d'après les manuels. Sous ce rapport, il doit beaucoup aux auteurs plus modernes, et il semble en particulier que les œuvres de Jean Perrone † 1876 lui aient rendu là de grands services. Sa sympathie réelle pour le thomisme n'est nullement exclusive. Il se montre volontiers bonaventurien et, sur certaines grandes questions, comme celle du motif de l'incarnation, s'avoue scotiste. Il connaît François Suarez et l'utilise à l'occasion. Mais c'est

surtout dans le domaine de l'hagiographie et de la spiritualité que son information est considérable. Son appétit pour les vies de saints était insatiable, et l'utilisation qu'il en fait constitue un des points faibles de son œuvre : en ce domaine, il manque totalement de sens critique et même parfois de simple discernement; son goût pour l'insolite, le merveilleux, l'extraordinaire, le conduit à utiliser des exemples fort discutables et qui laissent l'historien perplexe. Sa connaissance des auteurs spirituels était prodigieuse. Il avait presque tout lu, les français et les italiens dans le texte, les allemands et les espagnols en traduction. Cependant, il ne leur avait pas accordé un égal intérêt. Les textes proprement mystiques, par exemple saint Jean de la Croix, l'avaient relativement peu retenu; en revanche, il admirait et utilisait beaucoup sainte Thérèse d'Avila, qu'il avait lue étant encore dans l'anglicanisme. De même, il doit beaucoup à saint François de Sales. Sa connaissance des manuels théoriques, J. Alvarez de Paz, J.-B. Scaramelli et autres, est peu commune. Enfin, son contact approfondi avec les spirituels français du 17^e siècle est un phénomène assez surprenant en Angleterre à cette époque. Sans doute, ses vues sur le jansénisme et le quietisme nous paraissent aujourd'hui bien élémentaires. Pourtant, il parle souvent de nos grands classiques avec finesse et pénétration. Il est peu probable qu'il ait connu directement Bérulle, mais il s'inspire assez souvent de Condren, d'Olier, de Surin, de Bossuet. Il n'a ignoré ni sainte Jeanne de Chantal, ni Marie de l'Incarnation; sa dévotion à l'Enfance du Christ s'inspire de Marguerite du Saint-Sacrement, la carmélite de Beaune. Entre tous les ouvrages de Faber, c'est certainement *Growth in Holiness* qui atteste le mieux la profondeur de sa culture.

Chez Faber, en général, la doctrine n'existe guère pour elle-même : son point de vue est presque constamment celui de la parénèse spirituelle et morale, et toute considération théorique se transcrit pour lui par un état de vie intérieure. Cette incessante préoccupation donne à son œuvre un aspect immédiatement pratique, utilisable, qui a séduit de nombreux lecteurs et a fait une grande part de son succès. Elle a pour contrepartie un certain appauvrissement dans le domaine de la pensée et une certaine artificialité de la présentation. Il élague impitoyablement, — quitte à les remplacer par des digressions —, les grands développements de ses prédécesseurs, dès que les conséquences spirituelles ne lui en paraissent plus évidentes. Il élimine les questions qui ne lui semblent pas au niveau du lecteur moyen : en dépit de son immense information, il ne parle pratiquement jamais de l'expérience mystique considérée en elle-même. D'autre part, pour faciliter les voies d'accès, il divise, subdivise, énumère, d'une manière souvent arbitraire, mécanique et peu convaincante. On peut trouver plus discutable encore sa tendance irrésistible à passer du plan de la spiritualité à celui de la dévotion : les aspects dévotionnels encombrant plus ou moins tous ses ouvrages, et, sous ce rapport, le meilleur y voisine avec le pire, aggravé par une relative méconnaissance de la liturgie et de sa valeur; à cet égard, l'œuvre de Faber a particulièrement vieilli.

En dépit de leur déroulement sinueux et souvent peu organisé, les grands ouvrages de Faber présentent une surprenante cohérence : il ne se contredit presque jamais. Cela s'explique par le fait qu'ils ont été écrits en un très court laps de temps, à une période où la pensée de Faber était pleinement formée et n'évoluait plus.

En revanche, les répétitions y sont nombreuses, au moins quant au fond, car la forme demeure toujours très variée. Il serait peu utile de donner ici une analyse détaillée des thèmes de Faber, qui n'offrent rien d'original. Celui auquel il revient le plus fréquemment, c'est l'amour. Toute l'histoire de l'univers lui apparaît essentiellement comme une manifestation de l'amour divin, et l'œuvre rédemptrice du Christ comme la preuve suprême de son amour pour les hommes. De notre part, l'amour doit être la base commune de nos attitudes à l'égard de Dieu, l'élément fondamental de notre spiritualité. Le thème n'a rien de très nouveau, et Faber y doit beaucoup à saint François de Sales. Mais il mêle au volontarisme salésien une sentimentalité qui est bien de son époque : elle n'est pas sans charmes et nous a valu quelques pages demeurées célèbres ; pourtant, la prolixité en gêne souvent l'expression. Par ailleurs, l'idée de notre union à Jésus et des conséquences pour toute l'humanité du mystère de l'incarnation a, chez Faber, une grande importance : ici, les auteurs de l'école française, simplifiés et schématisés, lui ont rendu de grands services.

Ainsi, il serait vain de chercher en Faber un grand penseur religieux, à la manière d'un J.-H. Newman † 1890 ou d'un M.-J. Scheeben † 1888, ni une personnalité au relief puissant, comme celle d'un H.-D. Lacordaire † 1861. Mais il a son domaine à lui, où il a donné le meilleur d'une âme profondément attachante. Son œuvre a ses faiblesses ; elle porte plus que d'autres la marque du temps, et ses inégalités nous frappent plus aujourd'hui que jadis. Elle garde pourtant sa valeur et son charme, qui font de Faber un des grands écrivains spirituels de sa génération : il est peu probable qu'on cesse jamais de le lire.

J. E. Bowden, *The life and letters of F. W. Faber, D. D.*, Londres, 1869 (4^e éd. augmentée, 1888) ; tr. fr. par Philpin de Rivière, Paris, 1872. — R. Chapman, *Father Faber*, Londres, 1961.

P. Thureau-Dangin, *La renaissance catholique en Angleterre au XIX^e siècle*, Paris, 1899-1906, 3 vol. — J. Guibert, *Le réveil du catholicisme en Angleterre au XIX^e siècle*, Paris, 1907. — L. Bouyer, *Newman, sa vie, sa spiritualité*, Paris, 1952. — P. Bushell, art. DALCAIRNS, DS, t. 3, col. 7-8.

Parmi les travaux de valeur diverse qu'a suscités la doctrine spirituelle de F. W. Faber, on peut signaler : John Fitzpatrick, *Characteristics from the Writings of Father Faber*, Londres, 1903. — G. J. Murphy, *The Marian Doctrine and Devotion of Father Faber*, Diss., Ottawa, 1944 ; extrait sous le même titre, 1945. — Th. Thielen, *The Humanity of Christ in the Blessed Eucharist according to Faber*, thèse inédite, Rome, Université Grégorienne, 1949. — A. H. Stevenson, *Faber's Devotion to the Church : its Spirit and its Influence*, Diss., Rome, 1952. — W. Wilhelm, *Father Frederick Faber on the Queenship of Mary*, dans *Marianum*, t. 16, 1954, p. 465-480. — D. J. Unger, *Christ and His Virgin Mother in God's Eternal Decree according to Frederick W. Faber*, dans *Marianum*, t. 17, 1955, p. 369-391. — A. Zubizarreta, *Don Miguel de Unamuno, lector del P. Faber*, dans *Salmanticensis*, t. 7, 1960, p. 667-701.

Louis COGNET.

4. FABER (MATHIAS), jésuite allemand, 1586-1653. — Né le 24 février 1586 à Altomünster (Bavière), Mathias Faber fit ses études à l'université de Dillingen et au collège germanique de Rome (1607-1611), où il étudia la théologie et reçut le sacerdoce. De retour en Bavière, il est nommé curé de Pitzling, puis de Wemding (1619), et enfin de Neumarkt (1629) ; lors de l'avance des suédois vers le Danube, il se réfugie à

Ingolstadt ; il accepte la chaire d'Écriture sainte à l'université de cette ville et la paroisse de Saint-Maurice : il est déjà connu par la parution en 1631 de son *Concionum opus tripartitum*. Mais il renonce dès 1634 à ces charges et retourne à sa cure de Neumarkt. Faber passe en Autriche peu après et il entre dans la compagnie de Jésus à Vienne, le 7 avril 1637 : il a cinquante ans. Après son noviciat, il sera envoyé à Tyrnau (Hongrie), où il reste jusqu'à sa mort, le 26 avril 1653.

Mathias Faber est essentiellement un prédicateur. On ignore en quelle langue il prêchait, mais ses sermons imprimés en latin ont connu un succès étonnant, si on en juge par le nombre des éditions.

Les trois premiers volumes parus (*Concionum opus tripartitum pluribus in singula evangelia argumentis instructum*, Ingolstadt, 1631 et 1634) ont été progressivement augmentés dans les éditions de Cologne (1642) et d'Anvers (1643) ; il y ajouta un gros in-folio, *Auctarium operis concionum tripartiti* (Gratz, 1646 ; *In dominicas*, 819 p. ; *De sanctis*, 403 p.). Après sa mort, on publia ses *Conciones funebres et nuptiales* (Anvers, 1657). Tout ou partie de son œuvre a été réédité plus de vingt fois entre 1650 et 1750. Des éditions complètes de ses sermons ont été publiées au 19^e siècle à Naples (5 vol., 1859-1866), Turin (10 vol., 1879 ; 2^e éd., 1884-1885), Paris (éd. Vivès, 6 vol., 1881), et une traduction allemande en 9 volumes (Paderborn, puis Wurtzbourg, 1861-1865).

La prédication de Faber suit les évangiles des dimanches et fêtes de l'année liturgique, auxquels il ajoute des sermons pour les fêtes des principaux saints. Son point de départ est presque toujours le texte même de l'Évangile, qu'il traite avec assez de liberté ; rares sont ses sermons proprement dogmatiques ; mais il sait fort bien enseigner, en particulier la morale chrétienne. Sa manière est concrète, vivante, riche en tableaux de mœurs plus qu'en finesse psychologique (cf concio 4 pour le 6^e dimanche après la Pentecôte, « sur les causes de l'ébriété germanique », éd. Vivès, t. 3, p. 816-820). Faber allégorise volontiers, sans perdre jamais de vue son dessein pratique. On peut en dire autant de son penchant pour les citations, probablement ajoutées pour l'impression, des anciens et des Pères, et pour les histoires de la Bible : elles ne surchargent pas trop l'argumentation.

Dans les six in-folio de son œuvre, tous les sujets sont abordés ; relevons seulement le soin qu'il prend d'expliquer le sens des cérémonies de la liturgie (messe et sacrements, procession des Rameaux, lavement des pieds, etc) ; il sait enseigner quand et comment prier en famille (examen de conscience le soir, prière avant et après les repas). Il aborde les problèmes de la vie conjugale, la moralité des affaires, l'oisiveté et le luxe des nobles, la misère des temps de guerre, la mode, etc. On notera la fréquence avec laquelle les thèmes doctrinaux essentiels sont exposés : la Trinité, le Saint-Esprit, le Christ, l'Église, l'eucharistie, etc.

Son style n'est pas abondant, la lecture est facile, les suggestions pour la prédication sont très nombreuses, et l'esprit chrétien toujours présent. On comprend que Faber ait été si souvent réédité pour l'utilité des prédicateurs et, par eux, des fidèles.

Faber est aussi l'auteur de plusieurs livres de controverse antiluthérienne : *Fels der katholischen Kirchen Lehr und Glauben*, Ingolstadt, 1636 ; *Vindex vindiciarum acatholicae doctrinae circa materiam de justificatione*, Tyrnau, 1649, 5 dissertations sur la justification ; complétées par deux autres sur la visibilité de l'Église, même titre, Vienne, 1649 ; etc.

J. N. Mederer, *Annales ingolstadiensis academiae*, t. 2, Ingolstadt, 1782, p. 268-269. — Hundhausen, dans *Litera-*

rischer Handweiser, 1880, n. 266, 281, 288. — *Kirchenlexikon*, 2^e éd., t. 4, Fribourg-en-Brigau, 1886, co. 1175-1176. — Sommervogel, t. 3, col. 500-507; t. 9, col. 308. — A. Steinhuber, *Geschichte des Kollegium Germanikum Hungarikum in Rom*, 2^e éd., t. 1, Fribourg-en-Brigau, 1906, p. 448-449. — LTK, t. 3, 1931, col. 931.

André DERVILLE.

FABIANI (CHARLES), jésuite polonais, 1716-1786. — Né le 1^{er} novembre 1716, dans la voïvodie de Cracovie, Charles Fabiani entre dans la compagnie de Jésus en 1732. Ses études de philosophie achevées, il enseigne les lettres pendant quatre ans. Après sa théologie, il travaille onze ans comme professeur de collège, prédicateur et missionnaire populaire à Luck, Chelm, Zywiec, Krosno; il est ensuite maître des novices. La suppression de la compagnie de Jésus le trouve recteur du collège de Poznan. Il s'établit alors à Leczyca, où pendant dix ans (1774-1784) il a la charge de « prédicateur des écoles de la voïvodie ». Il passe les deux dernières années de sa vie à Kalisz, dont il est chanoine titulaire depuis 1779. Il meurt en 1786.

Fabiani est connu en Pologne comme l'un des plus estimables prédicateurs du 18^e siècle. Nous possédons quelques recueils de ses sermons « de tous points remarquables et précieux », au jugement de l'historien de la prédication en Pologne, J. Pelczar : *Mission apostolique, un appel à la pénitence et à la conversion des péchés*, 3 vol., Kalisz, 1783; *Sermons pour tous les dimanches de l'année, recueillis chez divers prédicateurs*, en trois parties, Kalisz, 1786-1787; *Sermons pour les fêtes de l'année*, 2 vol., Kalisz, 1788; *Sermons sur la Passion de Notre-Seigneur Jésus-Christ, divisés en trois carêmes*, Kalisz, 1788; *Sermons de circonstance pour les jours des saints*, Kalisz, 1799.

Dans ces recueils, Fabiani présente sous une forme assimilable l'ensemble des thèmes ascétiques et moraux de l'enseignement catholique. Il utilise fort bien l'Écriture sainte; on trouve des références aux Pères et aux écrivains ecclésiastiques, surtout à saint Augustin, à saint Grégoire le Grand et à saint Jérôme.

Ses œuvres furent plusieurs fois rééditées au 19^e siècle et les prédicateurs, surtout dans la partie de la Pologne sous administration prussienne, les exploitèrent largement.

Bibliographie (en polonais). — *Archives diocésaines de Lodz. — Actes paroissiaux et Registres des baptêmes de la paroisse de Leczyca.* — J. Pelczar, *Esquisse d'une histoire de la prédication en Pologne*, 2^e partie, Cracovie, 1896. — R. M. Witanowski, *Monographie de Leczyca*, Cracovie, 1898. — S. Zaleski, *Les Jésuites en Pologne*, t. 3, 2^e partie, Lwow, 1902. — J. Niedzielski, dans *l'Encyclopédie manuelle de l'Église*, t. 11-12, Varsovie, 1907, p. 180-181. — R. Kaczmarek, dans *Dictionnaire biographique polonais*, t. 6, Varsovie, 1948, p. 337.

Joseph MAJKOWSKI.

FABRE (JOSEPH), oblat de Marie, 1824-1892. — Joseph Fabre est né à Cuges, près Marseille, le 14 novembre 1824. Après l'obtention du baccalauréat en philosophie au lycée de Marseille, il suivit les cours de médecine durant quelques mois, lorsqu'à l'automne de 1842 il décida d'entrer au grand séminaire de Marseille, dirigé par les oblats de Marie-Immaculée. En février 1844, il se rendait au noviciat des oblats à Notre-Dame de l'Osier (Grenoble), où il faisait profession le 17 février 1845. Ordonné prêtre le 29 mai 1847, Mgr Joseph-Eugène de Mazenod lui confia l'enseignement du dogme

et de la morale au séminaire de Marseille, où il devint directeur de l'institution en 1852, puis supérieur en 1854. En 1850, le chapitre général l'élevait procureur général et, à la mort du fondateur, il était appelé, le 5 décembre 1861, à la charge de supérieur général qu'il occupa jusqu'à sa mort (26 octobre 1892).

Fidèle collaborateur de Mazenod durant dix-sept ans, il apprit l'art du gouvernement et de l'administration et se fit remarquer par son discernement, son esprit de prévoyance et sa fermeté de décision. Dans sa charge de supérieur général, il manifesta une grande fidélité à l'esprit de son prédécesseur, se montra un homme d'ordre et de méthode, capable de démêler les situations les plus embrouillées. Il eut à supporter les lois persécutrices de 1880 et à subir plusieurs expulsions. Il travailla également à l'affermissement de la congrégation dans les divers pays où elle était répandue. Alors que les oblats ne comptaient que 452 membres en 1867, ils atteignaient 1211 à la mort de Fabre et la congrégation s'était établie en Hollande, en Italie et en Espagne, tandis que, hors d'Europe, elle comptait une nouvelle province aux États-Unis et sept nouveaux vicariats apostoliques en Amérique, en Afrique et en Asie.

Au nombre des œuvres de Fabre, mentionnons deux traités, sans originalité, *Tractatus de vera Christi Ecclesia* (1853) et *Tractatus de Religione revelata maxime christiana* (1852). Directeur général des sœurs de la Sainte-Famille de Bordeaux, il y prêchait souvent les retraites, au cours desquelles il prenait la vocation religieuse comme thème habituel de ses instructions. Les religieuses ont recueilli ses prédications dans *Instructions pour les retraites annuelles* et dans un ouvrage en quatre tomes *Instructions pour les dimanches et fêtes de l'année et retraites mensuelles*.

La majeure partie des écrits spirituels de Fabre porte pourtant sur l'esprit religieux propre aux oblats, qu'il développe dans ses *Circulaires*. Les thèmes les plus fréquemment rappelés sont l'estime et la vénération des Règles (2 avril 1874), la vocation des oblats auprès des pauvres (21 novembre 1862), l'amour de la famille religieuse, les obligations des supérieurs (5 mars 1872). Il insiste aussi beaucoup sur l'esprit de corps, le bon exemple au-dedans et au-dehors de la communauté, le souvenir des anciens, la fidélité à la tradition et la charité fraternelle.

Pour arriver à ce but, il fonde la revue *Missions de la Congrégation des Missionnaires Oblats de Marie-Immaculée* (1862), rend régulière la publication des *Notices nécrologiques*, et fait préparer les directoires des missions, des juniorats, des noviciats et des scolasticats, ainsi que le *Manuel de prières et cérémonial* (1865) et le *Personnel* (1881). Il inaugure également les retraites annuelles collectives.

Rey, *Le Très Révérend Père Joseph Fabre*, Bar-le-Duc, 1897, 1902. — Germain Lesage, *Les saintes Règles et la Congrégation selon nos supérieurs généraux*, dans *Études oblats*, t. 4, 1945, p. 187-192.

Gaston CARRIÈRE.

1. FABRI (GILLES), carme, † 1506. Voir DE SMEDT, DS, t. 3, col. 630.

2. FABRI (JEAN HEIGERLEIN, dit), évêque de Vienne, 1478-1541. — 1. *Vie*. — 2. *Attitude réformatrice*. — 3. *Personnalité*.

1. Vie. — Né en 1478 à Leutkirch (Wurtemberg), Jean Fabri était fils de Heigerlein, forgeron. D'après le nom de la profession du père, Jean s'appela Fabri (fils d'un *faber*), et jusqu'en 1525 également Faber.

Il reçut sa première formation à Constance et à Ulm; il studia la théologie et le droit à partir du 22 octobre 1505 à l'université de Tübingue, et à dater du 26 juillet 1509 à celle de Fribourg-en-Brisgau. C'est là qu'il obtint en 1510 ou 1511 le grade de docteur *in utroque jure*. Sa tendance théologique était scotiste.

Dès 1511, il assura par intérim la charge de la paroisse de Lindau (Bavière), dont il devint curé en 1514. Depuis 1513, il était officiel de l'évêque de Bâle et titulaire d'un canonicat au chapitre de la cathédrale de cette ville. En 1518, l'évêque de Constance, Hugues de Hohenlandenberg, le choisit comme vicaire général. En 1521, Fabri se rendit à Rome pour obtenir un canonicat à Constance, et présenter au pape son premier ouvrage contre Luther. Le 1^{er} août 1523, il entra au service de l'archiduc Ferdinand d'Autriche, le futur empereur Ferdinand I; celui-ci fit de lui son prédicateur, son confesseur, le précepteur de son fils, le futur Maximilien II, et par-dessus tout son conseiller dans les affaires de politique religieuse. Ferdinand lui confia des missions diplomatiques à l'étranger et récompensa de prébendes ecclésiastiques les services de son conseiller. En 1524, Fabri devint coadjuteur de Théodore Kammerer, évêque de Wiener-Neustadt : la succession lui fut pourtant refusée en 1530. De plus, Fabri avait un canonicat à Prague, un prieuré à Leitmeritz en Bohême et un à Ofen en Hongrie.

En 1530, il devint évêque de Vienne et fut consacré au printemps 1531. En 1538, sur la commission du roi Ferdinand, il constitua coadjuteur son ami Frédéric Nausea, qui fut confirmé dans ce titre par Rome le 19 mars 1539. Fabri mourut à Vienne le 21 mai 1541 et fut enterré selon son désir dans la cathédrale Saint-Étienne.

2. Attitude réformatrice. — 1^o L'humaniste. —

Fabri étudiant s'était enthousiasmé pour l'humanisme. Il voyait, dans la formation de l'esprit humaniste et par-dessus tout dans l'étude des écrits des Pères, un précieux moyen d'approfondir la théologie et d'élever le niveau de la vie religieuse.

Il fut uni d'amitié avec de nombreux humanistes comme Jean Botzheim, Jean-Alexandre Brassikan, Ulrich Zasius, Michel Hummelberger, Urbain Rhegius, Ulrich Zwingle et principalement avec Érasme, avec qui il entra en contact dès la fin de ses études et qu'il tenait en haute estime. Il reconnaît (26 avril 1519) que, par sa familiarité avec les écrits d'Érasme, il est devenu un autre homme et un autre théologien. C'est dans l'esprit d'Érasme, comme il l'explique le 10 mai 1523, qu'il voulait mener la lutte contre les innovations religieuses. Le combat sépara Fabri de la plupart de ses amis humanistes, mais ses relations avec Érasme demeurèrent sans ombre jusqu'à sa mort.

La lutte contre la Réforme conduisit progressivement Fabri en dehors d'un humanisme de bel esprit. Son recueil de sermons : *Declamationes divinae de humanae vitae miseria* (Augsbourg, 1520; Cologne, 1541, avec *Homiliarum... centuria*; Anvers, 1564; trad. française par P. Guido, Paris, 1578 : *Traité du Rép. Père J. Faber... des misères et calamitez de la vie humaine*) caractérise la position du jeune Fabri. Ces sermons donnent beaucoup de prix à la forme, à la composition, au style. Il y fait souvent appel aux penseurs anciens. L'humanisme a sans doute éveillé chez Fabri l'amour des livres : sa volumineuse bibliothèque se trouve aujourd'hui en grande partie dans la bibliothèque nationale de Vienne.

2^o L'adversaire de la Réforme. — Fabri, officiel et vicaire général, ouvrit les yeux sur la dégradation de la vie ecclésiastique, les insuffisances du clergé et comprit la nécessité d'une réforme à l'intérieur de l'Église. Aussi salua-t-il avec sympathie le cri d'alarme de Luther

et de Zwingle. Mais la dispute de Leipzig (1519) lui dévoila que la théologie de Luther menaçait les fondements mêmes de l'Église. Dès lors, il engagea la lutte contre Luther et ses partisans, et il devint l'un des plus notables défenseurs de l'Église, dans ses écrits, ses discussions, ses sermons, ses entretiens privés, ses discours religieux. En 1522, Fabri entra ouvertement dans la lice avec son premier et son plus important ouvrage : *Opus adversus nova quaedam et a christiana religione prorsus aliena dogmata Martini Lutheri* (Rome, 1522, dédié à Adrien VI; Leipzig, 1523; Cologne, 1524, sous le titre : *Malleus in haeresim lutheranam jam denuo vehementiori studio et labore recognitus*; réédition dans le *Corpus catholicorum* 23/26, Munster, 1941 et 1952). Dans le *Malleus*, la discussion menée avec vigueur est toujours fondée sur l'Écriture et la tradition. Elle aborde de front les questions du pouvoir des clés et de la succession apostolique et cherche à répondre au *De potestate papae* de Luther. Par d'autres aspects, tels que la vie des clercs et le célibat, le *Malleus* intéresse directement la spiritualité.

De nombreux écrits contre les réformateurs suivirent, dont une partie fut éditée par Jean Cochlaeus (*Opuscula quaedam J. Fabri Viennensis*, Leipzig, 1537). Citons quelques-uns des plus importants. *Moscovitarum juxta mare glaciale religio*, Bâle, 1526 : exposition des conditions religieuses de la Russie, d'après les relations d'une ambassade russe qui se trouvait à Tübingue en 1525 près du grand-duc Ferdinand. Fabri voulait confondre les réformateurs allemands par l'exemple des différends religieux en Russie. — *Summarium. Underricht ausz was Christlichen vrsachen Doctor Johann Fabri biszher der Lutherischen lere nit anhängig, auch wider das war Euangelion Christi nit gewesen, sunder das selbig gepredigt, gefürdert und mit der gnad gottes so vil möglich gehandthabet hab*, s 1, 1526. — *Doctoris Joannis Fabri adversus Doctorem Balthasarum Pacimonianum anabaptistarum nostri saeculi primum authorem orthodoxae fidei catholicae defensio*, Leipzig, 1528. — *Drostbiechlin an alle frummen betrübtten Christen des alten vngeweißelten Christlichen glauben von dem wunderbarlichen und von Gott seiner lieben und werden muoter Maria gegeben und erlangten sig der fünf Christliche orten Lucern, Vry, Schwytz, Vnderwalden und Zug*, s 1, 1532.

Fabri, dans la lutte contre les réformateurs, tire ses armes de la Bible et des Pères. Mais sa polémique n'atteint guère le noyau des positions adverses. Sa dialectique n'a pas assez mûri. Lors de la discussion de janvier 1523 à Zurich et celle de Bade en Suisse, du 21 mai au 8 juin 1526, Fabri eut une part prépondérante. A la première, il avait en face de lui Zwingle. Bien qu'il déployât une vaste érudition, le résultat fut médiocre, car le Conseil de la ville avait d'avance pris position pour Zwingle. A Bade, c'est surtout Jean Eck qui mena l'essentiel de la lutte; Fabri, par sa connaissance des écrits de Zwingle, contribua beaucoup au succès de la discussion (cf DS, t. 4, col. 89).

Pour trouver une base d'union, on recourut aux colloques dans lesquels on précisait et on comparait les différences doctrinales. Charles-Quint s'attacha particulièrement à ces tentatives. Fabri prépara un mémoire pour le colloque d'Haguenau (juin-juillet 1540) et y prit part. Il composa pour celui de Worms (novembre 1540-janvier 1541) des *Pia monita*. Son mauvais état de santé l'empêcha d'y venir (DS, t. 4, col. 90).

Aux diètes d'Empire, Fabri eut l'occasion de défendre le point de vue catholique. A Nuremberg (janvier-avril 1524), il s'engagea dans de longues discussions avec André Osiander. La même année, à Ratisbonne, où les princes et des évêques de l'Allemagne du sud se consultaient sur les mesures à prendre pour étouffer les innovations et réformer l'Église, Fabri participa à la commission « Causa fidei et reformationis ». En exécution des décisions de l'assemblée, le grand-duc Ferdinand envoya Fabri à Vienne pour exciter le zèle des professeurs de l'université. Fabri prêcha aux deux importantes diètes de Spire en 1526 et 1529. En 1526, il prêcha sur les béatitudes (sa prédication fut imprimée à Vienne en 1528); obéissant aux

desseins de la politique impériale, il se montre modéré et il appuie fortement sur l'Écriture sa défense de la foi catholique. En 1529, il n'épargnera plus les attaques.

Pour la diète d'Augsbourg de 1530 (DS, t. 4, col. 89), Fabri se prépara activement aux discussions estimées décisives. Comme Eck, il recueillit dans les textes de Luther les propositions incompatibles avec l'enseignement de l'Église ou contradictoires entre elles (*Antilogiarum Martini Lutheri Babylonia ex ejusdem libris... excerpta*, Augsbourg, 1530); il se composa aussi un index des erreurs condamnées par des conciles et que Luther avait reprises. Il fit partie, avec Eck, Cochlaeus, Wimpina et d'autres, de la commission de théologiens catholiques qui devait réfuter, — en vain —, la *Confessio augustana* luthérienne.

En avril 1526, au Landtag de Moravie à Znaim, Fabri prêcha contre les anabaptistes (*Euliche Sermon... wider die gotloszen Widertauffer*, imprimé en latin et en allemand en 1528, à Vienne, à Venise et à Leipzig).

3° *Réforme conciliaire*. — Les discussions avaient de plus en plus convaincu de la nécessité d'un concile général pour répondre aux innovations et réformer l'Église. « L'idée du concile doit être poursuivie activement », écrivait Fabri le 11 mai 1534 au nonce Pietro Paolo Vergerio. Lorsque le 2 juin 1536 parut la bulle qui convoquait le concile à Mantoue pour le 23 mai suivant, Fabri prépara sans délai un mémoire sur la façon de traiter avec les novateurs. Le 6 juillet 1536, le mémoire (« *Praeparatoria* ») était prêt. Fabri indiquait qu'on n'obtiendrait rien en procédant à la manière scolastique; il fallait partir de l'Écriture; aussi, la Vulgate devait-elle être révisée sur la base des textes primitifs. Avant même l'ouverture du concile, la réforme intérieure de l'Église et de la curie romaine s'imposait; elle dissiperait des malentendus depuis longtemps dénoncés et serait le fondement préalable à l'unité ecclésiastique. Le mémoire de Fabri fut présenté au pape le 27 juillet 1536 par le cardinal de Trente, Bernard von Cles. Le pape le fit examiner en détail et répondit par l'intermédiaire du nonce Giovanni Morone en décembre 1536. Fabri soumit alors au nonce de nouvelles propositions et transmit un catalogue d'écrits qui pourraient être utiles pour le travail conciliaire. Pour recommander ces assises, il écrivit un *De necessitate ac mera utilitate sacrosancti concilii*, qui fut imprimé à Rome en 1537, à l'instigation du pape, et à Vienne. Fabri n'a pu voir l'ouverture du concile, mais il contribua à son succès par un travail préparatoire qu'on ne saurait trop apprécier.

4° *Le pasteur et l'évêque*. — Fabri commença sa carrière sacerdotale comme pasteur à Lindau. Il y revint souvent pour exercer le ministère, lorsqu'il sera à Bâle et à Constance. Dans son diocèse de Vienne, il s'occupait principalement du soin des âmes. Les turcs avaient fait des ravages; la population restait inquiète; on manquait de pasteurs utilisables; les ordres religieux échappaient à l'influence de l'évêque; l'entente était malaisée avec le chapitre, la ville, l'université. La curie épiscopale était grevée de lourdes dettes. Fabri s'employa au relèvement. Il se consacra avec zèle à annoncer la parole de Dieu. Il prêchait souvent les dimanches et les jours de fête, et chaque jour du carême 1535. En 1532, il donna à Vienne 59 sermons « pro sacrosancto eucharistiae sacramento sub typo archae foederis et mannae de coelo » (édités à Vienne en 1533). A Prague, en 1528, il avait déjà donné, au temps de Pâques, des prédications *Von dem hochwirdigen Sacrament warens Leib und Blut Christi* (Vienne, 1528; *Sermones de sancto eucharistiae sacramento*, Fribourg-

en-Brisgau, 1529). En 1533, il prêcha à Vienne « ab hystoria patientissimi Jobis » (Vienne, 1533) et, l'année précédente, durant le siège des turcs, des *Sermones consolatorii* (Vienne, 1532). Dans ses dernières années, Fabri parlait avec beaucoup de simplicité. Conformément aux besoins de son époque, il appuyait sa parole sur l'Écriture sainte. Des recueils de ses sermons parurent à Cologne en 1537, *Sermones fructuosissimi cunctis Ecclesiae catholicae defensoribus ac doctrinae evangelicae professoribus summopere necessarii*, et, en 1541, *Homiliarum... de tempore et sanctis centuria prima* (les homélies 82-115 sont celles *De humanae vitae miseria*). Des sermons ont été aussi recueillis dans la troisième partie des *Opera Johannis Fabri* (Cologne, 1539). On conserve encore en manuscrits d'autres sermons, des lettres et des fragments de diacre (Vienne, bibl. nat., n. 9047, 9735, 9737).

Fabri chercha à remédier au manque de pasteurs. Il édifia de nouveaux centres pastoraux, appela des prêtres de son pays natal, envoya des prêtres d'un endroit à l'autre, à la manière de missionnaires. A Vienne, il érigea (28 mars 1539) le collège trilingue de Saint-Nicolas, qui devait permettre à douze étudiants pauvres (six de Vienne et six de Leutkirch) de suivre les cours de l'université. Doté trop faiblement, le collège cessa en 1545.

3. *Personnalité*. — Le jugement de ses contemporains sur Fabri ne fut pas uniforme. Des catholiques eux-mêmes ne manquèrent pas de le critiquer. Le nonce Morone (1536) trouvait que Fabri n'était pas aussi exemplaire qu'il aurait dû l'être (« non tanto esemplare come doveria »), qu'il était d'une avidité insatiable. A d'autres, il paraissait vaniteux et cherchant à se faire valoir, ce qui ne serait pas étonnant car il était monté d'humble condition à de hautes dignités. Malgré ces faiblesses, on doit le compter au nombre des prélats honorables. Sincèrement pieux, fermement croyant, absolument fidèle à l'Église, moralement inattaquable, compatissant envers les malheureux et les pauvres, de relations aimables, — tant que la maladie et les soucis ne le rendirent pas inquiet (« melancholisch », rapportait Morone à Rome), Fabri fut infatigable. Le nonce Pierre van der Vorst l'estimait (1536) « praelatum dignum omni laude, doctum, eruditum, rectum, apertum ». D'après le nonce Fabio Mignanelli, il était (1538) « persona molto digna ». L'évêque d'Augsbourg Christophe von Stadion disait de lui à sa mort (22 juin 1541) : « erat vir pius, humanus atque doctus ».

Comme Eck, Fabri reconnut de bonne heure le danger qui menaçait l'Église. Avec moins de succès sans doute, il prit part aux discussions avec les réformateurs et contribua à briser l'élan des novateurs et à permettre à l'Église de se ressaisir. Fabri a contribué, pour sa part, au renouvellement intérieur de l'Église.

On trouvera le catalogue des œuvres manuscrites et imprimées de Fabri dans L. Helbling, p. 139-149, cité *infra*. Les ouvrages les plus importants sont indiqués ci-dessus. D'un recueil des ouvrages de Fabri qui était censé comprendre 3 tomes, le 3^e seul est connu (Cologne, 1539).

La *Praeparatoria futuri universalis nuper indicti concilii* est éditée dans St. Ehses, *Concilia tridentini acta*, t. 4, Fribourg-en-Brisgau, 1904, p. 10-23; la réponse de Paul III est à la suite, p. 23-26; voir aussi la lettre du pape au cardinal de Trente, 10 septembre 1536, p. 41, et celle à Fabri, 3 janvier 1537, p. 64-65. Fabri envoya au nonce Morone des compléments à sa *Praeparatoria*, 14 décembre 1536, p. 52-59, connus sous le titre *De necessitate... concilii*. Voir St. Ehses, *Eine*

unbekannte Denkschrift des Wiener Bischofs Johannes Fabri an Papst Paul III. über das Konzil, dans *Römische Quartalschrift*, t. 25, 1911, p. 126*-129*.

La bibliographie concernant Fabri se trouve dans Helbling, p. VII-XV, et dans K. Schottenloher, *Bibliographie zur deutschen Geschichte im Zeitalter der Glaubensspaltung 1517-1585*, n. 5950-5963, 46207a-46210. Citons les principaux en dehors des grands ouvrages sur la Réforme et le concile de Trente (C. J. Hefele, C. J. Hefele et H. Leclercq, L. Pastor, etc) : A. Horawitz, *Johann Heigerlin (genannt Faber), Bischof von Wien, bis zum Regensburger Concert*, dans *Sitzungsberichte der Wiener Akademie*, Phil.-hist. Klasse, t. 107, Vienne, 1884, p. 83-168; p. 168-220 Documents d'archives de l'archevêché de Fribourg-en-Brigau. — K. Czerwenka, *Johann Fabri als Generalvikar von Konstanz mit besonderer Berücksichtigung seiner Stellung zur Reformation*, Vienne, 1903. — Hurter, t. 2, 1906, col. 1402-1404. — W. Feierfeil, *Die Türkenpredigten des Wiener Bischofs Johannes Fabri aus dem Jahre 1532*, Teplitz-Schönau, 1907. — K. Schottenloher, *Johann Fabri in Rom nach einem Bericht Jakob Zieglers*, dans *Archiv für Reformationsgeschichte*, t. 5, 1907-1908, p. 31-47. — A. Maurer, *Das Kollegium des hl. Nikolaus*, coll. Beiträge zur österreichischen Erziehungs- und Schulgeschichte 11, 1909. — G. I. Staub, *Dr. Johann Fabri, Generalvikar von Konstanz (1518-1523), bis zum offenen Kampf gegen Martin Luther (August 1522)*, Einsiedeln, 1911. — G. Stuhlfauth, *War Johann Fabri von Leutkirch Dominikaner?*, dans *Zeitschrift für Kirchengeschichte*, t. 40, 1922, p. 152-158. — N. Paulus répliqua à Stuhlfauth, dans *Zeitschrift für katholische Theologie*, t. 49, 1925, p. 471-474. — A. Naegele, *Der Konstanzer Generalvikar Johann Fabri von Leutkirch und seine Berichte über Abessinien in Rom 1521-22*, dans *Theologische Quartalschrift*, t. 120, 1939, p. 71-95, 220-248. — L. Helbling, *Dr. Johann Fabri, Generalvikar von Konstanz und Bischof von Wien*, coll. Reformationsgeschichtliche Studien und Texte 67-68, Münster, 1941. — E. Tomek, *Kirchengeschichte Oesterreichs*, t. 2, Innsbruck-Vienne, 1949, p. 255-259. — H. Jedin, *Das konziliare Reformprogramm Friedrich Nauses*, dans *Historisches Jahrbuch*, t. 77 = *Mélanges Altaner*, 1958, p. 229-253. — RGG, t. 2, 1958, col. 856. — LTK, t. 3, 1959, col. 1333-1334, à compléter par la 1^{re} édition, t. 3, 1931, col. 934-935. — F. Zoepfl, art. Eck, DS, t. 4, col. 86-93.

Friedrich ZOEPFL.

3. FABRI (JEAN FABRI OU SCHMID; CUSSIUS), dominicain, 1504-1558. — 1. *Vie.* — 2. *Œuvres.*

1. *Vie.* — Jean Fabri naquit en 1504 à Heilbronn sur le Neckar (Wurtemberg). Vers 1520, il entra dans l'ordre de Saint-Dominique, à Wimpfen. En 1534, il remplit quelque temps la charge de prédicateur à la cathédrale d'Augsbourg.

En 1535, grâce à une subvention de la ville de Wimpfen, il se rendit au studium de Cologne. Au retour, il combattit la Réforme qui s'introduisait à Wimpfen, mais en 1539 il dut céder la place à ses adversaires. De 1539 à 1545, il fut prédicateur à Colmar. A la même époque (1539-1540), immatriculé à l'université de Fribourg-en-Brigau, il obtint le grade de bachelier en théologie. De 1545 à 1547, il est prieur de Sélestat.

En 1549, semble-t-il, succédant à l'évêque auxiliaire de Mayence, Michel Helling, il est chargé des prédications du matin à la cathédrale d'Augsbourg, fonction qu'il conserva jusqu'à sa mort. Le 4 février 1552, à l'université d'Ingolstadt, sous la présidence de saint Pierre Canisius, son successeur dans la chaire d'Augsbourg, on lui conféra le doctorat en théologie. Il semble s'être aussi réfugié à Ingolstadt, lorsqu'en 1552 les troupes de Maurice de Saxe tinrent Augsbourg en leur possession. En 1551, il fut chargé par le conseil de ville d'Augsbourg du ministère auprès des anabaptistes prisonniers. Comme le chapitre de la cathédrale tint à le dire au général des jésuites Jacques Lainez le 9 mai 1559 et comme son successeur Pierre Canisius en fit également l'éloge la même année, Fabri remplit sa charge de prédicateur de façon exemplaire.

Le prédicateur d'Augsbourg s'était trouvé devant

une tâche particulièrement difficile. Depuis 1527, la Réforme zwinglienne y avait pris le dessus. Sous la pression de la rue, le conseil avait restreint, puis, en 1537, interdit l'exercice de la religion catholique. Le clergé, y compris l'évêque et le chapitre, avait quitté la ville. La communauté catholique était réduite à une infime minorité. En 1547, après sa victoire sur la ligue de Smalkalde, à laquelle appartenait aussi la ville impériale d'Augsbourg, Charles-Quint avait rétabli la liberté religieuse à Augsbourg et fait rendre aux catholiques différentes églises, et d'abord la cathédrale, dont beaucoup d'œuvres d'art avaient été anéanties par iconoclisme. Dans une lutte constante et parfois fougueuse, Fabri s'efforça de ramener le troupeau dispersé à la doctrine catholique et fortifia le sens de la vie chrétienne chez les fidèles.

Il prolongea l'effet de sa parole par des écrits lumineux et enflammés. Ceux qu'il fit paraître durant son séjour à Augsbourg étaient de nature apologétique et polémique, qui l'engagèrent dans une violente lutte, spécialement avec Matthias Flacius Illyricus. Leurs nombreuses rééditions attestent qu'ils répondaient aux besoins du moment. Sa connaissance de l'Écriture était grande et il avait à cœur de s'appuyer toujours sur le texte inspiré, comme en témoigne son *Enchiridion sacrae Bibliae* (Augsbourg, 1549).

2. *Œuvres.* — En dehors de l'édition princeps de deux œuvres du mystique anglais Richard Rolle de Hampole † 1349 : *Richardi Pampolitani eremita... de emendatione peccatoris opusculum...*, cum aliis aliquot appendicibus, Cologne, 1535, et *Richardi Pampolitani... in psalterium davidicum atque alia quaedam sacrae Scripturae monumenta compendiosa juxtaque pia enarratio*, Cologne, 1536, et les *Sermones* de Josse Clichtove, Cologne, 1535, il convient de signaler parmi ses écrits les plus importants :

1) *Quod fides esse possit sine charitate, expositio pia et catholica*, Augsbourg, 1548 (1553, *De fide justificante...*, 1568); la foi sans la charité est possible mais ne suffit pas pour atteindre la béatitude.

2) *Ein nutzlich Beychtbüchlin, wie der Mensch sich seiner sünd erinnern unnd die bekennen soll* (Augsbourg, 1550; Dillingen, 1551, 1563). Fabri veut amener à un soigneux examen de conscience et à une bonne confession. La nécessité de la satisfaction est énergiquement soulignée.

3) *Vil schöner andechtiger und christenlicher Gebet aus heiliger Schrift und dem h. Augustin zusammengetragen* (Dillingen, 1550; Fribourg, Suisse, 1590). Ce livre de prières est orné de nombreuses gravures sur bois. Une édition latine parut à Dillingen (*Precationes...*, 1556, 1573, 1579; Cologne, 1562, 1581). Le synode provincial de Bavière tenu à Mühldorf en 1553 le recommanda aux prêtres ayant charge d'âmes.

4) *Auff die Frag, ob die hailig biblisch Schrift könne und mög zu schaden der Menschen gebraucht werden*, Augsbourg, 1550, sur l'interprétation de la Bible chez les Pères de l'Église, en réponse aux protestants.

5) *Christenliche unterweisung an die Widertauffer von dem Tauff der jungen Kindlein. Und von der Geistlichen und weltlichen Oberkait, an die Widertauffer*, Ingolstadt, 1550, sur le baptême des enfants.

6) *Von dem Ayd Schwören. Auch von der Widertauffer Marter, und wo her entspring, das sie also fröhlich und getröst die peyn des tods leiden. Und von der Gemeinschaft der Widertauffer*, Ingolstadt, 1550, sur la licéité du serment. Fabri explique comme œuvre du diable la joyeuse confiance avec laquelle les anabaptistes condamnés acceptent les tortures et la mort.

7) *Von Ankunfft und herkommen der römischen Bischöff von Petro bis auf Julium den Dritten*, Augsbourg, 1550 : la succession des papes et des empereurs romains correspond à l'ordonnance et à la providence de Dieu.

8) *Ain christenlicher, rainer Catechismus* (Augsbourg, 1551;



Dillingen, 1558, 1563; Mayence, 1881, voir *infra*). Fabri édita ce catéchisme sans nom d'auteur et en essayant d'éviter les attaques contre la Réforme. Pour la division et l'explication il s'inspirait du catéchisme de Jean Dietenberger; il ajoute, dès la 2^e édition, des extraits du petit catéchisme de Canisius. Contre ce catéchisme, Wolfgang Musculus (Mäusslin), ancien prédicant d'Augsbourg, alors à Berne, lança en 1551 une réplique acerbe.

9) *Ein sehr schön, lustig Gespräch eines evangelischen Bruders mit ein alten Papisten von der neuen evangelischen Lehr*, s 1, 1551. Dialogue sur les points controversés entre les confessions et sur le concile; populaire, vivant, non sans duretés.

10) *Ein sehr schöner Bericht und christenlicher Grundt von Haltung des Conciliums*, Dillingen, 1551. A l'occasion de la réouverture à Trente, le 1^{er} mai 1551, Fabri présente ses vues sur la tâche et les perspectives du concile. Celui-ci restaurera la pureté de la doctrine, du culte et de la vie chrétienne, mais il ne pourra pas ramener les luthériens à l'Église. Dans la question des relations juridiques entre le pape et le concile, Fabri défend la suprématie du pape.

11) *Quod Petrus Romae fuerit, et ibidem primus episcopatum gesserit atque ibidem sub Nerone martyrium passus fuerit*, Dillingen, 1552 (?), contre Flacius Illyricus.

12) *Der recht Weg. Welche Weg oder Strass der glaubig wandeln oder gehn soll, das er komme zu der ewigen rug und frieden*, Dillingen, 1553 (1554, 1556, 1557, 1566; trad. latine par T. Bredenbach, *Via regia quo itinere fidelis debeat ambulare ut ad sempiternam requiem et pacem perveniat*, Cologne, 1563). Cet ouvrage fait ressortir les conséquences de l'enseignement protestant sur la justification. L'Église catholique, bien qu'elle ne soit pas exempte de défauts, a sur les novateurs l'avantage de la vraie doctrine, sur la pureté de laquelle veille le Saint-Esprit. La « voie droite » est exposée d'après l'enseignement des Pères de l'Église.

13) *Was die Evangelisch Mess sey. Grundtliche und Christenliche Anzaigung aus der hailigen Geschrift, und aus den alten hailigen Kirchenlerern*, Dillingen, 1555 (trad. latine de L. Surlus, *De missa evangelica...*, Cologne, 1556; trad. française, Paris, 1563). C'est l'ouvrage de Fabri le plus souvent réédité et traduit, et le plus précieux. En 1564, les évêques recommandèrent au clergé bavarois de s'en inspirer. En cinq parties, Fabri traite de l'essence de la messe, de sa destination comme sacrifice, de la communion sous une seule espèce, des cérémonies, des objections des novateurs.

14) *Christenliche, Catholische Unterricht, wie sich die Pfarrer, Seelsorger und Prediger im Saltzburger Bistumb und Provinz in iren Predigen zu nderichtung des Christlichen volcks halten... sollen*, Dillingen, 1556. Cette instruction indique comment enseigner au peuple les vérités de la foi et le protéger contre l'influence des sectaires; elle fut composée à la demande de l'archevêque de Salzbourg, Ernest de Bavière, et avant sa publication présentée à divers théologiens (dont Pierre Canisius) et corrigée d'après leurs conseils.

15) *Eine ernstliche Christliche Ermanung an das Edel Bayerland wider das Lasterbuch, so ein Sectmaister haimlich on ein namen listiger weiss im Fürstentumb Bayern hin und her ausgebraut hat*, Dillingen, 1557 et 1558. Vigoureuse attaque d'un livre « scandaleux », anonyme, répandu en Bavière. Le gouvernement bavarois est prié de s'opposer fermement à tous les mouvements de la Réforme. La concession du calice aux laïques est vivement condamnée.

16) *Johel der Prophet, Christenlich und trewlich zu besserung der glaubigen aussgelegt und geprediget*, Dillingen, 1557 (trad. latine par T. Bredenbach, Louvain, 1563; Paris, 1578; Anvers, 1582, 1589). Explication du prophète Joël, qui donne occasion d'insister sur la pénitence et sur les relations entre catholiques et protestants.

Fabri mourut à Augsbourg; le 27 février 1558, épuisé par le travail et la lutte; il fut enterré dans l'église des dominicains. Son inscription funéraire le proclame « cathedrales ecclesiae Augustanae concinator catholicus et famosus ».

Réédition du *Catechismus* de Jean Fabri par E. Moufang,

Katholische Katechismen des 16. Jahrhunderts in deutscher Sprache, Mayence, 1881, p. 415-464.

F. A. Veith, *Bibliotheca augustana*, t. 1, Augsbourg, 1785, p. 62-73. — A.-M.-P. Ingold, *Notice sur l'église et le couvent des dominicains de Colmar*, Colmar, 1894. — N. Paulus, *Die deutschen Dominikaner im Kampfe gegen Luther (1518-1563)*, Fribourg-en-Brigau, 1903, p. 232-266; ce chapitre parut d'abord dans *Der Katholik*, t. 72, 1892, I, p. 17-35, 108-127, et t. 73, 1893, II, p. 221-223. — F. Roth, *Augsburgs Reformationsgeschichte*, t. 4, Munich, 1911, *passim*, spécialement p. 245-246, 300-303, 316-317, 394-395. — R. Coulon, art. *Fabri*, DTC, t. 5, 1913, col. 2055-2060. — P. Polman, *L'élément historique dans la controverse religieuse au XVI^e siècle*, Gembloux, 1932. — K. Schottenloher, *Bibliographie zur deutschen Geschichte im Zeitalter der Glaubensspaltung 1517-1585*, t. 1, Leipzig, 1933, n. 5920-5925. — P. Siemer, *Geschichte des Dominikanerklosters Sankt Magdalena in Augsbourg*, Leipzig, 1936. — A. Duval, art. *Fabri*, dans *Catholicisme*, t. 4, 1956, col. 1041. — LTK, t. 3, 1959, col. 1334.

Friedrich ZOEPLF.

4. **FABRI (WENDELIN)**, dominicain, vers 1465-après 1533. — Wendelin Fabri entra dans l'ordre dominicain à Pforzheim (Bade) et compléta ses études théologiques, probablement à Pérouse (Italie), en 1492. De 1503 à 1509, il enseigne la théologie au couvent de Pforzheim. Le 3 août 1509, il devint aumônier des dominicains observantes de Zoffingen à Constance. Son ministère dans ce couvent célèbre dura 18 ans et affermit la réforme introduite une dizaine d'années plus tôt. A partir de 1510, il fut autorisé à enseigner la théologie aux jeunes clercs du diocèse de Constance et obtint en 1512 le titre de maître en théologie; il assista même comme examinateur à la promotion théologique extraordinaire du dominicain Wendelin Oswald, qui eut lieu à Zurich en 1518. Durant l'hiver 1511-1512, il est à Rome pour obtenir la concession d'une indulgence au profit de la cathédrale de Constance et, deux ans plus tard, il en prêcha une autre à travers le Wurtemberg. Au mois de mai 1512, il fit, au nom de l'évêque, la visite canonique du couvent de Sainte-Catherine à Saint-Gall (Suisse). Ayant reçu du magistrat devenu protestant la défense de prêcher et ayant participé à la condamnation ecclésiastique du prêtre apostat Jean Heuglin, Wendelin Fabri dut quitter Constance le 14 mai 1527. Pendant une année, il resta à Meersburg, puis il accepta la chapellenie d'Allerheiligen au Gehrenberg, près de Markdorf (Bade), qui lui fut confirmée en 1533 pour toute la vie. La date de sa mort n'est pas connue.

W. Fabri a rédigé en dialecte alémanique plusieurs traités spirituels sur la base de sermons prononcés au couvent de Zoffingen (1510-1518). Ils ont été copiés par des dominicains de Saint-Gall (1521-1522) et sont conservés dans le ms 990 de la Stiftsbibliothek de Saint-Gall. On y peut distinguer deux traités eucharistiques, cinq sur la vie des moniales et deux sur des textes liturgiques.

1) *Le Von dem hailgesten... sacrement des fronlichnams* (p. 3-70), composé vers 1510-1511, recommande la vénération de la sainte eucharistie et la communion fréquente, en insistant sur l'institution du sacrement par le Christ et sur l'union avec le corps mystique du Christ. — 2) *Le Von den fruchten der mess* (p. 83-200) explique d'abord sept raisons principales de la participation à la sainte messe, puis discute longuement 180 fruits de la messe, en employant le procédé emblématique qui n'était pas rare dans la prédication de l'époque. — 3) *Le traité Villicatorius* (p. 201-314), rédigé vers 1517, compare

la vie d'une moniale aux travaux que le fermier (« villicus », *Luc* 16, 1) exécute en hiver et au printemps, et montre comment les commandements de Dieu et les observances de l'ordre religieux libèrent toutes ses capacités au service du bien.

Dans un « livre », intitulé *Prudentia simplex religiosorum* (p. 316-533), W. Fabri a réuni les quatre traités suivants dont la matière, pour une grande partie, est empruntée au célèbre *Rosetum exercitiorum spiritualium* (tituli 1-4, 12-13, 23) de Jean Mauburnus (Mombaer). Les sermons qui sont à l'origine de ce livre ont été prononcés en 1518 : — 4) *L'Ordinarius vitae religiosae* (p. 317-385) expose quelle doit être l'orientation fondamentale de la vie vers Dieu et l'attitude juste envers les créatures et envers soi-même. — 5) *L'Exercitiorum religiosorum* (p. 385-449) décrit les différentes occupations des moniales et indique quelques moyens propres à assurer le progrès spirituel, par exemple, l'amour de la cellule et du silence. — 6) *Le Diurnale exercitiorum* (p. 450-496) commente les occupations journalières d'une moniale (office choral, lecture, étude, méditation, travail manuel, repas). — 7) *Le Nocturnale exercitiorum* (p. 497-533) traite de l'examen de conscience, du sommeil, des songes et de quelques tentations.

8) Les *Collationes über die siben O vor winacht* (p. 534-589) donnent une explication christologique des antennes des vêpres du 17 au 23 décembre et une préparation spirituelle pour la fête de Noël. — 9) *Le Von den fünf girsti brot der gaistlichen und der ingeschlossnen* (p. 70-75) traite de la mortification à pratiquer par les moniales, à la lumière de *Jean* 6, 9 (dimanche de *Laetare*).

Ces traités semblent n'avoir eu qu'une influence régionale, mais ils témoignent de la vie spirituelle et religieuse d'une communauté de l'observance dominicaine allemande immédiatement avant les attaques des réformateurs contre la vie monastique.

K. J. Höpfl, *Der Zoffinger Spiritual Wendelin Fabri O. P. aus Pforzheim und seine geistlichen Schriften*, Fribourg-en-Brigau, 1951.

Karl Höpfl.

FACCIN (DOMINIQUE), franciscain italien, 1865-1936. — Dominique Faccin naquit à Bieno, diocèse de Trente, le 20 mars 1865; entré en religion le 1^{er} avril 1880, il fut ordonné prêtre le 21 septembre 1887; durant dix-sept ans, il assume la charge de lecteur en théologie successivement à Venise, à l'*Antonianum* de Rome et à Vienne en Autriche; en 1904, il fut nommé ministre provincial de Venise et, de 1911 à 1915, commissaire général de la province d'Albanie; il se retira ensuite dans sa province et mourut à Venise au couvent de Saint-Michel le 20 juillet 1936. De ses écrits de fervent bonaventurien nous retiendrons : 1^o *Florilegio spirituale francescano, compilato e disposto in forma di diario per ogni giorno dell'anno*, Quaracchi, 1897; 2^o *Exercitia spiritualia duce ac magistro Seraphico Doctore divo Bonaventura*, Vicence, 1932. Le premier assigne à chaque jour une maxime à méditer et un exemple à imiter; exemples et maximes empruntés à l'ordre franciscain; le lecteur ne sort pas de l'ascèse et l'âme est livrée à une oraison pénétrée de recueillement, mais encore rationnelle en son fond. Le second est divisé d'après les voies purgative, illuminative et unitive, et distribué en huit journées suivant les exigences ordinaires des retraites; le tout constitue un précis de théologie ascétique et mystique bonaven-

turienne, que des prédicateurs peuvent avec profit consulter.

On peut signaler enfin deux opuscules de piété : *Lilium puritatis* et *Andiamo a Maria*, publiés à Vicence en 1923 et 1926. Dominique Faccin a laissé, inédit, un *Florilegio spirituale per le religiose*.

Acta Ordinis Fratrum Minorum, t. 55, 1936, p. 270-271. — *Bollettino dell'Alma Provincia Veneta di San Francesco dei Frati Minori*, t. 8, 1936, p. 34-36. — *Antonianum*, t. 12, 1937, p. 96-97.

JULIEN-EYMARD D'ANGERS.

FACE (DÉVOTION A LA SAINTE FACE). — 1. *Légendes*. — 2. *Révélation de la Face de Yahvé*. — 3. *Les spirituels*. — 4. *Perspectives*.

De toutes les dévotions, lesquelles consistent, on le sait, à se vouer totalement à Dieu par la médiation de la sainte Humanité du Christ, de ses sacrements ou de ses ministres, la dévotion à la sainte Face est la plus noble. Elle a suscité en l'âme religieuse trois comportements : 1. L'affabulation, la pensée mythique, gémissement de la créature essayant d'exprimer et de satisfaire dans les jeux de l'imagination ses aspirations profondes; 2. La foi ou adhésion de l'esprit à la Vérité divine, révélée aux hommes dans un dépouillement et une simplicité toute divine; 3. Dans l'entre-deux, les effusions des spirituels, forts d'une certaine expérience, utilisant parfois le mythe comme moyen d'expression, mais toujours le surmontant. Il est urgent de ne pas mêler ces trois registres, aussi distincts que continus, et de ne pas noyer dans la puérité des légendes et des mythes la dévotion à la sainte Face. Explorons d'abord le bas-niveau, le sous-sol religieux, on veut dire les légendes.

1. **Les légendes**. — Les grecs honoraient des images venues du ciel. Les chrétiens honorèrent des images acheiropoïètes (non faites de main d'homme). Les plus fameuses furent celle d'Abgar et celle de Véronique.

La légende d'Abgar, que relatent les *Actes* syriaques de *Thaddée* (3^e siècle; cf Eusèbe, *Histoire ecclésiastique* 1, 13, PG 20, 120-129), a pour intention d'accréditer la haute antiquité de l'Église d'Édesse. Elle confond avec Abgar IX, qui régna de 179 à 216 et qui fut le premier roi chrétien d'Édesse, Abgar le Noir, contemporain de Jésus. Le roi est malade; il fait appel au grand thaumaturge; des lettres s'échangent; Jésus promet l'envoi d'un disciple qui guérira le roi; Thaddée accomplira le prodige. Il n'est pas encore question dans ce récit d'image miraculeuse; elle apparaît dans une nouvelle recension des *Actes de Thaddée*: la *Doctrine d'Addai*. L'état dernier de la légende montre l'envoyé d'Abgar auprès de Jésus s'efforcer de peindre les traits du Sauveur, mais impuissant et dépassé par son modèle; Jésus alors applique la toile à son visage et la rend portant l'empreinte de sa Face. Ce qui est indubitable est que l'Église d'Édesse entourait d'une profonde vénération une image tenue pour miraculeuse; elle protégeait la ville et servait de palladium. En 944, le général byzantin Curcuas s'empare d'Édesse; la relique est envoyée à Byzance et déposée dans la chapelle du Boucoléon. On l'appelle *μανδύλιον* (de l'arabe *mandil* ou *mindil*). Le mandylion présentait la Face glorieuse du Christ; l'Occident en prenait des copies; après les croisades, des églises comme Saint-Sylvestre *in capite* à Rome ou la cathédrale de Gênes prétendaient en avoir pris possession.

La légende de Véronique a un point de départ différent. Selon l'état le plus ancien de la tradition (3^e-4^e siècles), l'hémorroïsse qui fut guérie en touchant la robe du Sauveur était de Panéas, c'est-à-dire de Césarée de Philppes. On y montrait sa maison, devant laquelle elle avait fait ériger en témoignage de gratitude un groupe de bronze représentant une femme à genoux aux pieds de Jésus qui lui tendait la main; l'herbe qui croissait autour du piédestal avait une vertu curative; ce monument fut abattu sous Julien l'Apostat. Les auteurs byzantins du 5^e et du 6^e siècle donnent à cette femme le nom de Bérénice et de Véronique, qu'ils tiraient probablement des *Actes de Pilate* (4^e siècle), où l'on voit l'hémorroïsse, nommée Βερονικη, Βερονικη, *Veronica*, se présenter avec le paralytique, l'aveugle-né et le lépreux, au tribunal de Pilate à Jérusalem pour témoigner en faveur du Christ et contre-balancer les charges calomnieuses de ses ennemis. Les auteurs apocryphes ne s'en tinrent pas là. Sur ce fond poussé, au 7^e siècle, une légende nouvelle, où Véronique devient un instrument de la justice divine dans la punition de Pilate. D'après le récit intitulé *Mors Pilati*, Tibère atteint de la lèpre dépêche en Palestine un de ses familiers, Volusianus, pour amener à Rome le thaumaturge dont la seule parole guérit. Pilate est terrifié de cette requête impériale, lui qui fit mourir ce Jésus mandé par l'empereur. Le messager rencontre Véronique; celle-ci possède le portrait du Sauveur; elle avait constaté l'incapacité des peintres à rendre le visage que nul artiste ne peut reproduire; mais un jour elle rencontra Jésus, lequel lui demanda une pièce d'étoffe, la posa sur son visage et la lui rendit empreinte de son image. Véronique suit Volusianus à Rome et l'image qu'elle possède guérit Tibère. Négligeons la *Vindicta Salvatoris*, composée vers l'an 700, où le même thème général se retrouve, quoique amplifié.

La Face imprimée sur le voile de Véronique était, comme il convenait à la mystique orientale, une face glorieuse. Mais, à partir des 11^e et 12^e siècles, l'Occident devint si attentif au Christ souffrant qu'il fit progressivement de la légendaire Véronique une actrice de premier plan dans le drame de la passion. Tout d'abord, le suaire vénéré à Rome est tenu pour avoir été celui du Christ, quand il essuyait la sueur de l'agonie tombant à terre comme des gouttes de sang; c'est l'opinion de Pierre Diacre († vers 1140) et de Pierre Mallius († vers 1160). Les chansons de geste, ainsi la *Destruction de Jérusalem* (vers 1180), rapportent un épisode plus dramatique. Véronique, devenue lépreuse, n'ose s'approcher de la croix sur laquelle est cloué Jésus; mais Marie saisit la guimpe de Véronique, l'applique sur le visage de son Fils et la Face du Crucifié reste imprimée sur la toile; s'ensuit la guérison de Véronique. Le *Roman de l'Estoire du Graal* de Robert de Boron (entre 1185 et 1215) traite de la guérison de l'empereur romain Vespasien. L'hémorroïsse, nommée ici Verrine, se trouve sur le chemin du calvaire avec un *sidoine*; les juifs le lui arrachent; Jésus s'en essuie la Face; le prodige a lieu; Verrine vient à Rome où son voile se trouve encore : « On l'appelle la véronique qu'on tient à Rome en grand relique »; le nom de Véronique est donc passé de la femme devenue Verrine au voile lui-même. Dans la *Bible en français* (vers 1300) de Roger d'Argenteuil la légende s'affine : c'est par compassion que Véronique sur le chemin du calvaire offre à Jésus son couvre-chef. Le sommaire des pérégrinations et indulgences de Terre sainte, qui se trouve en

tête de la relation de Jacques de Vérone (1335), place entre Sainte-Anne et la piscine probatique « le lieu où le Christ donna la véronique, c'est-à-dire sa Face qui est maintenant à Rome ». Il serait aisé de considérer la légendaire Véronique telle que les chemins de croix la représentent. Examinons le premier « pèlerinage spirituel » connu, conservé dans un manuscrit du couvent des Frères mineurs de Saint-Trond et qui date de la première moitié du 15^e siècle (éd. A. Van den Wijngaert, OGE, t. 2, 1928, p. 10-41). On y voit Jésus demander une toile pour essuyer lui-même sa sueur et rendre à Véronique la perle précieuse qu'est la toile empreinte de sa Face. La légende atteindra tardivement son point extrême quand Véronique en viendra, avec un audacieux amour, à essuyer elle-même la Face de Jésus.

Sur les images acheiropoïètes, et notamment la légende de Véronique, l'ouvrage décisif, qu'on ne cesse d'exploiter et qui offre la plupart des témoignages ici allégués reste celui d'Ernst von Dobschütz, *Christusbilder. Untersuchungen zur christlichen Legende*, TU 18, Leipzig, 1899. — Consulter : A. Grabar, *Le Mandylion dans l'art orthodoxe*, Prague, 1931 (un seul exemplaire à Paris, à la bibliothèque byzantine, 4 rue de Lille). — P. Perdrizet, *De la Véronique et de sainte Véronique*, dans *Seminarium Kondakovianum*, t. 5, Prague, Institut Kondakov, 1932, p. 1-15. — Solange Corbin de Mangoux, *Les offices de la Sainte Face*, dans *Bulletin des études portugaises et de l'Institut français au Portugal*, t. 11, 1947, p. 1-65. — A. Pietro Frutaz, *Veronica*, dans *Enciclopedia cattolica*, t. 12, 1954, col. 1299-1303. — S. Pedica, *Il Volto santo nei documenti della Chiesa*, Turin, 1960, p. 158-183 (Veronica); p. 184-196 (Il Santo Volto de Lucques).

Sur Lucques, voir aussi G. Barsotti, *Per la storia del Volto Santo*, Lucques, 1932.

2. La révélation de la Face de Yahvé. — La Bible tout entière parle de la Face de Yahvé. Il est courant d'affirmer que la *face* (pânim), et tout aussi bien le *nom*, répond chez les hébreux à ce que nous entendons par le mot *personne*. Ces équivalences sont dangereuses; à tout le moins ce sont des simplifications. La Face de Yahvé, c'est Dieu même envisagé comme source de lumière et dans la communication qu'il en fait; c'est sa présence rayonnante, sa beauté radieuse; c'est le regard qu'il porte sur ses créatures et qui suscite en retour leur regard, quand précisément il tourne vers elles sa Face; car il la détourne avec colère de qui le méprise. Ah! puisse-t-il porter les yeux sur nous, « lever sa Face et apporter la paix » (*Nombres* 6, 26)! « Fais luire ta Face, s'écrie le Juste, et nous serons sauvés » (*Ps.* 80, 4, 8, 20); nous pourrions voir la Face de Yahvé, le servir, lui rendre un culte, nous présenter au sanctuaire où il habite, au temple où la Face du Dieu unique emporte le rejet des idoles et de toute représentation figurée de la divinité. « Quand viendrai-je et verrai-je la Face de Dieu » (*Ps.* 42, 3)? Mais il serait vain que Dieu fût tourné vers nous si trop d'obstacles entre lui et nous faisaient écran. L'impie accuse Dieu en son cœur : « Dieu oublie. Il voile sa Face. Il ne regarde jamais » (*Ps.* 10, 11)! Le Juste, lui, espère : « Jusques à quand, Yahvé, m'oublieras-tu? Jusqu'à la fin? Jusques à quand voiles-tu ta Face de moi » (*Ps.* 13, 2)? « Voile ta Face de mes péchés » (*Ps.* 51, 11).

Sans doute les hébreux savaient-ils qu'on ne peut voir la Face de Yahvé sans en mourir; dans la lumière du buisson ardent, « Moïse se voila la face dans la crainte que son regard ne se fixât sur Dieu » (*Ex.* 3, 6); ici-bas on ne voit Dieu que « de dos » (*Ex.* 33, 23). Autant que les hébreux, les chrétiens professent la

transcendance de la lumière divine; mais ils attendent le jour où, reflétant sur un visage sans voile la gloire du Seigneur, transformés de clarté en clarté à la ressemblance du Fils unique, ils verront Dieu face à face. En quelle mesure ont-ils ressenti qu'ils n'étaient voués à la Face de Dieu que par la médiation du Verbe incarné, par l'entremise du Fils unique, image du Père, devenu pour eux dans la chair « Face du Père », il faut maintenant l'examiner.

P. Dhorme, *L'emploi métaphorique des noms de parties du corps en hébreu et en accadien*. 3. *Le visage*, dans *Revue biblique*, t. 30, 1921, p. 374-399; tiré à part, Paris, 1923. — F. Nötscher, « *Das Angesicht Gottes schauen* » nach biblischer und babylonischer Auffassung, Wurtzbourg, 1924.

3. Les spirituels. — 1° LE MOYEN ÂGE. —

1) *La notion.* — Le moyen âge avait appris de Varron (*De lingua latina* 6, 78) que le mot *facies* a pour origine *facere*; il apprend de saint Isidore (*Etymologiae* 11, 1, PL 82, 401; *De differentiis* 2, 17, PL 83, 78) que, si *facies* désigne ce par quoi toute personne est reconnue en ce qu'elle a de plus naturel et de plus stable, *vultus*, en revanche, est l'expression changeante des mouvements volontaires et des affections de l'âme, au point qu'on nommera *vultuosi* ceux dont le visage est mobile. Il ne semble pas que les médiévaux aient été très sensibles à la profondeur de la face, à l'intériorité du regard. Regarder, de fait, ne se réduit pas à voir, à se laisser impressionner par la lumière, les couleurs et les ombres. Regarder, c'est émettre en engageant en quelque mesure le fond de l'âme. On est *vis-à-vis* des objets ou des choses; mais dans la *face à face* le regard naît d'une certaine présence à soi et se porte sans médiation en une autre présence. Il faut louer les médiévaux, lorsqu'ils dressaient la liste des significations prises par le mot *facies* dans l'Écriture ou chez leurs devanciers, de n'avoir pas négligé l'affinité de la Face et de la présence.

Raban Maur, *Allegoriae*, PL 112, 920. — Garnier de Saint-Victor, *Gregorianum*, PL 193, 184. — Alain de Lille, *Sententiae*, PL 210, 236; *Distinctiones*, PL 210, 784. — Innocent III, *In septem psalmos poenitentiales*, PL 217, 1031. — Voir aussi S. Albert le Grand, *Summa theologiae*, p. 1, tract. 3, q. 13, m. 4.

Voudrait-on ici une métaphysique? Saint Thomas d'Aquin en offrirait les premiers traits. Commentant le psaume 27 (26), il considère la Face divine comme l'exemplaire selon lequel l'âme est créée image de Dieu et qui la fascine; car elle ne peut trouver sa perfection comme image sinon par union intime à son divin modèle :

Imago non perficitur nisi pertingat ad exemplar ad quod est facta : unde dicit *Exquisivit te facies mea*. *Facies hominis interior est in qua visus est interior, id est anima sive mens rationalis, et haec, scilicet facies mea, quae est facta ad imaginem tuam, exquisivit te. Unde non potest reformari et perfici nisi jungatur tibi, Domine (In psalmos Davidis expositio, ps. 26, 8).*

2) *Les auteurs.* — En dépit des intrusions croissantes de Véronique, on ne peut dire que le moyen âge ait été très dévot à la sainte Face; on ne rencontre que de rares témoins de la dévotion. Dans le verset : « Jusques à quand, Yahvé, me vas-tu cacher ta Face » (*Ps.* 13, 2), les commentateurs entendent tous, à la suite de Cassiodore († vers 570), un appel à la venue du Verbe incarné, lequel est Face du Père. Relevons que saint Bruno † 1101 (PL 152, 682-683) et Aimon d'Hirschau † 1107

(PL 131, 206) appuient la doctrine du Christ Face du Père sur la parole de Jésus à Philippe : « Qui m'a vu a vu le Père » (*Jean* 14, 9). Des *Méditations* 7 et 8 (PL 180, 227-232) que Guillaume de Saint-Thierry † 1148 consacre à la Face de Dieu et à la face de l'homme, la seconde seule comporte quelques allusions incisives au visage douloureux du Sauveur.

Dans son commentaire sur les Psaumes (1144-1145), Gerhoh de Reichersberg † 1169 parle du Seigneur imprimant sa Face comme un sceau royal sur notre face, se mirant en notre esprit, vrai miroir quand il est pur, appliquant son visage vivant à notre visage mort pour qu'il revive (PL 193, 1200). C'est encore de Gerhoh qu'est cette admirable prière :

Filius tuus, o Deus Pater, est facies tua. Hanc faciem tuam illustra super me, servum tuum, et super alium quemlibet servum tuum. Tu es quasi aurea substantia et Filius tuus, cum sit splendor gloriae et figura substantiae tuae tanquam regalis aut pontificalis imago in auro purissimo, exhibet se ipsum pro incorruptibili sigillo, cuiuslibet servo suo sibi confirmando se imprimens. Tuque, Pater, hoc ipsum sigillationis opus per ipsum et cum ipso et in ipso perficis in servis tuis eidem Filio configurandis (PL 193, 1306-1307).

Joignons à ceci un beau commentaire de Wolbéron † 1167 sur 2 *Cor.* 3, 18 (PL 195, 1116-1117), une effusion de sainte Gertrude le jour où l'on vénère à Rome la sainte Face (*Le héraut de l'amour divin*, liv. 4, ch. 7); c'est tout notre florilège.

2° DU 14^e AU 17^e SIÈCLE. — Si les *rythmi*, offices et messes en l'honneur de la sainte Face apparaissent de bonne heure et forment un ensemble appréciable (cf S. Pedica, *op. cit.*, p. 133-141, et *passim*), on ne peut en dire autant des écrits spirituels. En Espagne, Jaen, qui est le centre le plus ancien et le plus important de la dévotion, semble n'avoir exercé aucune influence sur la littérature mystique. En France, la seule image miraculeuse qui ait quelque notoriété est celle de la cathédrale de Laon; elle se trouvait, dès 1249, chez les cisterciennes de Montreuil-en-Thiérache et nous vaut un livret écrit par un confesseur des dames de Montreuil (G. Herbelot, *Les rayons éclatants du Soleil de Justice*, Reims, 1644).

En ce qui regarde l'Allemagne du sud, la *Vie des sœurs de Töss*, écrite par Elsbeth Stigel, nous apprend qu'à Töss, à l'entrée de la salle capitulaire, était suspendue une représentation de la sainte Face et inscrite auprès d'elle une hymne *Salve summe deitatis*, qu'on n'a pu encore identifier (cf F. Vetter, *Das Leben der Schwestern zu Töss*, coll. Deutsche Texte des Mittelalters 6, Berlin, 1906, p. 46).

Des sanctuaires passons aux confréries. Dès 1382, une ordonnance de Charles VI autorise les marchands de toile à fonder une confrérie en l'honneur de sainte Venise (Véronique) en l'église paroissiale de Saint-Eustache à Paris. Mais c'est pour la *Confrairie de la sacrée Véronique* fondée à Nantes en 1413 par Jean V, duc de Bretagne, que le frère prêcheur Antonin Thomas écrit : *La dévotion à la sainte Véronique ou la réparation des ignominies et des outrages faits à la sacrée Face de notre Seigneur Jésus-Christ, représentée dans le voile de Sainte Bérénice*, Paris, L. Guérin, 1694 (2^e éd., Tours, 1889). Antonin Thomas ne sépare pas dans sa dévotion la Face et le Nom; il écrira bientôt : *La dévotion aux très saints noms de Dieu et de Jésus pour la réparation et l'extirpation des jurements et des blasphèmes*, Rennes, 1696; il a le sentiment d'être le premier à traiter du culte de la sainte Face. Il faudrait pour en décider avoir lu l'ouvrage de C. Pora : *L'origine de la confrairie*

de la *Ste Face* (Douai, Serrurier, 1681), ainsi qu'un livre plus ancien, au titre émouvant, dont le contenu nous échappe aussi : *O Face de mon Sauveur, qui vous a ainsi navrée* (Liège, Ouverk, 1638).

3° LE 19^e SIÈCLE. — Après la tempête révolutionnaire, le culte de la sainte Face refleurit dans la première moitié du 19^e siècle; l'occasion en est la lutte menée par l'Église contre la profanation du dimanche et contre le blasphème. Cette lutte a trois moments : les démarches de Pierre-Louis Parisis † 1866, évêque de Langres, l'apparition de la Salette, enfin les révélations privées dont une carmélite de Tours, Marie de Saint-Pierre (1816-1848), eut la faveur. A la fin d'une mission prêchée en janvier 1847 à Saint-Martin de Lanoue, à Saint-Dizier, le prédicateur fit un sermon sur la sanctification du dimanche, et le curé de la paroisse, Pierre Marche, fut inspiré de fonder une association réparatrice; érigée le 18 juillet en confrérie par Mgr Parisis, l'*Association réparatrice des blasphèmes et de la violation du dimanche* reçut de Pie IX, le 30 juillet, le titre d'archiconfrérie. L'année précédente, le 19 septembre 1846, la Vierge était apparue sur la montagne de la Salette; deux petits dauphinois la voyaient en pleurs, se plaignant de la violation du dimanche et du blasphème, qui appesantissaient le bras de son Fils. Relevons que le message de la Salette est proprement religieux et ne s'entend bien qu'à la lecture des préceptes de la première Table. La profanation du dimanche est transgression du troisième précepte : « Souviens-toi du jour du Sabbat pour le sanctifier »; le blasphème est mépris du deuxième précepte qui condamne toute irrévérence : « Tu ne prononceras pas le Nom de Yahvé à faux ». Le repos sabbatique est loisir en vue de l'invocation du Nom divin; le Nom, à son tour, est manifestation de la Face de Dieu et la fait connaître. Et donc le combat mené par l'Église contre la violation du dimanche et le blasphème conduisait naturellement au premier précepte, à celui qui proclame le monothéisme d'Israël et condamne l'idolâtrie : « Il n'y aura pas pour toi d'autres dieux devant ma Face ». Or, Mgr Parisis refusait délibérément de promouvoir le culte réparateur de la sainte Face; la Vierge de la Salette y invitait peut-être en évoquant la Face irritée de son Fils; la carmélite de Tours, Marie de Saint-Pierre, qui, dès 1843, proclamait la nécessité de réparer la profanation du dimanche et les blasphèmes, se consacrait à partir de 1845 au culte réparateur de la sainte Face, dont Léon Dupont, le saint homme de Tours, se faisait le propagateur (sur le culte de la sainte Face à Tours et la bibliographie afférente, cf DS, t. 3, col. 1831-1833).

Non seulement Marie de Saint-Pierre eut le double culte du Nom et de la Face divine, le plus étrange est qu'elle fut étonnamment dévote à l'Enfant-Dieu; elle avait à sa disposition les ouvrages du 17^e siècle qui diffusèrent la ferveur mystique du carmel de Beaune; on la voit se nourrir de l'admirable *Vie de Sœur Marguerite du Saint-Sacrement* (1619-1648), composée par Denis Amelote; sur ses lèvres passe la trilogie : innocence, simplicité, pureté, qui lui vient de Bourgoigne. Bref, c'est chez la tourière du carmel de Tours que s'est faite pour la première fois la rencontre du culte de l'Enfant-Dieu et du culte de la sainte Face. Or, cette rencontre a une haute portée. Car l'enfance spirituelle, état de la créature adoptée par Dieu dans la lumière transcendante de la Dété, est faite d'attitudes qui toutes sont négatives : la simplicité est refus

d'avoir en vue autre chose que Dieu; l'amour pur est refus d'un amour mêlé de « propriété »; l'innocence est refus de toute nuisance volontaire, etc; or, le culte de la Face de Dieu mène à reprendre positivement, à un plan mystique, dans l'immanence de l'amour, les comportements mêmes de l'enfance.

Sainte Thérèse de Lisieux (1873-1897) peut venir; déjà sont en relation les deux pôles de sa spiritualité : dévotion à l'Enfant-Dieu et dévotion à la sainte Face. Sans doute, Thérèse fut-elle encouragée dans le culte de la sainte Face par les exhortations de sa sœur aînée et la méditation qu'elle faisait d'*Isaïe*, ch. 53. Mais le fait massif est qu'elle était agrégée avec les siens, dès l'âge de douze ans, à la confrérie réparatrice de Tours et qu'elle ne cessera de vivre dans le rayonnement de Marie de Saint-Pierre, dont elle portera sur elle jusqu'à la mort une photographie, voire même une mèche de cheveux. La 11^e strophe de la poésie « Vivre d'amour » (1895) évoque le culte réparateur de la sainte Face, tel que l'avait conçu Marie de Saint-Pierre. Au bas de la photographie de sa devancière, Thérèse inscrit ce qu'elle a lu dans la *Vie de M. Dupont* (à moins que ce ne soit dans le *Manuel de l'Archiconfrérie de la Sainte Face*, paru en 1886), la prière de saint Edme : « Que j'expire altéré de la soif ardente de voir la désirable Face de Notre-Seigneur Jésus-Christ ». Bref, c'est en fait à Marie de Saint-Pierre que Thérèse doit d'avoir été Thérèse de l'Enfant-Jésus et de la Sainte-Face; mais elle eut, peut-être mieux que personne, l'intuition vive des profondeurs de la Face divine : « Ta Face est ma seule Patrie ».

4. **Perspectives.** — La métaphore « Face de Dieu » ouvre un horizon à perte de vue, celui de la Lumière divine dans sa source et de la Beauté radieuse du Dieu infini. Songeant au mystère trinitaire, parlons avec préférence de la Face du Père et disons du Fils que, de cette Face paternelle, il est l'image parfaite (2 *Cor.* 4, 4; *Col.* 1, 15). A vrai dire, il n'est pas seulement image au titre de Fils connaturel à Celui qui l'engendre, mais comme Verbe portant ressemblance de ce qui est exprimé en lui et par lui. La fonction propre du Verbe est de manifester ce qui était tenu secret et caché. C'est aussi la fonction du nom, par où chaque réalité est désignée et comme mise au jour. Les hommes ne peuvent que balbutier à propos de Dieu; le Père des cieux est seul à se nommer parfaitement en engendrant un Verbe.

Or, nous introduire en sa vie éternelle et nous béatifier revient pour lui à nous livrer sa Face et son Nom. Des serviteurs de Dieu dans la Jérusalem céleste, saint Jean écrit : « Ils verront sa Face et son Nom sera sur leurs fronts » (*Apoc.* 22, 4). Faut-il s'étonner de voir le Verbe incarné, dans le premier moment de sa passion, nous mériter cette béatitude par sa Face obscurcie, par son Nom tourné en dérision. Quant à sa Face, les sanhédrins en couvrent d'un voile le regard, soit qu'il lui faille mériter que se déchire un jour le voile obscur de notre foi, soit qu'étant le Dieu dont les pécheurs ne supportent pas le regard, ils prennent sur lui leur aveuglement. Le voici au surplus heurté dans sa Face, brisé douloureusement par le geste déshonorant du soufflet qui est rejet de ce qui est vil et comme l'inverse de la caresse par où l'on prend possession des objets de grand prix. Enfin les pécheurs ayant la nausée de Dieu, répugnant au baiser du Seigneur, le Sauveur prend sur lui leur dégoût; sa Face est couverte de crachats. Mais ce n'est

pas assez. Le Verbe est le Nom de Dieu en qui et par qui toute créature est nommée. Le Verbe incarné, en sa passion, ne peut pas même redire le nom de ses bourreaux. « Prophétise, qui t'a frappé ? » La question reste sans réponse et se perd dans un silence douloureux.

Face douloureuse, Face glorieuse, quel comportement exigent de nous ces hautes réalités? Celui d'une parfaite imitation et conformité, comme le dit à l'envi Antonin Thomas. Car il faut ressembler pour voir, comme, à l'inverse, dans une sorte de mimétisme, il faut voir pour ressembler. Au baptisé, à l'enfant de Lumière, revient de fuir le pays de la dissemblance pour refléter l'univers divin, être le miroir de la Dèité. Mais, regarder est plus que voir; la Face de Dieu est déjà présence. C'est à l'âme intérieure surtout, entrée dans la voie des parfaits, qu'il revient de solliciter le regard miséricordieux et, en retour, quand Dieu lui partage sa Beauté, d'exercer le simple regard de la foi, l'oraison de simplicité.

La dévotion à la sainte Face a un grand avenir et survivra, quoiqu'en pensent des esprits candides. Elle pourrait être un point de jonction de l'Occident chrétien avec cet Orient avide de la Lumière du Thabor et qui appelle en lui cette Lumière par l'invocation du Nom divin.

S. Pedica, *Il Volto Santo*, Turin, 1960, a rassemblé les principaux documents liturgiques et ecclésiastiques sur le culte de la sainte Face : textes liturgiques anciens, décrets des congrégations romaines depuis Léon XIII (on retiendra surtout le bref *Ex more* du 1^{er} octobre 1885 concernant l'érection de l'archiconfrérie de la sainte Face de Tours), concession d'une messe propre (1910 et 1957), etc. L'auteur rapproche le culte de la sainte Face et du saint Suaire (p. 129-133, 197-220), la dévotion à la sainte Face et au Cœur de Jésus (p. 142-146).

Jean-Augustin ROBILLIARD.

FAILLON (ÉTIENNE-MICHEL), sulpicien, 1800-1870. — Né en 1800 à Tarascon, diocèse d'Aix-en-Provence, sulpicien en 1825, Étienne Faillon fut professeur de dogme aux séminaires de Lyon, puis de Paris, et directeur du noviciat à Issy (1837-1857). Après des épreuves de santé qui l'obligèrent à se retirer de l'enseignement, mais le rendirent disponible pour ses travaux personnels et pour le rôle de visiteur des maisons sulpiciennes d'Amérique, il fut nommé procureur général de sa société à Rome (1864-1867); il se retira définitivement au séminaire de Paris, où il mourut le 25 octobre 1870.

Il fut toujours un chercheur infatigable dans le domaine historique. Même si ses travaux conservent les défauts de l'hagiographie de son temps et ne soumettent pas tous les documents à une rigoureuse critique, ils demeurent d'une érudition impressionnante, en particulier sur les origines religieuses et civiles du Canada français, sur sainte Marthe et sainte Madeleine en Provence, pour ne parler que de ses œuvres imprimées.

É. Faillon a peu fourni d'ouvrages personnels de spiritualité, se contentant de faire revivre des personnages du 17^e siècle qu'il tirait d'un long oubli : D. Hurtevent (1827, resté inédit), Charles Démia (Lyon, 1829), Charles-Louis de Lantages (Lyon, 1830), Jean-Jacques Olier (2 vol., Paris, 1841; 4^e éd. bien supérieure, 3 vol., Paris, 1873), et les grandes figures canadiennes : Marie-Marguerite d'Youville (Montréal, 1852), Marguerite Bourgeoys (Paris, 1853), Jeanne Mance (Paris, 1854) et Jeanne Le Ber (Montréal, 1860).

Fervent disciple de J.-J. Olier, Faillon donna de

DICTIONNAIRE DE SPIRITUALITÉ — T. V

nouvelles éditions de ses traités; il édita pour la première fois *L'esprit d'un directeur des âmes* (Paris, 1831, 1834), petit recueil des maximes et exemples d'Olier sur la direction spirituelle. De la spiritualité olérienne, Faillon admirait particulièrement l'attention portée sur la Vierge Marie, et surtout la dévotion à la « vie intérieure » de Notre-Dame. Il tira des écrits inédits de J.-J. Olier tous les passages relatifs à la Vierge; les agença selon un plan personnel, les modifiant et ajustant à sa guise, pour composer *La vie intérieure de la très sainte Vierge, ouvrage recueilli des écrits de M. Olier* (2 vol., Rome, 1866); le travail rédactionnel et l'annotation érudite étaient considérables, systématisant et déformant ce qu'Olier avait écrit pour son seul directeur sous forme d'élévations ou de compte rendu d'oraison. Mais la piété naïve de Faillon le portait à exagérer les privilèges et le rôle de la Vierge. Bien qu'honoré de hautes approbations et muni de l'imprimatur du maître du Sacré-Palais, l'ouvrage suscita de fortes critiques. La mort ne laissa pas à l'auteur le temps d'amender son travail. H. Icard en donna une édition très allégée (Paris, 1875, 1880), beaucoup plus respectueuse des thèmes spirituels du 17^e siècle et sauvegardant les orientations et les « pratiques » qu'avait voulu propager Faillon : « former en soi l'intérieur de la sainte Vierge », c'est-à-dire demander et prendre les attitudes et sentiments que l'Esprit de Dieu lui inspira.

Cette dévotion à « l'intérieur de Marie » avait été la caractéristique de la spiritualité et de l'apostolat de Faillon; il l'exprimait en composant et diffusant des prières, en faisant peindre ou graver la représentation de ce « mystère ». Il l'avait transmise à la « Petite œuvre » fondée par lui en 1830, à Paris, communauté issue de l'association du catéchisme de persévérance de la paroisse Saint-Sulpice et consacrée à l'éducation religieuse et professionnelle des jeunes filles; c'est encore aujourd'hui le trait dominant de la spiritualité de cet institut, comme ce le fut pour la première directrice, Clémence Momper † 1863, dont Faillon écrivit la *Vie* (3 vol., Colmar, 1870-1872; cf *Directoire spirituel et coutumier de la congrégation Notre-Dame de Saint-Sulpice*, 2^e éd., Paris, 1953).

Plusieurs travaux d'É. Faillon sont restés inédits, en particulier une *Vie de saint Joseph composée d'après les vœux communiqués à M. Olier*, 1859, compilation où la piété a plus de part que la théologie et dont la substance ne vient pas de J.-J. Olier; *Matériaux pour un traité de la vocation*, recueil de témoignages patristiques et médiévaux; *Matériaux pour l'histoire de l'éducation des clercs*, assez large enquête historique dont la première « période » est rédigée; *Explication du Pontifical des ordinations*, fortement appuyée de textes de la tradition. Ces manuscrits se trouvent aux archives de la compagnie de Saint-Sulpice, Paris.

L. Bertrand, *Bibliothèque sulpicienne* (t. 2, Paris, 1900, p. 317-336), donne la bibliographie détaillée des ouvrages de Faillon et des études qui leur ont été consacrées.

(F. Gamon) *Vie de M. Faillon*, Paris, 1877. — (A. Desmaures) *M. Faillon p s s, sa vie et ses œuvres*, Montréal, 1879. — *Catholicisme*, t. 4, 1956, col. 1058-1059.

Irénée NOYE.

FALCONE (JOSEPH), Prêtre de la Mission, 1802-1866. — Né à Naples, le 4 juillet 1802, Joseph Falcone entre dans la congrégation de la Mission le 3 décembre 1816 et fait les vœux, le 13 avril 1821. Pendant de longues années, il fut appliqué au ministère des missions et à la direction des exercices des ordinands dans le

royaume de Naples. Forcé par la maladie d'abandonner son ministère actif, il se consacre à la composition d'opuscules de piété. Il mourut le 13 juin 1866.

La bibliographie de cet auteur n'a pas été faite; signalons parmi ses œuvres les plus répandues : 1° *Gesù dalla croce al cuor del mondano coll'aggiunta di altri esercizi di pietà et di un compendio della dottrina cristiana, di un sacerdote missionario... per uso delle sante missioni*, Naples, 1825; 6° éd., 1848. — 2° *Vita cristiana ovvero maniera di conservarsi nell'amicizia di Dio fino alla morte, per uso delle sante missioni*, Bari, 1842. Ce petit ouvrage contient les exercices de piété pour chaque jour, quelques méditations, des neuvaines pour les fêtes de la Vierge et un abrégé de la doctrine chrétienne. — 3° *Fascetto di varii fiori di esercizi di pietà*, Naples, 1844. — 4° *Raccolta di sacre indulgenze concesse dai Sommi Pontefici ed annesse a diverse orazioni ed opere pie con l'aggiunta di varie novene in onore di Maria e di altri Santi*, Naples, 1848. La seconde partie fut publiée sous le titre *Raccolta di sacre novene con indulgenze concesse dal Sommo Pontefice Pio IX, et atto eroico di carità verso le anime purganti*, 1856. Une traduction française parut à Paris avec approbation de l'évêque du Mans, *Recueil de neuvaines enrichies d'indulgences*, Paris, 1861. — 5° *Ristretto teorico-pratico della dottrina e vita cristiana*, Naples, s. d. — 6° *Svegliarino al peccatore*, Naples, s. d.

7° *Raccolta di sacre cerimonie per tutte le funzioni ordinarii et straordinarii dell'anno compilata da alcuni PP. della Congregazione della Missione*, Naples, 1850; traduction et mise à jour du *Manuel des cérémonies romaines qui s'observent dans les plus ordinaires offices divins... par quelques-uns des prêtres de la Congrégation de la Mission*, Paris, 1862. Composé à la demande de R. Alméras, successeur de saint Vincent de Paul (cf *Vie* manuscrite de R. Alméras, ch. 5), cet ouvrage connut de nombreuses éditions : Paris, 1670, 1679, 1691; Vannes, 1697; Paris, 1711, 2 vol.; Avignon, 1743, 2 vol. (revu par l'abbé de Cabanis); Montpellier, 1810; Lyon et Paris, 1846, 3 vol. Une traduction latine fut faite à Varsovie, *Manuale coereoniarum...*, 2 vol., par Joseph Maszterowski, Prêtre de la Mission (1722-1767); 2° éd., 1842.

Édouard Rossot, *Notices bibliographiques sur les écrivains de la Congrégation de la Mission*, Angoulême, 1878. — Archives de la Congrégation de la Mission, Paris.

André DODIN.

FALCONI DE BUSTAMANTE (JEAN), mercédaire, 1596-1638. — 1. *Vie*. — 2. *Œuvres*. — 3. *Doctrine spirituelle*. — 4. *Influence*.

1. *Vie*. — Jean Falconi naquit et fut baptisé le 7 avril 1596 à Fiiiana, dans la province d'Almería.

Son père, fonctionnaire royal, semble avoir destiné son fils au même métier et l'envoya à Grenade faire ses études (1602-1610), on ne sait dans quel établissement. Peu après son arrivée à Grenade, alors qu'il était âgé de six ans, un jésuite le prépara à la confession et à la communion. Sa vocation religieuse se développa très tôt; à quatorze ans, il sollicita de Pedro Medina, commandeur de l'ordre de la Merci à Grenade, son entrée chez les mercédaires, mais sans succès, probablement à cause de son jeune âge. L'année suivante, il s'établit à Madrid avec ses parents; son oncle maternel, Jérôme de Bustamante, était alors provincial de la Merci en Castille; il reçut son neveu dans l'ordre le 20 mars 1611, au couvent de los Remedios de Madrid.

Après son noviciat et ses vœux (14 avril 1612), Falconi suit à Burceña (Biscaye) les cours de philosophie de Matthieu de Villarroel † 1635, qui fut l'un de ses maîtres spirituels. On le retrouve au couvent de la

Vera Cruz en 1615, d'où il suit les cours de théologie de l'université de Salamanque pendant quatre ans (1615-1619). Nommé lecteur en théologie, mais pas encore prêtre, Falconi quitte Salamanque pour Ségovie, où il doit inaugurer son enseignement; il y reçoit le sacerdoce, et c'est de ce séjour d'une année à Ségovie que, au dire des témoins qui déposeront sur sa vie en 1640, datent à la fois sa seconde conversion et ses premiers écrits. Falconi enseignera encore à Valladolid, de nouveau à Ségovie, puis à Alcalá, la première chaire théologique de la province de Castille (1622-1625).

Il quitte définitivement l'enseignement en 1625 et est nommé au couvent madrilène de los Remedios; on le retrouve aux chapitres provinciaux de Tolède (1629) et de Guadalajara (1636). Dès son arrivée à Madrid, il a dû rencontrer Pierre de Urraca † 1657, la grande figure mercédaire d'Amérique du sud (cf DS, t. 4, col. 1198). Jusqu'à sa mort, Falconi resta attaché au couvent de Madrid et se consacra entièrement à l'apostolat spirituel de la confession et de la direction de conscience auprès des laïcs de la ville et de la cour et dans les monastères. Il mourut le 31 mai 1638, épuisé par ses austérités.

En 1640-1641, une foule de témoins vinrent déposer au procès d'information instruit en vue de la béatification de Falconi (*Informaciones de la vida... de... Juan Falconi...*, ms au couvent des mercédaires de Madrid); ce manuscrit demeure la meilleure source de renseignements sur Falconi. Quant au procès de béatification, il n'aboutit pas, malgré une tentative de reprise en 1725 (voir E. Gomez, *Juan Falconi...*, Madrid, 1956, p. 389-460).

2. **Œuvres**. — Presque toutes les œuvres de Falconi parurent après sa mort, et il est difficile de dater d'une manière précise leur rédaction; on peut cependant, avec E. Gomez (p. 148), les classer en trois séries : celles qui furent écrites probablement durant son enseignement (1619-1625) et qui ont un caractère à la fois théologique et spirituel; celles rédigées à Madrid (1625-1638) et qui traitent toutes de l'oraison et de la vie spirituelle; enfin les huit lettres qui nous restent, dont deux furent utilisées dans la querelle quiétiste.

1° **OUVRAGES THÉOLOGICO-SPIRITUELS**. — 1) Le *Tratado de las misericordias de Dios* est probablement le premier écrit de Falconi; il aurait été composé à Ségovie vers 1620 (Gomez, p. 191); on y trouve la même inspiration que dans le *Breve compendio de modos suaves y fuertes para andar el alma amorosamente importunando a Dios* de Pierre de Urraca, pas encore publié quand Falconi mourut; on peut penser que Falconi aura repris son travail à la suite de sa rencontre avec Urraca à Madrid (1625/1626). L'ouvrage est un chant à l'espérance et à la miséricorde de Dieu; il présente deux aspects intimement mêlés : l'un, autobiographique, qui transparait quand on sait que l'auteur vivait alors sa seconde conversion, et l'autre, proprement théologique, car le *Tratado* est solidement fondé sur la doctrine de saint Thomas (*Somme théologique*, 1^a q. 21 a. 4).

La régénération du pécheur par Dieu est l'objet central de l'ouvrage : « Par grâce, vous me donnez la grâce, car je ne puis faire des œuvres qui la méritent » (ch. 1). Il faut noter l'humble et confiante violence que le pécheur fait à Dieu, — attitude qui s'harmonise mal avec le quiétisme dont on accusera Falconi. Dieu accorde toujours sa grâce au pécheur repentant, ou encore « celui qui prie se sauve, celui qui ne prie pas se condamne » (cf *infra*, les *Cartillas*); thèses qui ont toujours été soutenues chez les théologiens mercédaires postérieurs.

Le *Tratado* semble avoir eu une influence directe sur Thyrsse de Molina (= Gabriel Téllez † 1648), qui connut Falconi à Ségovie et y composa son drame théologique sur la liberté et la grâce, *El condenado por desconfiado* (cf Gomez, p. 193-197). L'ouvrage de Falconi apparaît à la suite du *Pan nuestro*, édition de Madrid, 1661; peut-être figurait-il déjà dans l'édition de 1656, aujourd'hui perdue.

2) La *Vida de Dios incomprehensible y divina* est un traité sur Dieu et la sainte Trinité destiné au peuple qui, nous dit le prologue, « ne peut aimer ce qu'il ne connaît pas » et qui manque totalement d'ouvrages de ce genre en langue vulgaire. Comme livre de lecture spirituelle sur Dieu, c'est sans doute l'un des meilleurs en espagnol. Il suit de près la *Somme théologique* de saint Thomas (1^a q. 2-40). Son contenu, sa fin et sa forme se trouvent déjà en grande partie dans le *Libro de las grandezas del Nombre de Jesús* (Alcala, 1614) du mercéditaire Jean Gutiérrez de Estremera. Falconi adjoignit à la *Vida* un *Tratado para saber juntar partes en la oración leyendo en la vida de Dios en la de Cristo*, recueil de méditations destinées à découvrir dans le Christ incarné les perfections et attributs de Dieu.

E. Gomez pense pouvoir dater cet ouvrage des premières années d'enseignement théologique (1619-1622) de Falconi. Il aurait été imprimé d'abord à la suite de la première *Cartilla* (Barcelone, 1637).

3) *El Pan nuestro de cada día* est un traité de caractère théologique sur la communion quotidienne; destiné au grand public, cet ouvrage est, pour l'influence qu'il exerça, l'un des plus importants de Falconi. L'avertissement au lecteur assure qu'il ne s'agit pas de « mettre en lumière une doctrine personnelle », mais seulement de « rassembler ce que disent unanimement l'Écriture, les conciles, les saints et les docteurs, à savoir que les fidèles qui s'estiment sans péché mortel peuvent communier tous les jours » (éd. E. Gomez, citée *infra*, p. 17).

L'ouvrage de Falconi s'insère lui-même dans une série déjà importante : depuis le début du 17^e siècle, de nombreux ouvrages théologiques avaient paru sur le sujet (cf Gomez, p. 223-227; DS, t. 4, col. 1133-1135). Matthieu de Villarreal défendait les mêmes thèses (cf ses *Reglas muy importantes para el ejercicio de la frecuente oración y comunión*, publié seulement en 1630, avec l'approbation de Falconi). De même le théologien Jérôme Pérez, qui fut avec Falconi confesseur des augustines de l'Incarnation de Madrid, et dont la *Suma teológica... en que se explican los sacramentos* (Madrid, 1628; le privilège est de 1624) a directement inspiré les chapitres 13 et 16 du second livre du *Pan nuestro*.

L'ouvrage ne fut imprimé qu'en 1656 (Madrid) par Blaise de Mendoza, provincial de Castille, qui jugea bon de supprimer deux paragraphes (livre 1, ch. 5, *in fine* : « Que no es tan pequeña disposición el estar en gracia »; livre 1, ch. 7, *in fine* : « Que Cristo dió la comunión a imperfectos y pecadores »). Le *Pan nuestro*, écrit probablement à Alcala en 1624/1625, pendant les controverses sur la communion fréquente, paraissait trente ans plus tard, mais la querelle continuait; il fut utilisé par les partisans, combattu par les opposants; notons que les Salmanticenses dirent de la thèse falconienne : « Quantum ad praxim nihil a nostra et communi sententia differre videatur » (*Cursus theologicus, De eucharistiae sacramento*, disp. 11, dubium 7, n. 78, t. 18, Paris, 1882, p. 721-722). L'ouvrage, traduit en français (Rennes, 1663), était publié vingt ans après la *Frequente communion* d'Antoine Arnauld (1643); cette traduction connut quatre éditions entre 1663 et 1677.

Lorsqu'à la fin du 19^e siècle la controverse rebondit en France et en Belgique, Eugène Couet redonna deux éditions (Paris, 1890 et 1893) de *Notre Pain quotidien* et Falconi fut utilisé par les défenseurs de la communion fréquente (voir E. Dublanchy, art. *Communión eucarística*, DTC, t. 3, 1908, col. 537-538; DS, t. 2, col. 1274 et 1285; J. Zarco, *España y la comunión frecuente y diaria en los siglos XVI y XVII*, Madrid, 1912; introduction, p. XLVII-LXV, à l'édition critique et pour la première fois complète que E. Gomez a établie sur l'autographe [Bibl. Nat., Madrid, ms 6991] : *El pan nuestro de cada día*, coll. Publicaciones del monasterio de Poyo 1, Madrid, 1961).

4) Le *Mementos de la Misa*, imprimé du vivant de Falconi (cf Gomez, p. 245), est un petit manuel de piété destiné à aider prêtres et fidèles avant et après la messe; composé en majeure partie de psaumes, d'extraits des évangiles et des prières avant et après la messe du missel romain, il n'apporte rien à la spiritualité de Falconi; son influence fut réelle et l'opuscule connut de multiples éditions; la première que nous connaissions accompagne *La Vida de Dios*, 1656.

2^o OUVRAGES SPIRITUELS. — 1) La première des trois œuvres proprement spirituelles de Falconi est la *Cartilla para saber leer en Cristo, Libro de vida eterna* (Barcelone, 1637, avec la *Vida de Dios*). Destinée à ceux qui entrent dans la vie spirituelle, la *Cartilla* est un traité sur la méditation discursive, laquelle consiste à « ruminer les mystères, à les comparer, à les considérer l'un après l'autre, comme on épelle (un alphabet) » (ch. 1); cet « abécédaire » comprend trois parties, la première sur la nécessité de l'oraison, la deuxième sur la manière de la faire, la troisième montre que l'oraison est facile; Falconi s'y défend du reproche d'attirer à l'oraison jusqu'aux porteurs d'eau. L'ensemble du livre, surtout la dernière partie, dépend étroitement des *Ejercicios espirituales de las excelencias... de la oración mental...*, du chartreux Antoine de Molina † 1612.

2) La *Cartilla segunda para leer en Cristo sueltamente* est une œuvre originale proprement falconienne, publiée à Madrid en 1656. « Ce livre s'adresse à ceux qui sont dans l'impuissance de discourir » (traité 1, titre), soit « parce que cela excède leur pouvoir et que Dieu les mène par un autre chemin, soit parce qu'ils n'y réussissent pas et ne savent pas... afin qu'ils n'en prennent pas excuse » pour s'abstenir de l'oraison (traité 1, § 1). Falconi leur enseigne à se tenir dans la simple foi (traité 1), par l'oraison de simple présence (traité 2, ch. 7) et de « résignation » à la volonté de Dieu (traité 3). L'auteur n'a certes pas la paternité de ce genre d'oraison, mais il le décrit très heureusement; son oraison de « résignation » ou d'abandon amoureux est une sorte de contemplation acquise dans la foi et la charité.

E. Gomez a donné une édition critique avec introduction de ces deux œuvres : *Las Cartillas de Fr. Juan Falconi*, coll. Clásicos de espiritualidad, Madrid, 1961.

3) La dernière œuvre spirituelle de Falconi semble n'avoir exercé qu'une mince influence, en raison de son édition tardive : le *Camino derecho para el cielo hallado en la oración e imitación del camino único de vida eterna Cristo Jesús, trabajado y resinado en la voluntad del Padre eterno* (Madrid, 1783; Barcelone, 1960) est pourtant son ouvrage le plus complet sur l'oraison.

Le manuscrit (Bibl. Nat., Madrid, ms 7038) du *Camino* est immédiatement suivi d'un *Compendio breve de la eminentísima perfección cristiana* qu'il faut restituer à Isabelle Christine Lomazzi ou Bellinzaga (cf DS, t. 1, col. 1940-1942), mais qui

parut sous le nom de Falconi dans l'édition du *Camino* de 1783; la doctrine des deux ouvrages n'est pas sans ressemblance.

Les trois premiers livres du *Camino* traitent de l'oraison active de résignation; il ne s'agit donc pas, normalement, de contemplation infuse ou passive (cf Gomez, p. 325-331). Le quatrième livre est consacré à l'étude de diverses questions : les goûts sensibles (ch. 1-2), à propos desquels Falconi se range à la doctrine de sainte Thérèse et de saint Jean de la Croix; la direction spirituelle (ch. 3-5), pour laquelle il demande des prêtres d'expérience et de théologie sûre; l'enseignement de l'oraison aux enfants (ch. 6); la mortification nécessaire, le silence, les dévotions et la prière vocale qu'il ne faut pas multiplier, et enfin la résistance aux tentations pendant l'oraison et en dehors d'elle (ch. 7-10).

L'ouvrage, assez mal composé, abonde en redites qui rendent la progression de la pensée difficile à saisir. Il semble que Falconi n'ait pas eu le temps de revoir son texte.

3° Des huit lettres qui nous restent, six sont d'intérêt secondaire; par contre, les *Cartas* 1 et 2 traitent directement de l'oraison de pure foi et de résignation, et elles ont été utilisées dans les querelles quiétistes, en Italie comme en France.

La première *Carta* (23 juillet 1628; ms à l'Archivo histórico nacional de Madrid, *Inquisición* 4480, 17) est adressée à une dirigée inconnue; elle lui enseigne à faire de son oraison « un pur acte de foi..., et un acte de résignation..., sans penser à aucune chose, pour bonne et élevée qu'elle soit, mais seulement avec la foi pure... » (« un acto puro de fe., y un acto de resignación..., sin pensar en cosa, por buena y alta que sea, sino solo con la fe pura... »). Cette attitude de l'âme doit rejaillir sur la vie entière et il y a grand avantage à ce que « la vie entière soit une progression dans un acte continué de contemplation par la foi et l'amour, le plus purement et le plus spirituellement qu'il soit possible » (« toda la vida fuese un andarse en un acto continuado de contemplación por fe y por amor lo mas puro y espiritual que fuese posible »), de telle manière qu'il ne soit pas besoin « de se donner de nouveau à Dieu, puisque cela est déjà fait » (« de entregarse de nuevo a Dios, pues ya estaba eso hecho »). La lettre se termine en mettant en garde contre les douceurs et sentiments de l'oraison : « cela n'est pas l'esprit dans sa pureté » (« eso no es lo puro del espíritu »), mais un « acte mêlé de sensibilité naturelle » (« acto mezclado con lo sensible de la naturaleza »; cité d'après la photocopie du ms, dans Gomez, entre les pages 352 et 353).

Cette lettre fut publiée à Madrid (1657), mais non par les mercédaires, sous le titre : *Carta que escribió... Juan Falconi... a una hija suya de confesión que le comunicó su espíritu...* C'est l'unique édition faite en Espagne. Voir *infra*, § 4 Influence.

De la seconde lettre, on ne conserve plus que la traduction italienne éditée à Rome en 1674 sous le titre : *Lettera scritta dal... Gio Falconi... a un religioso in difesa del modo d'oratione in pura fede...* En l'absence de l'original, il est difficile de juger de l'exactitude de la traduction, mais il semble à peu près sûr que Falconi soit l'auteur de cette lettre qui défend la doctrine de la *Cartilla segunda*, du *Camino derecho* et de la *Carta* 1; elle répond à deux critiques : l'oraison falconienne laisserait les âmes oisives; même si cette oraison était bonne, il ne faudrait pas l'enseigner à n'importe qui, surtout aux femmes et aux ignorants.

Falconi montre que dans la contemplation active l'âme aime Dieu *actualmente* (n. 12) et, encore qu'elle ne ressente aucun amour sensible, elle possède un « fino amor apreciativo » dans lequel Dieu se complaît (n. 13-17). A la deuxième objection, Falconi répond en distinguant l'incapacité des âmes à l'oraison et leur impréparation. De soi, aucun chrétien n'est incapable d'oraison; l'exercice de la méditation le prépare à comprendre ce qu'est l'oraison de pure foi et à y entrer; cette oraison plus élevée peut profiter au grand nombre, même si beaucoup la font imparfaitement (n. 9). Car tout chrétien, chacun selon son état, est appelé à la perfection (n. 18), qui implique la vie mystique (n. 23); il est « capaz » de contemplation infuse; à fortiori, l'est-il de contemplation active, laquelle n'est qu'un moyen en vue de la perfection et une disposition en vue de la contemplation infuse.

3. Doctrine spirituelle. — Nous avons déjà vu (*supra*, *Cartilla* 1 et *Carta* 2) que Falconi soulignait la nécessité de la méditation pour les commençants. Ses ouvrages plus personnels s'adressent aux progressants et visent à enseigner une oraison simplifiée qui prépare à la contemplation passive.

Le prologue du *Camino* formule bien la spiritualité de Falconi et pourrait servir d'introduction à ses différents écrits sur l'oraison. Notons d'abord qu'elle est centrée sur la personne du Christ : « Toute vraie vertu et le chemin du ciel consistent dans l'imitation de ses vertus..., l'intention de tous les fidèles doit être... de marcher revêtus du Christ » (prologue). Le Christ, unique maître de vie, cause exemplaire par excellence, peut être imité facilement par tous, et plus simplement que les saints, parce que sa vie ne fut que l'accomplissement de la volonté du Père; cet accomplissement est « la vraie vertu », en quoi « consiste l'imitation du Christ ». Il s'agit donc de rejoindre l'attitude de Jésus devant la volonté divine, attitude que Falconi résume dans une attention active et amoureuse à la volonté de Dieu, et qu'il appelle *resignación* : « N'avoir de volonté (propre) pour rien, mais la tenir résignée à la volonté divine..., faisant tout ce que nous connaissons être cette volonté..., nous conformant en tout... » (prologue).

Parlant de l'oraison de résignation ou de simplicité, Falconi écrit : « Cet exercice consiste en ceci : quand tu ne peux méditer les mystères du Christ, ni autre chose, ni faire des oraisons jaculatoires..., contente-toi de croire simplement en ce Seigneur Dieu et Homme; et si tu ne peux te le représenter en imagination, ne te tracasse pas pour autant, mais que l'âme dans la foi obscure concentre son attention sur ce qu'elle est devant son Créateur et Rédempteur, qu'elle reste dans cette foi devant lui, connaissant qu'elle n'est ni ne vaut rien. Remets-toi ainsi entre ses mains et résigne-toi totalement à sa volonté paternelle... Résigne-toi et persévère dans la foi et l'amour : c'est cela être en contemplation » (*Camino derecho*, livre 2, ch. 2).

Pour Falconi, la résignation, dans l'oraison ou en dehors, n'est donc nullement une attitude négative; « n'avoir aucune volonté propre » (prologue du *Camino*) n'est qu'une condition pour atteindre à la conformité à la volonté de Dieu, à l'exemple du Christ; et cette conformité demande que nous tendions à la réalisation de ce que nous connaissons être cette volonté (prologue). Falconi regarde alors la résignation comme la base de toute vie spirituelle et de toute perfection chrétienne.

L'ultime degré de cette résignation est d'embrasser la croix, c'est-à-dire de « se renier soi-même, son vouloir et son non-vouloir, et tous ses désirs » (*Cartilla segunda*, traité 3, ch. 1). Ce degré est accessible à tout chrétien; comme acte, la résignation à la croix est à la portée

des imparfaits; comme état, elle est le propre des spirituels. Dans l'oraison proprement dite, la résignation parfaite correspond à la contemplation infuse; la contemplation active ou imparfaite, que Falconi concentre sur la personne du Christ qu'il faut imiter (*Cartilla segunda*, traité 1, ch. 2; *Camino*, livre 3, ch. 29, etc), nous dispose au don divin de la résignation parfaite, terme normal de la vie chrétienne.

Selon E. Gomez, « la contemplation qu'enseigne Falconi, et qu'il appelle *activa, sencilla, imperfecta*, s'identifie en grande partie à celle que les modernes nomment acquise ou active; elle se ramène à une oraison affective simplifiée » (p. 333).

On classe généralement Falconi parmi les préquétistes. Quoi qu'il en soit de l'utilisation qui a été faite de son nom dans les querelles quiétistes, l'ensemble de la doctrine falconienne sur l'oraison est certainement traditionnelle. La lecture de ses ouvrages sur l'oraison montre que Falconi ne minimise ni l'ascèse, ni la méditation; il précise bien les signes qui marquent le moment du passage à une oraison plus haute (*Camino derecho*, livre 1, ch. 3-6, qui reprend saint Jean de la Croix, *Subida del Monte Carmelo*, livre 2, ch. 11, *in fine*, et 14); la *Cartilla segunda* (traité 2, ch. 13-14) insiste sur les différences entre l'oisiveté des « illuminés » et l'oraison de repos dans la foi simple, en suivant Ruysbroeck (*L'ornement des noces spirituelles*, livre 2, ch. 74-77); l'acte continué d'oraison, — un acto continuado —, et la comparaison du joyau donné, qui firent chez les quiétistes la fortune de la *Carta 1*, se trouvent expliqués d'une manière très classique dans la *Cartilla segunda* (traité 3, ch. 9-10) : Falconi y expose comment l'on peut prier toujours, à travers les occupations de la vie courante. Il faut noter de plus que la *Carta 1* (1628) et la *Cartilla segunda* sont probablement contemporaines, à moins que la *Carta 1* ne soit antérieure.

Deux ou trois expressions que l'on peut, hors du contexte de l'œuvre, entendre en un sens qui sera condamné, ne font pas de Falconi un préquétiste.

Falconi montre dans ses écrits une connaissance étendue de la tradition spirituelle, depuis les Pères de l'Église jusqu'à ses contemporains espagnols. En dehors des influences plus immédiates, mercédaïres ou non, que nous avons signalées au passage, les auteurs qui l'ont marqué davantage et qu'il cite fréquemment sont saint Jean de la Croix, en particulier la *Montée du Carmel*, la *Vida* de Balthasar Alvarez par Louis de La Puente (Madrid, 1615), les franciscains François d'Osuna, Bernardin de Laredo et Jean des Anges, le chartreux Antoine de Molina, etc.

4. Influence. — Nous avons dit l'influence du *Pan nuestro de cada día* dans l'histoire de la communion fréquente. Mais le nom de Falconi est resté attaché aux querelles quiétistes, comme celui d'un précurseur de Molinos et de M^{me} Guyon. Ses deux premières lettres (*Carta 1* et 2) furent invoquées comme des précédents par les quiétistes et traitées comme tels par leurs adversaires, sans que ni les uns ni les autres ne se soucient de l'ensemble de la doctrine de Falconi, qu'ils semblent d'ailleurs ignorer.

La *Carta 1*, qui, redisons-le, ne connut qu'une seule édition en Espagne (Madrid, 1657), entre dans l'histoire du quiétisme par l'intermédiaire de ses traductions italiennes et françaises; l'oratorien Nicolas Balducci † 1684 (DS, t. 1, col. 1207-1208) l'édite pour la première fois en italien (Rome, 1667) sous un titre significatif,

qui sera repris exactement en français : *Lettre du serviteur de Dieu... à une de ses filles spirituelles où il enseigne le plus pur et le plus parfait esprit de l'oraison* (Paris, 1668). Quand le *Moyen court* de M^{me} Guyon paraît à Grenoble en 1685, la lettre de Falconi figure à la suite de l'ouvrage et il en sera de même dans les éditions suivantes (Rouen, 1690, etc).

Quelques mois après la bulle d'Innocent XI (20 novembre 1687) qui mettait à l'index les ouvrages de Miguel de Molinos, le Saint-Office faisait de même, le 1^{er} avril 1688, pour la traduction italienne des *Cartas 1* et 2 et de la *Cartilla para saber leer en Cristo* (cf Fr. H. Reusch, *Der Index der verbotenen Bücher...*, t. 2, Bonn, 1885, p. 620; J. de Guibert, *Documenta ecclesiastica christianae perfectionis studium spectantia*, Rome, 1931, n. 1217, p. 501); des ouvrages de François Malaval, d'Henri Boudon, de Benoît de Canfield, de Jean de Bernières-Louvigny, de Jean-Joseph Surin, de Fénelon, etc, subiront le même sort avant la fin du siècle.

Elias Gomez (p. 354-358) a comparé la traduction italienne mise à l'index avec le texte original espagnol et relève quelques gauchissements ou omissions de détail qui accentuent généralement dans un sens préquétiste la *Carta* de Falconi. Ces remarques valent aussi pour le texte français qui a été établi, non sur l'espagnol, mais sur la traduction italienne. Par exemple, « Lo qual es estar le amando sin duda ninguna » est traduit « Ce qui est sans (aucun) doute un perpétuel acte d'amour » (n. 3; *Les opuscules spirituels de Madame Guyon*, t. 1, Paris, 1790, p. 83); ailleurs, un *casí* disparaît : « Cette manière de prier avec un parfait abandon de tout le sensible est un (*casí*) paradis sur terre » (n. 8; p. 88); etc. Ces gauchissements, qui ne modifient pas profondément la doctrine de la *Carta* prise dans son ensemble, durcissent quelques expressions.

Bossuet, qui ne cite de Falconi que cette lettre, et dans sa traduction française, lui attribue la paternité du principe quiétiste selon lequel « lorsqu'on s'est donné une fois à Dieu, l'acte en subsiste toujours s'il n'est révoqué »; pour lui, « Falconi a ouvert la carrière » à Molinos et à M^{me} Guyon (*Instruction sur les états d'oraison*, livre 1, n. 14-29; *Œuvres complètes*, éd. F. Lachat, t. 18, Paris, 1864, p. 394-404).

Pour le lecteur moderne, la *Carta 1*, surtout si on prend la peine de la replacer dans l'ensemble de la spiritualité falconienne, n'est qu'une lettre de direction adaptée à sa destinataire et à son état spirituel, qui semble avoir été assez élevé. Répandue dans le grand public au milieu de la querelle quiétiste et utilisée comme caution, elle devait subir le sort que tant d'autres ouvrages de valeur ont alors encouru. Sa mise à l'index ne doit pas rejaillir sur l'ensemble de l'œuvre de Falconi qui demeure dans la grande tradition spirituelle espagnole du 16^e siècle.

1. Éditions et traductions. — On trouvera dans E. Gomez (p. 158-188) la liste détaillée, année par année, des diverses éditions. Ayant déjà cité les premières éditions espagnoles de chaque ouvrage, nous ne mentionnons ici que les nombreuses éditions parues sous le titre d'*Obras espirituales* (Valence, 1660 et 1662; Barcelone, 1676; Madrid, 1680, 1726, 1732). Ces *Obras* contiennent en général les deux *Cartillas*, la *Vida de Dios*, *El Pan nuestro* et le *Mementos*; à partir de 1676, *El Tesoro de las misericordias* y figure aussi.

1) Traductions italiennes. — *Alfabeto per saper leggere in Cristo libro de vita eterna* (Lecce, 1660; Rome, 1665, 1669, 1675; Naples, 1678), traduction par le capucin Giuseppe da Melandugno, contient les deux *Cartillas* et le *Mementos de la Misa*. — *Lettera ad una figliuola spirituale...* (Rome, 1667, 1673). — *Lettera scritta del... Gio. Falconi a un religioso* (Rome, 1674), traduite par N. Balducci. — En 1680, Balducci donnera une édition de l'*Alfabeto* avec les deux lettres; elle sera mise à l'index en 1688.

2) Traductions françaises. — *Alphabet pour apprendre à lire en Jésus Christ, livre de vie éternelle...*, traduit d'espagnol en français..., anonyme, Lille, 1659. — *Les œuvres spirituelles*

du Révérend et dévot Père Jean Falconi (Aix, 1661; Paris, 1667) contiennent la vie de Falconi par P. de Arriola, les deux *Cartillas*, la *Vida de Dios* et son appendice, *Tratado de la oración para juntar partes en ella*. — *Nostre Pain quotidien* (Rennes, 1663; Paris, 1672, 1672, 1677). — *Lettre du serviteur de Dieu... à une de ses filles spirituelles...* (Paris, 1668; Grenoble, 1685; Paris, 1691).

2. **Biographies**, composées par des mercédaires. — *Vida* anonyme, Biblioteca nacional, Madrid, ms 4473. — *Compendio breve de la vida del... Falconi*, par Pedro de Arriola, dans l'édition de la *Cartilla segunda* (Saragosse, 1651), sera souvent reproduit dans les éditions espagnoles et dans les traductions françaises. — Juan de Roxas, *El Candelero del templo sombra con luzes de la vida ecstática. Obras y virtudes del... Falconi* (Madrid, 1674). — Felipe Colombo, *La vida del... Falconi*, dans l'édition des *Obras espirituales* (Barcelone, 1676). — Elias Gomez, *Teólogo y asceta : Fr. Juan Falconi de Bustamante (1596-1638). Estudio biográfico-expositivo*, Madrid, 1956, p. 47-142.

3. **Études**. — L'ouvrage essentiel sur Falconi est celui d'Elias Gomez, *Fr. Juan Falconi...*, que nous venons de citer et dont cet article n'est, le plus souvent, qu'un reflet.

E. Dublanchy, art. *Communión eucarística*, DTC, t. 3, 1908, col. 537-538. — P. Dudon, *Le quietiste espagnol, Michel de Molinos*, Paris, 1921, voir index. — J. G. Arintero, *Cuestiones místicas*, Salamanca, 1927; éd. BAC, Madrid, 1956, voir index. — P. Pourrat, *La spiritualité chrétienne*, t. 4, Paris, 1928, p. 193-194, 197-200. — E. Allison Peers, *Studies of the Spanish Mystics*, t. 2, Londres, 1930, p. 345-393, 458-461. — J. Gilabert Castro, dans *La Merced*, 1935, p. 136-142, 328-331. — E. Silva, art. *Rédemption des captifs*, DTC, t. 13, 1937, col. 2016-2017. — Fidèle de Ros, *Un inspirateur de sainte Thérèse, le frère Bernardin de Laredo*, Paris, 1948, p. 312-315. — M. Petrocchi, art. *Falconi*, dans *Enciclopedia cattolica*, t. 5, 1951, col. 962-963.

Voir DS, art. ABANDON, t. 1, col. 29, 43-44; art. COMMUNION FRÉQUENTE, t. 2, col. 1274.

André DERVILLE.

FALKOWSKI (JACQUES-ZÉBÉDÉE), dominicain polonais, 1778-1836. — Simon-Thaddée (en religion Jacques-Zébédée) Falkowski est né à Koden sur le Bug le 28 octobre 1778. Ses études secondaires achevées à Vilna en 1797, il entra au noviciat des dominicains. C'est à Vilna qu'il suivit les cours de philosophie et de théologie. Après son ordination sacerdotale (1801), il enseigne la littérature à Dereczyn, puis poursuit ses études de théologie jusqu'au doctorat (1806). Il revient ensuite à l'enseignement de la littérature polonaise. Il versifie volontiers et modernise le Petit Office polonais de l'Immaculée Conception. A partir de 1817, il dirige les missions populaires organisées par les dominicains de Lithuanie dans les territoires de Zmudz, Inflanty (Provinces baltes), en Volhynie et Podolie (en 1823, il est prieur à Lukiszki); il travaille à promouvoir la dévotion au Rosaire, tout en restaurant une cinquantaine d'orgues!

Sur douze volumes de *Sermons* que Falkowski avait préparés, deux furent publiés à Vilna en 1823 sous le titre général : *Nouvelle bibliothèque de prédication*; et quatre en 1827-1829, édités par J. Zawadzki sous le titre : *Prédications*. Nous devons de plus à Falkowski des ouvrages de piété, publiés à Vilna : *L'horloge des âmes du purgatoire*, 1820; *Le jardin des roses (ou du Rosaire) contenant l'esprit de dévotion et de religion pour la commodité de tout catholique*, 1821 (recueil de prières); *La dévotion du Jubilé*, 1826; *La Semaine Sainte pour l'utilité spirituelle des chrétiens*, 1829.

Sa doctrine ascétique, que l'on peut établir d'après l'ensemble de sa prédication (homélies sur les évangiles du dimanche, sermons pour les fêtes des saints, sermons de circonstances, conférences de retraite et de mission), n'apporte rien de bien neuf, pas plus d'ail-

leurs que les réflexions spirituelles de ses manuels de piété. Les sermons sont abondamment illustrés de citations scripturaires. L'enseignement pratique de l'Évangile est donné selon le plan de la théologie morale de saint Alphonse de Liguori, complété par la division des vertus selon saint Thomas d'Aquin. Un point notable : l'insistance sur le rôle des vertus théologales dans la vie chrétienne. Presque tous les sermons comportent une application de la vertu de foi confiante.

Bibliographie (en polonais). — S. Baracz, *Esquisse d'une histoire de l'ordre des prêcheurs en Pologne*, t. 1, Lwow, 1860-1861, p. 373; t. 2, p. 146-152. — J. Lukaszewicz, *Esquisse d'une histoire littéraire de la Pologne*, Poznan, 1866. — J. Szpaderski, *Histoire de l'éloquence*. Conférences académiques, Cracovie, 1870. — *Encyclopédie ecclésiastique*, publiée par M. Nowodworski, Varsovie, 1874, p. 256-257. — J. S. Pelczar, *Esquisse d'une histoire de la prédication en Pologne*, Cracovie, 1896. — *Encyclopédie d'Orgelbrand*, t. 5, Varsovie, 1899, p. 288. — J. Niedzielski, dans l'*Encyclopédie manuelle de l'Église*, t. 11-12, Cracovie, 1907, p. 11-17. — J.-M. Gizycki (Wolyniak), *Nouvelles des dominicains de Lithuanie*, Vilna, 1917. — R. Swietochowski, dans *Dictionnaire biographique polonais*, t. 6, Cracovie, 1948, p. 360-361.

Pierre-Ignace GORA.

FALLOT (THOMAS, dit Tommy), pasteur protestant, 1844-1904. — 1. *Vie*. — 2. *Œuvres*.

1. **Vie et évolution**. — De vieille souche protestante, — son père était originaire du pays de Montbéliard, sa mère descendait de huguenots picards réfugiés en Suisse après la révocation de l'édit de Nantes —, Tommy Fallot naquit le 4 octobre 1844 à Fouday (alors Vosges, aujourd'hui Bas-Rhin), dans ce Bandela-Roche où l'influence de Jean-Frédéric Oberlin continuée par Christophe Dieterlen avait maintenu un protestantisme rigide. Après ses études classiques à Lausanne et Paris, où il fréquente les familles de Pressensé et Monod, il part en 1862 à Zurich pour se préparer à la carrière industrielle de son père. Là, sa foi subit un premier et dangereux assaut.

Cherchant la lumière, Fallot lit la *Vie de Jésus* de Renan, « mais il ne semble pas qu'il ait subi la fascination que cette œuvre superficielle a exercée sur tant d'esprits » (M. Boegner, *op. cit.*, t. 1, p. 94). Il lit *Les sources* (1862) de Gratry : « Il y a là de nobles et généreuses aspirations, mais la donnée fondamentale : « Réunir nos efforts pour constituer une science chrétienne qui sauvera le monde » est fautive. Ce n'est pas la pensée qu'il s'agit d'éclairer, c'est la volonté qu'il faut délivrer des entraves qui l'empêchent de tendre vers le bien. Ce n'est donc pas un travail de cabinet, mais une lutte au milieu des hommes, des actions inspirées d'en haut et accompagnées de prières qui sauveront le monde » (t. 1, p. 95). *La morale et la loi de l'histoire* (1868) de Gratry fit aussi sur Fallot une profonde impression (cf t. 1, p. 265).

Au moment où sa foi est vacillante (1863), ses études le conduisent à Elberfeld : au contact des piétistes, une conversion s'opère et, revenu à Fouday, sa détermination est prise : « Je serai quelque chose par Christ et pour Christ ou rien du tout » (8 novembre 1867; t. 1, p. 248). Il note encore (24 juin 1868) :

« La seule manière d'avancer réellement dans la connaissance de la vérité, c'est de communiquer avec cette vérité qui est un Dieu qui se révèle aux hommes, aux cœurs humbles et ardents. Le chemin qui conduit aux trésors de sagesse et de science est, avant tout, les dispositions du cœur et ses affect-

tions, et non pas les facultés de l'esprit comme on se le figure. A genoux, on trouve Dieu, substance de tout ce qui existe et se laisse comprendre » (t. 1, p. 259).

« Mon Église, c'est l'Église de Jésus-Christ, Église où j'adore Dieu avec tous les rachetés du Christ, de quelque nom qu'ils s'appellent. Ma douleur, c'est que cette Église soit déchirée aux yeux du monde et, parce qu'elle est déchirée, qu'elle soit impuissante... Ce sentiment de nos divisions et de nos imperfections me force à constamment rechercher dans chaque église le bien et le réel, et j'ai le sentiment que, si toutes les églises commençaient à regarder les unes vers les autres pour rechercher chacune chez sa voisine ce qu'il y a de beau et de louable, il y aurait un grand pas de fait vers l'union en esprit et en vérité » (29 novembre 1870; t. 1, p. 294-295).

Tommy Fallot se prépare à être pasteur à la faculté de théologie protestante de Strasbourg et soutient sa thèse sur *Les pauvres et l'Évangile* (Strasbourg, 1872). Il est chargé de la chrétienté de Wildersbach, dans la région de Schirmeck, après avoir reçu sa consécration comme ministre luthérien de la confession d'Augsbourg. En décembre 1875, il quitte l'Alsace. A Paris, il entre en contact avec le peuple par le truchement de l'œuvre Mac-All et « il réagit violemment contre les mesquineries et la médiocrité d'un certain piétisme parisien » (A. Aeschmann, *art. cité infra*, p. 58), quand il se voit confier le pastorat de l'église libre de La Chapelle du Nord (1879). Son activité est alors principalement sociale; il se lance dans diverses entreprises philanthropiques, essaie de concilier christianisme et socialisme et il est l'un des promoteurs du *Christianisme social*. Sa santé le contraint d'accepter un champ de travail plus modeste : en mai 1893, il arrive à Crest et il est nommé pasteur calviniste de Sainte-Croix sans renoncer à rechercher « la conciliation pour la pacification de l'Église ». A partir de 1898, il accepte la paroisse d'Aouste (Drôme); il meurt au hameau de Blacons le 3 septembre 1904.

2. **Œuvres.** — Tous les écrits de Fallot, pour importants qu'ils soient, n'appartiennent pas directement à la spiritualité; ils jalonnent son activité pastorale et sociale. Certains (*Paroles à mes catéchumènes*, Paris, 1899; *Simple explication, trois lettres à un ami*, Valence, 1893, relatant la crise par laquelle il est passé) rejoignent les préoccupations dont sa correspondance et son journal intime donnent l'écho. Trois d'entre eux nous retiendront.

1° *Qu'est-ce qu'une Église? un chapitre de christianisme pratique* (Paris, 1896; 3^e éd., Valence, 1926). Le sujet avait été mis au concours par la faculté de théologie protestante de Montauban. « Je demeure un fils impénitent de la réforme », déclare l'auteur qui n'en dénonce pas moins ce qui, à son sens, affaiblit les églises, c'est-à-dire le « légalisme » et la « mondanité ». La répercussion en fut assez vive; plus de trente ans après, le pasteur Boegner le rappelait encore :

« De nombreux esprits, attentifs à discerner les signes des temps, eurent le sentiment qu'une orientation nouvelle était donnée à la pensée protestante et que le jour ne devait pas tarder à venir où, libérée du joug d'un individualisme et d'un subjectivisme séparés des surnaturelles solidarités voulues de Dieu, la chrétienté évangélique retrouverait la foi et la réalité de l'Église » (Avant-propos à *Qu'est-ce que l'Église?*, conférence de carême à l'église réformée de Passy en 1931, p. ix).

2° *Comment lire la Bible jour après jour* (Paris, 1909, 1931), publication de trois ouvrages antérieurs (*Jour après jour, quelques indications à l'usage de mes paroissiens*, 6 fascicules, Valence, 1901-1904; *Le Dieu masqué*,

entretiens d'un pasteur avec une mère de famille, Valence, 1902; *Sur le seuil*, Valence, 1902), commentaires brefs pour aider à comprendre le nouveau (*Jour après jour*) et l'ancien Testament (*Le Dieu masqué*), voire certaines traditions (*Sur le seuil*).

3° *Le livre de l'action bonne* (Paris, 1905; 4^e éd., 1924). Dans cet ouvrage, sans doute tributaire de *L'Action* de Maurice Blondel, nous trouvons « le résultat de plus de vingt années d'expériences et de méditations » (avant-propos) et la clef de voûte de la pensée de T. Fallot. « La fin de l'homme, c'est l'Action bonne » (introduction, 4^e éd., p. 8-9); « le Christ se révèle comme le Héros de l'Action bonne par son attitude royale » (p. 61); « la Croix est l'expression suprême » de cette action (p. 93). Au chrétien, il appartient de se « placer résolument sous l'Action du Christ, qui vit actuellement et qui participe à la Toute-Puissance de l'Action divine » (p. 98). L'action du Christ se manifeste par l'Évangile et par l'Église (p. 190 et 233; entendre l'Église au sens de l'auteur). La prière s'intègre dans cette participation à l'action.

« La prière est l'effort par lequel l'homme cherche en Dieu la force d'accomplir l'Action bonne ou, ce qui revient au même, de réaliser sa destinée... »

La prière est avant tout un désir... L'homme désire Dieu; donc il appelle Dieu. Mais il ne songerait pas à appeler Dieu, s'il n'avait déjà jusqu'à un certain point la confiance que Dieu peut l'entendre et l'exaucer. La prière est donc avant tout un acte implicite d'humilité : « je ne peux me passer de toi », et un acte de confiance : « tu ne peux refuser de m'écouter »...

La prière est en même temps une des formes les plus hautes de l'Action bonne...; elle constitue un effort, un labeur, une action, je dirai même : l'action par excellence. Celui qui sait prier agit sur Dieu et, parce qu'il agit sur Dieu, il agit sur lui-même, sur les hommes et sur le monde entier » (4^e éd., p. 296-300).

Ces perspectives dénotent une âme foncièrement droite, éprise de révéler le mystère de Dieu.

1) En plus des ouvrages et des articles déjà signalés, on peut mentionner encore : *La religion laïque, religion du Père*, dans *Revue chrétienne*, t. 30, Paris, 1883, p. 641 svv. — Jean-Frédéric Oberlin, notice parue dans le *Dictionnaire de pédagogie et d'instruction primaire*, t. 2, Paris, 1887, p. 2127-2132. — *Les fraternités de demain*, Valence, 1903. — Réponse à l'enquête : *L'union des catholiques et des protestants est-elle possible?*, dans *Revue des revues*, septembre 1904, Paris. — *La religion de la solidarité. Conférences et prédications*, Paris, 1908. — *Christianisme social*, Paris, 1911. — *L'art dans le culte*, dans la revue *Le Christianisme social*, août 1920; *L'adoration de Jésus-Christ*, *ibidem*, janvier 1921; *Simple remarques sur la nécessité de renouveler la doctrine de l'inspiration*, *ibidem*, juin 1924.

2) Le pasteur Marc Boegner, neveu de T. Fallot et son disciple, a retracé *La vie et la pensée de T. Fallot*, 2 vol., Paris, 1914 et 1926, d'après son abondante correspondance et son journal personnel; plus qu'une biographie, c'est l'histoire d'une âme; nous y avons beaucoup puisé. M. Boegner a résumé son ouvrage dans : *T. Fallot, l'homme et l'œuvre*, Paris, 1931.

E. Gounelle, *T. Fallot, un prophète du 19^e siècle*, dans *Le Christianisme social*, nov.-déc. 1904. — R. Gillouin, *Tommy Fallot*, dans *Le Semeur*, 15 mai 1905. — R. Ganguin, *Répertoire de la prédication protestante aux 19^e et 20^e siècles*, Nancy, 1924, p. 39. — A. Aeschmann, *La pensée de Fallot*, dans *Revue d'histoire et de philosophie religieuses*, t. 7, 1927, p. 57-65. — T. Romain, *Fallot et le néo-protestantisme*, dans *Revue des Jeunes*, 1927, 3^e trimestre, p. 146-165 et 255-266. — G. Swarts, *L'origine du « Christianisme social »*, dans *La Vie intellectuelle*, t. 18, 1932, p. 23-32 (sur son œuvre sociale). — Y. Congar, dans *Catholicisme*, t. 4, 1956, col. 1070.

Paul BAILLY.

FAMILIARITÉ AVEC DIEU. — La notion de « familiarité » évoque premièrement l'idée de la relation qui résulte, chez les êtres humains, de l'appartenance à une même famille. Le type de la familiarité est donc la relation qui existe entre le père et le fils, et réciproquement. Mais elle comporte aussi un sens plus large : celui des rapports de l'homme avec les êtres (vivants ou même inanimés) avec lesquels il se trouve journellement en contact (voir la terminologie des mots *familiaris*, *familiaritas*, *familiariter*, dans le *Thesaurus linguae latinae*, t. 6, vol. 1, Leipzig, 1926, col. 246-256).

Du point de vue des relations de l'homme avec Dieu, qui nous intéresse spécialement ici, la notion de familiarité repose sur la participation à la nature divine par la grâce, qui nous fait membres de la « famille » divine. Dès lors, les rapports de l'homme avec Dieu s'établissent dans la perspective d'une familiarité des enfants de Dieu avec leur Seigneur et d'un souverain respect.

Chez les Pères grecs, cette mystérieuse familiarité s'exprime équivalentement par le terme *parrhesia*. Traitant des relations de la *parrhesia* avec l'attitude de l'âme dans l'oraison, J. Daniélou note que « la prière chrétienne est... essentiellement conversation familière avec Dieu... Or, cette conversation familière avec Dieu suppose un lien réel, une communauté de vie, qui est précisément la filiation adoptive. C'est cette participation à la vie divine qui donne à l'âme la *parrhesia*, l'audace de se présenter devant Dieu et de lui parler familièrement » (*Platonisme et théologie mystique*, coll. Théologie 2, 2^e éd., Paris, 1953, p. 119-120; exposé sur la *parrhesia*, p. 110-123).

En partant de cette notion fondamentale de la familiarité, on saisira la différence avec des notions voisines, mais plus superficielles : tendresse et sentimentalité, qui regardent l'aspect affectif de nos relations avec Dieu; simplicité, qui concerne le mode d'accès à ces relations; union, qui désigne plutôt un degré déterminé de la familiarité; intimité, qui en souligne le caractère personnel.

1. *Familiarité dans l'Écriture.* — 2. *Dans la tradition spirituelle.* — 3. *Sens et limites dans la vie spirituelle.*

1. DANS L'ÉCRITURE SAINTE. — Le terme *familiaritas* ne se trouve pas dans la Vulgate latine (le mot *familiariter* est utilisé dans *Juges* 19, 4, au récit de l'épisode du lévite d'Éphraïm) : à défaut du terme, la réalité n'en est pas absente.

En ce qui concerne notre sujet, on croirait volontiers qu'une telle attitude d'âme ne se rencontre guère dans l'ancien Testament. A vrai dire, on a souvent mis l'accent sur le caractère irritable et redoutable du Dieu du Sinaï, par opposition au Dieu-charité de l'Évangile et de la 1^{re} épître de saint Jean; on opposait, sans nuances, la loi de crainte et la loi d'amour. Une telle distinction, pour fondée qu'elle soit, ne doit cependant pas être urgée : un rapide coup d'œil sur quelques textes de l'ancien Testament nous montrera l'existence d'un aspect très réel de familiarité entre Yahvé et son peuple, et certains hommes choisis.

1^o Au Paradis terrestre. — Le texte, d'origine yahviste, du récit de la création et de la chute use d'anthropomorphismes où se reflète, de façon imagée, la familiarité des rapports entre Dieu et l'homme innocent : Dieu « se promène dans le jardin à la brise du

jour » (*Gen.* 3, 8); il interpelle avec simplicité Adam : « Où es-tu? » (3, 9). Seul le péché vient interrompre ce commerce d'amitié.

2^o Dieu et son peuple. — Dieu apparaît, il est vrai, au peuple choisi, comme un maître redoutable; mais avec ses serviteurs privilégiés, Yahvé sait être très proche; toujours dans la tradition yahviste, nous voyons Dieu prendre un soin paternel de Noé, jusqu'à « fermer la porte de l'arche » (*Gen.* 7, 16).

Avec Abraham, le père de la race élue, l'intimité est plus marquée encore : Dieu l'appelle directement pour lui signifier sa vocation et le tirer d'Ur sa patrie (12, 1); il le rassure avec bonté : « Ne crains pas, Abram, je suis ton bouclier; ta récompense sera très grande » (15, 2). « Marche en ma présence, et sois parfait; j'établirai mon alliance entre moi et toi, et je t'accroîtrai extrêmement » (17, 2). Même accent de respectueuse familiarité, de la part d'Abraham cette fois, dans l'admirable scène de l'intercession du patriarche pour les villes coupables (18, 23-32).

Moïse est le grand prophète qui pénètre seul dans la sombre nuée du Sinaï; mais il est aussi, avec le Dieu de l'alliance, sur un pied de relations amicales : « Yahvé conversait avec Moïse face à face, comme un homme converse avec un ami » (*Ex.* 33, 11; le terme français « ami » dit plus que le *re'a* hébreu). Même ton de familiarité dans l'intercession, plusieurs fois répétée, de Moïse en faveur du peuple rebelle (*Ex.* 32, 11-14; *Nomb.* 11, 10-13; 14, 13-19); et quelle étonnante simplicité dans la requête de Moïse à Dieu : « Fais-moi, de grâce, voir ta gloire... », comme dans la réponse familière du Seigneur (*Ex.* 33, 18-23).

Le livre du Deutéronome est caractérisé par l'accent fraternel et chaleureux de la religion qu'il dénote; dans une atmosphère de profond respect pour la transcendance du Dieu de l'alliance et pour ses ordres stricts, on sent partout une familiarité qui donne le ton à tout le livre; qu'il suffise de mentionner les textes où est complaisamment soulignée la proximité de Yahvé et de son peuple (*Deut.* 4, 38-40, et *passim*). Quant au commandement de l'amour exclusif de Dieu, que reprendra l'enseignement de Jésus, il est formulé dans le « Schema Israel » (*Deut.* 6, 4-13; texte auquel répondent ceux où est affirmé l'amour prévenant et gratuit de Dieu pour son peuple, 7, 7, et *passim*).

3^o Dieu et l'âme. — Avec le progrès de la révélation se précise l'intériorisation de la religion en Israël; l'esprit prophétique se manifeste comme une religion personnelle, une « religion du cœur ». C'est dans l'intimité de la nuit que le Seigneur appelle par son nom le jeune Samuel (1 *Sam.* 3, 1-18), et le vieux prêtre Héli est capable de reconnaître dans cette voix mystérieuse celle de Yahvé parlant à l'âme de son disciple.

Après la prophétie de Nathan sur les destinées glorieuses de sa royauté, David prononce une prière d'accent nettement intérieur : « Qui suis-je, Seigneur Yahvé, et quelle est ma maison, pour que tu m'aies mené jusque là? » (2 *Sam.* 7, 18). Qu'on relise aussi l'admirable récit d'Élie à l'Horeb, et de la manifestation du Seigneur dans la brise légère, après que le prophète, un instant découragé, eût dit familièrement au Seigneur : « C'en est assez maintenant, Seigneur Yahvé! Prends ma vie, parce que je ne suis pas meilleur que mes pères » (1 *Rois* 19, 4).

Le représentant typique de cette familiarité avec Dieu est le prophète Jérémie. Dès le premier instant de sa vocation, il objecte au Seigneur : « Ah! Seigneur Yahvé, vois, je ne sais pas porter la parole : je suis un enfant! » (*Jér.* 1, 6). Et ce sera sur le même ton qu'il s'exprimera dans les passages que l'on a pu appeler les « confessions de Jérémie » : « Tu m'as séduit Yahvé, et je me suis laissé séduire; tu m'as maîtrisé, tu as été le plus fort » (20, 7).

Introduit par le prophète Osée, le symbolisme nuptial de l'union de Yahvé avec son peuple atteint sa pleine expression dans le *Cantique des cantiques* : tout au long du poème est chantée la familiarité des rapports entre les époux mystiques : Dieu et son peuple, Dieu et l'âme, et, dans la perspective chrétienne, le Christ et l'Église.

Quant au livre des *Psaumes*, c'est précisément cette familiarité de l'âme et de son Seigneur qui s'y déploie de mille manières, fournissant à la mystique chrétienne son expression incomparable : que l'on se reporte au psaume 23 (*Yahvé est mon pasteur*), 27 (*Yahvé est ma lumière*), 40 (*J'espérais Yahvé d'un grand espoir*), 42 (*Comme languit une biche*), 71 (*En toi, Yahvé, j'ai mon abri*), 91 (*Qui demeure à l'abri*), et tant d'autres où cette respectueuse familiarité se manifeste si bien que l'Église adoptera le psautier comme la plus juste expression de ses sentiments envers le Seigneur.

Dans le nouveau Testament, cette familiarité apparaît sous un double aspect, historique et mystique. *Historiquement*, les narrations évangéliques nous tracent très sobrement de rapides tableaux des relations de Jésus avec son entourage. Dans l'évangile de l'Enfance, saint Luc, à sa manière délicate, dessine en quelques touches discrètes : la scène de la Visitation, celle de la Présentation, le petit tableau, esquissé à peine, de la vie à Nazareth : « Il descendit alors avec eux et revint à Nazareth, et il leur était soumis; et sa mère gardait fidèlement tous ces souvenirs dans son cœur » (*Luc* 2, 51).

C'est dans une même perspective qu'on relira bien des récits évangéliques : la vocation des premiers disciples (*Jean* 1, 35-51); les noces de Cana et l'intervention de la Vierge (*Jean* 2, 1-12); la familiarité de Jésus envers les enfants (*Mt.* 18, 1-4; 19, 13-15); la scène de Marthe et Marie (*Luc* 10, 38-42), et les mêmes lors de la résurrection de Lazare (*Jean* 11, 20-44); les scènes incomparables des apparitions, après la résurrection, à Marie de Magdala (*Jean* 20, 11-18), aux disciples d'Emmaüs (*Luc* 24, 13-35), aux apôtres sur la rive du lac de Tibériade (*Jean* 21).

Du point de vue *mystique*, la familiarité de l'âme chrétienne avec son Dieu constitue comme l'arrière-plan de tout le Discours après la Cène, s'appuyant sur l'affirmation fondamentale : « Si quelqu'un m'aime, il gardera ma parole, et mon Père l'aimera, et nous viendrons à lui, et nous ferons chez lui notre demeure » (*Jean* 14, 23). C'est l'aboutissement dernier et l'accomplissement plénier de l'incarnation du Verbe : « Et le Verbe s'est fait chair, et il a habité parmi nous » (*Jean* 1, 14).

2. DANS LA TRADITION SPIRITUELLE. — Le terme de *familiaritas*, notions-nous, ne figure pas dans la Vulgate; par contre, il se rencontre fréquemment dans la littérature spirituelle. L'histoire de l'emploi du mot n'est pas faite. Déjà les Pères de l'Église l'utilisaient. A propos de l'appel du jeune Samuel, saint Grégoire le Grand explique : « Vocatio ex nomine designat affectum magnae caritatis et familiaritatis... Vocati igitur

nomen iteratur, cum in magnam jam familiaritatem internae Majestatis mens videntis excipitur » (*In 1 Regum expos.* II, 4, 17, PL 79, 135b; cf 136c).

Au moyen âge, l'emploi du mot devient courant. Il semble bien que c'est de préférence dans les livres de méditations que nous trouvions le plus fréquemment les expressions de la familiarité avec Dieu et les conseils appropriés pour y progresser. Ces méditations, on le sait, connurent alors un grand succès; le Christ y est montré très familier avec son entourage, et le chrétien est encouragé à vivre dans la familiarité du Seigneur.

En fait, la familiarité avec Dieu est enseignée, recommandée, vécue sous des aspects fort différents, qui pourraient se ramener à ceux-ci : 1) la familiarité, simple et candide, naît spontanément dans les dévotions populaires, et notamment dans la dévotion à l'enfance de Jésus et à la passion ou dans la dévotion mariale (voir l'article ENFANCE DE JÉSUS, DS, t. 4, col. 652-682, en particulier col. 662-663 la familiarité de l'Enfant Jésus; parcourir également l'article ENFANCE SPIRITUELLE, col. 682-714, voisin de notre sujet); 2) la familiarité est intériorisée et développée par l'oraison affective et la contemplation des scènes de la vie du Christ; elle est concrétisée dans les aspirations et les colloques (voir les articles AFFECTIONS, DS, t. 1, col. 235-246; ASPIRATIONS, col. 1017-1025; COLLOQUE, t. 2, col. 1123-1130); 3) enfin, l'union à Dieu et le mariage spirituel, ou les relations sponsales du Christ et de l'âme, font s'épanouir une familiarité totale et toute chaste (voir les articles BLESSURE D'AMOUR, DS, t. 1, col. 1724-1729; CANTIQUE DES CANTIQUES, t. 2, col. 86-110; *Échange des Cœurs*, t. 2, col. 1046-1051).

Nous proposons ici quelques points de repère plus caractéristiques à travers la littérature spirituelle du moyen âge.

1° COURANT BÉNÉDICTIN ET CISTERCIEN. — Saint Bernard † 1153 contribue fortement à accentuer le côté affectif de la piété chrétienne, comme on l'a constaté depuis longtemps. Le mot *familiaritas* se rencontre fréquemment dans ses œuvres, en particulier dans les *Sermons sur le Cantique*. Robert Thomas en a relevé plusieurs emplois dans son *Fichier saint Bernard* (pro-manuscripto, Chambarand, 1958); ces références concernent soit le mot lui-même, soit l'idée qu'il exprime; il renvoie également aux notions connexes : *Amour de Dieu pour nous*, *Habitation des Personnes divines*.

Les textes suivants se rapportent tous à la familiarité qui existe entre l'âme et le Verbe dans le mariage mystique. Leurs relations d'amour revêtent nécessairement un caractère qui ne se traduit au mieux, dans notre langage humain, que par le vocabulaire sponsal.

« De même que jadis Moïse parlait à Dieu d'ami à ami, et le Seigneur lui répondait, de même ici (dans le mariage spirituel), entre le Verbe et l'âme une conversation familière s'engage (*familiaris confabulatio*) comme entre deux voisins. Rien d'étonnant : un même amour les anime (*ex uno amoris fonte*) et leur inspire des tendresses réciproques » (*Sermons sur le Cantique* 45, 1, PL 183, 999c; noter que le *Moyse familiarissimus* est une épithète classique dans la littérature spirituelle).

« La voix de la tourterelle s'est fait entendre sur notre terre... Le Seigneur a des liens très forts avec la terre et avec l'épouse qu'il lui a plu de choisir... Sur notre terre : ce langage ne respire pas la domination, mais l'union et la familiarité (*sed consortium, sed familiaritatem*) » (59, 1, 1062b).

« Prenez-nous les renards. Quoi de plus familier que cette parole? Le Seigneur ne vous semble-t-il pas dire cela comme

un père de famille qui n'a rien en propre, mais établit tous ses biens en commun avec sa femme, ses enfants et ses serviteurs » (64, 9, 1087c-1088a).

Le Père et le Fils habitent en l'âme : « Quelle familiarité (*gratia familiaritatis*) cette demeure doit engendrer entre l'âme et le Verbe » (69, 7, 1115c). C'est l'amitié totale et parfaite : « Amis, je n'ai pas dit assez : très amis, doivent être ceux qui jouissent de la faveur d'une telle familiarité (*privilegio tantae familiaritatis*) » (76, 8, 1153d-1154a).

Saint Bernard, par l'élément à la fois doctrinal et affectif de sa dévotion, et par son culte de la sainte Humanité du Sauveur, annonce l'école franciscaine, dans laquelle la notion et le terme de familiarité sont d'usage courant.

Guillaume de Saint-Thierry † 1148, l'ami de l'abbé de Clairvaux, emploie lui aussi le terme *familiaritas* et ses dérivés. Remarquons, par exemple, sa définition de l'oraison : « *Hominis Deo adhaerentis affectio, et familiaris quaedam et pia allocutio...* » (*Epistola ad Fratres de Monte Dei* 77, éd. M.-M. Davy, Paris, 1940, p. 123). Dans sa 8^e méditation, Guillaume décrit l'intime familiarité de l'âme avec le Christ, en des termes qui sont tout proches de la dévotion et de la mystique bernardines (*Meditativae orationes*, PL 180, 229-232, et éd. M.-M. Davy, Paris, 1934). Peut-être, cependant, Guillaume présente-t-il un aspect plus profond encore de la familiarité lorsqu'il la voit dans les relations trinitaires : « Le Père chérit le Fils et le Fils demeure dans la dilection du Père », et qu'il nous la donne en exemple (*De contemplando Deo* 9, PL 184, 377d-378a; [12], trad. J. Hourlier, SC 61, 1959, p. 111).

Pour Aelred de Rievaulx † 1167, l'âme contemple l'Enfant Dieu dans un climat simple et familial : « Je devine avec quelle familiarité, avec quelle dévotion, avec quelles larmes (*quam familiariter, quam affectuose, cum quibus lacrimis*), tu es accoutumé de questionner Jésus en personne dans tes saintes oraisons » (*De Jesu puero* 1, PL 184, 851a; trad. J. Dubois, SC 60, 1958, p. 49).

L'ouvrage d'Aelred est représentatif du courant affectif médiéval (voir les emplois de *dulcis, suavitas, suavis*, etc, ici et dans son *De institutione inclusarum*, PL 32, 1451-1474). L'attitude de Jésus, pendant le pèlerinage à Jérusalem, est à la fois sérieuse et prévenante; il est « chéri de tous, recherché par tous » (6, 853c; trad., p. 59). Et tout cela symbolise les vicissitudes de l'âme contemplative, désolée ou comblée par le Bien-aimé, *tunc amplexus, tunc oscula* (22, 864a).

« Jésus doit être aimé comme le plus proche des amis, *familiarissimum amicum* » (*Sermo 1 in adventu*, PL 195, 212b; cf J. Leclercq, *La spiritualité du moyen âge*, Paris, 1961, p. 256).

Parmi les âmes médiévales qui ont le plus intensément vécu et expérimenté la familiarité des rapports avec le Christ Sauveur, sainte Gertrude † 1203 mérite une place de choix. C'est à juste titre que les éditeurs de la traduction française des *Révélations* (Tours, 1878, 1898, 1907, etc) signalent, comme une caractéristique de son expérience mystique, « les familiarités de la créature avec le Créateur » (préface, p. XLVI); mais l'accent de cette familiarité est autre que celui de l'école franciscaine : la formation monastique et bénédictine de Gertrude enveloppe les plus étonnantes familiarités du Christ avec l'âme-épouse dans un climat scripturaire et liturgique qui les transfigure.

2^o COURANT FRANCISCAIN. — Dans le portrait qu'il trace du vrai supérieur, saint Bonaventure † 1274 revient à plusieurs reprises sur la familiarité avec Dieu. A l'exemple de Moïse, qui se réfugiait fréquemment près

de l'arche en un *familiare colloquium*, le « prélat » doit « avant tout adhérer familièrement à Dieu dans l'exercice de l'oraison, super omnia Deo per orationis studium familiariter adhaerens » (*De sex alis Seraphim* 8, *Opera*, t. 12, éd. A.-C. Peltier, Paris, 1868, p. 156 et 157; au ch. 5, p. 141, relever l'expression *Moyses familiarissimus*). Bonaventure avait brossé déjà le type du « familier » de Dieu qu'avait été l'extatique François d'Assise.

Retenons le contemporain de saint Bonaventure, David d'Augsbourg † 1272, dont l'œuvre principale fut longtemps attribuée au grand cardinal (*De exterioris et interioris hominis compositione*, Quaracchi, 1899). Pour lui, l'attitude de l'âme d'oraison est caractérisée par la familiarité avec Dieu. L'oraison, plus que la *lectio* ou la *meditatio*, fait « adhérer à Dieu *familiariter* » (p. 61). Le chrétien doit rechercher l'« *affectus divinae familiaritatis* » (p. 165). C'est surtout en décrivant l'oraison affective que David insiste sur la *familiaritas Dei* (*De septem processibus*, ch. 54, p. 300-307). Elle consiste dans la *confabulatio familiariter Deo* (p. 300), qui se confond volontiers avec de brèves mais fréquentes aspirations (p. 301), par lesquelles l'âme prie tantôt comme le *servus Dei*, tantôt comme le *filius patris*, tantôt comme la *sponsa Dei*, passant du *filiatis et fidelis affectus* à la *jucunditas fruitionis Dei* (p. 304). David avertit le jeune religieux que « le travail de la sainteté consiste à éviter tout péché et scandale, autant qu'il est en nous, à acquérir humblement toutes les vertus et à rechercher la familiarité avec Dieu dans la vie de foi, *quaerendo familiaritatem Dei per affectum devotionis internae* » (p. 39; l'auteur emploie une fois *familiaritas cum Deo*, p. 337).

Les *Meditationes vitae Christi* du franciscain Jean de Caulibus (fin 13^e et début 14^e siècle) sont l'une des plus frappantes illustrations de la familiarité qu'enseignent les livres de méditations. Relevons quelques passages particulièrement significatifs. Le texte latin est pris dans les *Opera* de S. Bonaventure, t. 12, déjà cité, et la traduction française à Paul Bayart, *Méditations sur la vie du Christ*, Paris, 1958.

La méditation, pour notre auteur, doit « fixer le regard de l'âme sur telle chose que le Seigneur a faite ou dite, et se tenir avec lui familièrement, *et familiaris ei fias* » (ch. 18, p. 541a, et trad., p. 95).

Voici comment il convient de méditer sur l'appel des apôtres : « Considérez-le... Comme il les appelle affectueusement (*quam affectuose*). Il se montre affable, serviable, prévenant. Il les attire intérieurement et extérieurement. Il les mène à la maison de sa mère et les accompagne familièrement (*familiariter*) chez eux » (ch. 19, p. 542a, et p. 97); dans leurs pérégrinations, « il s'entretient familièrement (*familiariter*) sur la route » (ch. 21, p. 545b, et p. 103), tandis que la foule se presse autour de lui. Il traite de même, familièrement, les malades, ainsi la belle-mère de saint Pierre : le Seigneur « humblement toucha sa main d'un geste familier (*familiariter*) et la guérit » (ch. 24, p. 545b, et p. 105); ensuite, « il s'asseyait familièrement (*familiariter*) au milieu des convives » (ch. 24, p. 546a, et p. 105). Jésus guérit l'hémorroïsse, et l'auteur, qui la confond avec Marthe, ajoute (ch. 27, p. 546b et p. 106) : « Le Seigneur accorda volontiers la guérison à cette femme, qu'il devait par la suite traiter si familièrement (*multam familiaritatem*) ». Le voici maintenant reçu avec honneur à la table de Zachée : « il agissait avec les convives d'une manière simple et toute familière (*familiariter et domestice*) pour les attirer à lui » (ch. 62, p. 590b et p. 192). Avant l'agonie au jardin (ch. 75, p. 600b, et p. 214), il parlera encore avec la même affectueuse familiarité (*affectuose, sociabiliter ac familiariter*), rendue plus grave cependant par la perspective imminente de la passion.

Lorsque le Seigneur ressuscité apparaît à Marie-Madeleine, Jean de Caulibus nous confie (ch. 88, p. 618b; ch. 89, p. 260) : « J'ai peine à croire qu'elle n'ait pu, avant qu'il ne disparût, s'approcher de lui familièrement (*familiariter*) pour lui baiser les pieds et les mains », et il lui prête cette prière : « Souvenez-vous, Seigneur, de tous les bienfaits dont vous m'avez comblée, de cet amour familial (*familiaritatis et dilectionis*) que vous avez eu pour moi » (p. 618b, et p. 261). Un peu plus tard, « il se tient familièrement (*familiariter*) au milieu de ses apôtres, et leur montre ses mains et son côté » (ch. 92, p. 620b; ch. 93, p. 266). Sa Mère est avec lui « plus familière » que tout le monde (*familiaris*) » (ch. 93, p. 621b; ch. 94, p. 276).

L'ouvrage de Raoul de Biberach † 1360, également franciscain, *De septem itineribus aeternitatis*, circula sous le patronage de Bonaventure. Dans son 3^e itinéraire (dist. 5, *Opera*, t. 8, p. 433), l'auteur déclare que les *signa familiaritatis* sont éclatants dans l'Évangile; Jean de Caulibus nous l'a bien montré. Raoul en voyait un fort bel exemple dans les relations du Seigneur et de l'apôtre saint Jean, modèle de la vie contemplative, laquelle « unit à Dieu dans une familière amitié ».

Le témoignage d'Henri Suso † 1366 suffirait à lui seul à illustrer, dans le courant dominicain, le sens et la profondeur de la familiarité divine. Dès le prologue, nous sommes avertis que l'*Exemplaire* est destiné « aux personnes pieuses, désireuses d'intimité particulière avec Dieu, ou pour qui Dieu aurait prévu de grandes souffrances, comme il a soin de faire habituellement avec ses amis intimes » (trad. B. Lavaud, *L'œuvre mystique de Henri Suso*, t. 1, Paris, 1946, p. 80). C'est, en fait, l'œuvre entière de Suso qui exprime à tout instant la familiarité, qu'il s'agisse de sa tendre dévotion à l'enfance de Jésus et à sa passion (*Livret de l'éternelle Sagesse*, ch. 16 Éloge de Notre-Dame), des aspirations et des colloques amoureux de ses contemplations ou de l'expérience de ses épousailles mystiques (*Livret de l'éternelle Sagesse*, ch. 7 Combien Dieu est aimable; ch. 9 Vicissitudes de l'amour).

« Il lui arrivait alors souvent exactement comme quand une mère prend sous les bras son petit enfant encore à la mamelle et le tient debout sur ses genoux, et celui-ci, de sa tête et du mouvement de son petit corps, s'avance et se lève vers sa tendre mère, et montre la joie de son cœur par des gestes souriants; ainsi souvent son cœur dans son corps se portait vers la délectable présence de l'éternelle Sagesse et il se sentait profondément imbibé » (*Vie*, 1^o partie, ch. 3, t. 1, p. 99).

3^o COURANT CARTUSIEN. — Les écrits spirituels des chartreux se plaisent à introduire leurs lecteurs en la familiarité divine. Certes, il n'est pas facile de le faire. « Pourquoi en banales paroles essayer de traduire d'inexprimables tendresses? », déclare Guigues II † 1188 dans sa *Scala claustralium* (6, PL 184, 479d; trad., *L'échelle du paradis*, Paris, 1935, p. 18). Guigues s'enhardit cependant à décrire les vicissitudes de l'intimité divine, le jeu de l'absence et de la présence de l'Époux; elles ont pour but de bien faire distinguer à l'âme-épouse « l'irrespectueuse familiarité » de la familiarité vraie. « Il vient pour te consoler, il se retire pour te garder, de peur que, enivrée de sa douce présence, tu t'enorgueillisses » (ch. 9, col. 480bc; trad., p. 20).

On sait que Guigues du Pont † 1297 insiste volontiers sur la contemplation affective, car elle lui semble « plus facile..., plus aimable, plus stable, plus humble, plus familière » (J.-P. Grausem, *Le De contemplatione de Guigues du Pont*, RAM, t. 10, 1929, p. 275). La contemplation est souvent obscure, mais « dans la colonne de nuée et de feu, l'âme sent que le Seigneur de gloire... daigne habiter familièrement avec elle ».,

« par la saisie obscure et amoureuse d'une docte ignorance, per quamdam doctam ignorantiam, per quam pio sapientiae amore mediante *familiariter* cognoscitur » (p. 278).

La *Vita Christi* de Ludolphe le chartreux † 1377 doit beaucoup aux *Meditationes vitae Christi* de Jean de Caulibus. Bien plus, son prologue, qui nous intéresse particulièrement, est fait d'emprunts à divers auteurs, explicitement cités ou non : saint Bernard, saint Bonaventure, David d'Augsbourg, Guigues du Pont, Jean de Caulibus, Burchard du Mont-Sion, et d'autres.

C'est avec ses devanciers que Ludolphe met l'accent sur la familiarité dans la contemplation de la vie du Christ. Avec Guigues, il recommande au pécheur « d'acquérir la familiarité avec le médecin qu'est le Christ » (n. 2); avec Jean de Caulibus, il affirme que « l'âme, par la contemplation assidue du Christ, sera amenée à l'amour, à la confiance, à la familiarité » (n. 7). Que cette familiarité soit toute filiale : « Cours au Seigneur, comme au Père miséricordieux des pauvres, comme un enfant au giron de sa mère; dis-lui, confie-lui tout, jette tout en lui, et sans aucun doute il apaisera la tempête et te relèvera... C'est ainsi que tu l'aimeras davantage et que tu obtiendras la grâce de sa familiarité (*familiaritatis ejus gratiam et fiduciam*) » (n. 10). Et Ludolphe reprend à son compte le *familiaris ei fias* des *Meditationes vitae Christi* (n. 13).

L'auteur du *Dialogus de institutione et exercitiis cellae*, le chartreux Vincent d'Aggspach † 1464, présente la vie du solitaire comme une vie d'intimité avec Dieu : « Si Deo desideras esse familiaris... ». La cellule est le lieu privilégié « où le Seigneur et son serviteur s'entre-tiennent souvent et aussi familièrement qu'un homme avec son ami » (éd. B. Pez, *Bibliotheca ascetica*, t. 9, Ratisbonne, 1726, p. 560-561).

Denys le chartreux † 1471 se fait l'écho des auteurs spirituels médiévaux, cartusiens ou non. À l'âme contemplative, il assigne comme idéal « Dei familiaritatem, gustum, amplexum osculumque » (*De contemplatione*, lib. 1, c. 21, *Opera omnia*, t. 41, Tournai, 1912, p. 158B).

Pour parvenir à cette familiarité mystique, Denys n'hésite pas à conseiller, *pro spiritus sui recreatione*, de « se divertir et de jouer avec l'Enfant Jésus, solatiari ac ludere » (lib. 1, art. 54, p. 202B), et d'agir avec lui comme le faisait sa Mère, *cum incredibili reverentia, amantissime, mitissime (ibidem, p. 202B)*; mais aussi de se remémorer la passion « pour parvenir à une plus grande familiarité avec le Seigneur, ad ampliorem tecum familiaritatem » (*De perfectione caritatis*, art. 15, t. 41, p. 365D). Admirez surtout combien Dieu s'unit à nous « tam proxime, tam intime, tam supernaturaliter, amicabiliter, felicissime atque dulcissime » (*De contemplatione*, art. 58, p. 209A).

Le cinquième des six degrés du trône de Salomon, qui figure l'ascension de l'amour vers Dieu, consiste en « la particulière familiarité de mon amour (*singularem mei amoris familiaritatem*), par laquelle tu me deviens si intime (*secretus*) que, toute crainte servile à peu près entièrement écartée, tu peux présumer ne pouvoir jamais te séparer de moi... » (*De perfectione caritatis*, art. 23, t. 41, p. 377B). C'est l'amour de Dieu qui peut nous faire croître ainsi dans la familiarité de Dieu (*tibi familiar fieri merear*, art. 24, p. 378B). Dans la gloire, le Seigneur est « présent à tous, familial avec tous », mais bien davantage avec la Vierge Marie : « Vide quantus sit eorum mutus amor, quam superdulcis praesentia, jucundissimusque alternus conspectus, quam felix familiaritas... » (*De contemplatione*, art. 59, p. 210c).

4^o LE COURANT DE LA DEVOTIO MODERNA a hérité des thèmes et des orientations les plus caractéristiques de la spiritualité bernardine et franciscaine.

Le principal témoin en est l'*Imitation de Jésus-Christ*. Le chapitre 8 du livre 2 consacre, en effet, le sens de la familiarité spirituelle, *De familiari amicitia*

Jesu, et cette familiarité dépasse tout désir, *familiaritas stupenda nimis* (livre 2, ch. 1, n. 1). Thomas a Kempis † 1471 reprend ou les mêmes expressions ou la même idée ailleurs (vg *De solitudine et silencio, Opera omnia*, éd. M.-J. Pohl, t. 4, Fribourg-en-Brisgau, 1918, p. 411-412. De familiaritate cum Jesu), en particulier lorsqu'il parle du communicant avec lequel le Christ, *sponsus et amicus dulcissimus*, s'entretient *amicabiliter* (*ibidem*, p. 439-442). Et l'on connaît les longues effusions de l'auteur à l'adresse de l'Enfant de Bethléem pour devenir son *familiaris* (*Sermones de vita et passione Domini*, t. 3, 1904, p. 76-137, notamment p. 114).

L'intimité mystique et ses vicissitudes sont décrites dans le *Soliloquium animae* (ch. 13-17, *Opera*, t. 1, 1910, p. 252-290). Qu'est donc cette intimité? « Mon Bien-Aimé est à moi et je suis à lui (*Cantique des cantiques* 2, 16); c'est là le témoignage de l'amant et de l'amante, de l'époux et de l'épouse (*amici et amicae, sponsi et sponsae*)... Je veux, mon Père, qu'ils ne soient tous qu'un, comme nous sommes un (*Jean* 17, 11). Voilà deux témoignages remarquables, tirés des deux Testaments, qui prouvent avec évidence que l'âme peut être unie familièrement à Dieu (*Deo familiariter conjungi*) par la grâce qui lui est donnée du ciel » (p. 253; trad. E. Assemaine, *Le soliloque de l'âme*, Paris, 1937, p. 77). Au milieu même des épreuves qu'il ménage, « Dieu agit avec moi comme une mère avec son petit enfant, *docuit me sicut mater parvulum*, cassant pour moi la noix spirituelle et me mettant l'amande dans la bouche, parce qu'il savait qu'elle devait m'être agréable au goût » (ch. 15, p. 267; trad., p. 92). L'âme est en vérité comme l'unique de Dieu, « *sicut unicus matri suae* » : il y a « vraie parenté » entre le Seigneur et l'âme, une parenté née de l'amour (*caritas hanc cognationem parturit*) » (*ibidem*, p. 269; trad., p. 93).

Désormais, l'expression *familiaritas cum Deo*, que nous avons jusqu'ici rencontrée comme en passant, devient classique. Saint Ignace de Loyola † 1556 voit dans la familiarité avec Dieu l'un des « moyens » de choix qui « unissent à Dieu l'instrument » qu'est l'apôtre et « le disposent à être gouverné en toute rectitude par la main divine » (*Constitutions*, 10^e partie, n. 813). Les novices doivent être formés à cette « *familiaritas cum Deo* dans l'oraison et en toute action » (3^e partie, n. 134); elle doit être habituelle aux pères pendant leur troisième année de probation, car elle est nécessaire à l'ouvrier apostolique de la compagnie de Jésus (5^e partie, n. 436). Enfin, la qualité essentielle que le fondateur, se souvenant sans doute du *De sex alis Seraphim* de saint Bonaventure, veut voir resplendir dans le supérieur général, c'est qu'il soit, en tout, « *cum Deo ac Domino nostro quam maxime conjunctus et familiaris* » (9^e partie, n. 723).

L'histoire de l'art offre un fidèle reflet de l'évolution de la pensée et de la sensibilité chrétiennes. Sur l'apparition, dans l'art chrétien de la fin du moyen âge, de la familiarité dont il est ici question, on trouvera d'excellentes pages dans Émile Mâle, *L'art religieux de la fin du moyen âge en France* (Paris, 1908), spécialement dans la magistrale introduction au chapitre deuxième : « le Pathétique » (p. 75-144; voir aussi p. 3-74, sur la tendresse, et 145-156, sur les *Méditations*).

5^o DES RÉFORMATEURS DU CARMEL A NOS JOURS. — Doit-on parler de familiarité avec Dieu et le Christ, quand il s'agit des grands maîtres du Carmel, sainte Thérèse † 1582 et saint Jean de la Croix † 1591? L'école carmélitaine est profondément marquée par son attirance théocentrique; et l'on sait que sainte Thérèse, l'insigne amante du Christ, se pose à plusieurs reprises (*Vie*, ch. 22; *Château*, ch. 7 des 6^{es} Demeures) la difficile question de la considération de l'humanité du Sauveur

dans les degrés élevés de l'oraison. Certains cercles spirituels tendaient alors à éliminer, pour l'âme contemplative, toute intervention de la sainte Humanité. Thérèse d'Avila s'oppose à cette pente dangereuse et affirme que « l'Humanité du Christ doit être la voie de la plus haute contemplation » (*Vie*, ch. 22; cf art. EXTASE, DS, t. 4, col. 2153-2154).

Quant à saint Jean de la Croix, on connaît l'admirable chapitre de la *Montée du Carmel* (livre 2, ch. 22), exaltant la place centrale de la révélation du Père par le Fils incarné : là encore, la perspective carmélitaine est fidèle à elle-même, ne séparant jamais l'intimité avec Dieu dans le Christ, de l'attitude de respect total envers Celui que sainte Thérèse appelle si volontiers du titre de « Majesté ».

C'est plus particulièrement chez les mystiques qu'il conviendrait d'étudier le jeu de la familiarité et de la révérence due à Dieu. Chez eux, l'intime familiarité, à laquelle l'âme est appelée, s'harmonise avec le plus profond respect. Témoin l'exemple de l'ursuline Marie de l'Incarnation † 1672.

Elle décrit ainsi son état après le mariage spirituel (vers 1627) : « Notre-Seigneur me mit dès lors dans un état d'oraison qui était une familiarité très grande... (Mon âme) oubliait la Majesté, sans l'oublier pourtant, mais c'est que je ne la voyais plus qu'amour » (*Écrits spirituels et historiques*, éd. A. Jamet, t. 1, Paris-Québec, 1929, p. 212).

Son fils, Claude Martin, commente (*La vie de la vénérable mère Marie de l'Incarnation*, Paris, 1677, p. 114-117) : « Dans cette grande familiarité, elle ne laissait pas quelquefois de faire réflexion sur le respect qu'elle devait avoir à la Majesté de Dieu... Mais quelque inclination qu'elle eût à se tenir dans le respect, elle remarque que sa privauté au lieu de diminuer croissait continuellement. Et en effet elle crut de telle sorte qu'enfin elle devint habituelle et tout le reste de sa vie se passa dans cette familiarité que l'on remarquera non sans étonnement dans tout le cours de cette histoire » (p. 116).

Les divers aspects d'un commerce familial avec le Christ, et spécialement avec le Christ Enfant, au cours du 17^e siècle, ont été notés dans les articles déjà signalés.

Pour ce qui concerne sainte Thérèse de l'Enfant-Jésus † 1897, on consultera l'article ENFANCE SPIRITUELLE, t. 4, col. 710-714.

L'époque moderne insiste fortement sur le comportement humain du Christ dans sa vie terrestre, comme norme et idéal de celui du chrétien. Il sera parfois opportun de rappeler, à l'exemple des grands spirituels dont nous venons d'esquisser les modes de familiarité avec le Seigneur, qu'il faut toujours se garder de trop dissocier, dans le Christ Jésus, l'humanité de la divinité : Jésus n'est pas seulement un homme parfait, il est le Verbe incarné.

La notion de familiarité, on le voit, se retrouve à travers tout le développement de la spiritualité. Mais il convient de noter des nuances : l'idée fondamentale de familiarité est fortement légitimée en doctrine; c'est l'expression de l'attitude de l'homme élevé par la grâce à la participation de la nature divine et, par suite, à la filiation adoptive. Considérée comme une forme de dévotion, la familiarité avec Dieu se rapproche de la sensibilité et de la tendresse humaines, transposées sur un plan supérieur. Il faudra distinguer ces points de vue, selon les époques et les tendances de chaque auteur spirituel.

Georges MARIÉ.

2. SENS ET LIMITES DE LA FAMILIARITÉ DANS LA VIE SPIRITUELLE. — « Je vis le Seigneur Yahvé assis sur un trône élevé; sa traîne remplissait le sanctuaire; des séraphins se tenaient au-dessus de lui, ayant chacun six ailes : deux pour se couvrir la face, deux pour se couvrir les pieds, deux pour voler. Et ils se criaient l'un à l'autre ces paroles : « Saint, saint, saint est Yahvé Sabaot. Sa gloire remplit toute la terre » (*Isaïe 6, 1-4*).

Pour se faire une idée juste de la familiarité avec Dieu et présenter cette notion dans une perspective de vérité, il n'est pas de plus sûr moyen que de prendre pour point de départ ce texte où se traduit un sentiment si profond de l'insondable mystère de la sainteté divine. Toute conception de la familiarité avec Dieu que l'on ne pourrait confronter sans gêne avec ces versets d'Isaïe, qui ne sembleraient pas naturellement et spontanément en harmonie avec eux, devrait être considérée comme suspecte.

S'il importe, en effet, de ne pas se faire une fausse conception de la grandeur de Dieu, telle qu'on n'oserait plus s'approcher de lui et qu'aucune familiarité avec lui ne serait plus possible, il importe également de ne pas se faire de cette familiarité une idée qui ne sauvegarderait pas entièrement cette infinie majesté divine.

Comme il arrive constamment lorsqu'on essaye de parler des choses de Dieu, nous nous trouvons ici en présence d'une apparente contradiction : d'une part la redoutable majesté du Très-Haut, telle que la raison l'entrevoit, et telle qu'elle apparaît à chaque page dans les saintes Écritures. D'autre part la condescendance infinie, l'étonnante proximité de ce Dieu, qui se manifeste déjà dans l'ancien Testament (« Quelle est en effet la grande nation dont les dieux se fassent aussi proches que Yahvé notre Dieu l'est pour nous chaque fois que nous l'invoquons? », *Deut. 4, 7*), mais apparaît d'une manière tellement nouvelle dans l'Évangile (« Et le Verbe s'est fait chair et il a demeuré parmi nous », *Jean 1, 14*).

Comme toujours, le seul moyen de respecter le mystère, de ne rien retrancher de sa plénitude, c'est de ne sacrifier aucun des deux termes apparemment contradictoires, mais d'essayer d'entrevoir comment ils se rejoignent harmonieusement dans une lumière plus haute, que leur confrontation même permet de deviner.

1° AMOUR ET RESPECT. — Comment garder intact le sentiment de l'infinie grandeur de Dieu, de son infinie majesté, et croire, en même temps, qu'il nous invite à un vrai amour, une vraie intimité, où nous puissions nous sentir libres de donner à nos relations avec lui ce caractère de familiarité qui est inséparable d'une amitié véritable?

Pour entrevoir comment deux attitudes apparemment si éloignées l'une de l'autre et qui, à première vue, sembleraient incompatibles, peuvent s'harmoniser pleinement et se rejoindre dans l'unité, il apparaît d'abord nécessaire de préciser la notion même d'amour. Pour cela, il importe de distinguer l'amour-sentiment et l'amour-gratuité, ou don. L'amour-sentiment n'est pas l'amour. Il en est un à-côté, une répercussion sur tout l'ensemble de notre être sensible, répercussion normale, bonne en elle-même, mais sujette à bien des défaillances et des déviations, comme tout ce qui touche à notre sensibilité : il est si facile de se rechercher soi-même en une joie sensible, de la goûter pour la douceur qu'on y trouve, et par là de laisser l'amour lui-même se dégrader en une forme plus subtile de l'égoïsme, du repliement sur soi-même. Et il n'aura

plus rien alors de la noblesse, de l'authentique dignité d'un vrai amour. Il ne sera plus digne d'être offert à Dieu. Ce serait lui manquer de respect que de s'adresser à lui en un langage si équivoque. C'est pourquoi, tant que l'on conçoit ainsi l'amour, voyant d'abord en lui un sentiment, on sera en porte-à-faux. Ou bien l'on ne comprendra pas que Dieu puisse être vraiment objet d'amour, d'un amour, qui, ainsi compris, semble trop exposé à des déviations qui en altèrent la pureté pour n'être pas instinctivement senti comme indigne de lui. Ou bien on sera en danger de glisser dans une familiarité de mauvais aloi qui attente au respect dû à l'infinie Majesté.

Pour saisir comment il peut y avoir entre Dieu et nous un vrai amour, s'exprimant en des relations d'intime familiarité, il faut donc se rappeler que l'amour est avant tout gratuité; l'amour est un don, une libre ouverture à autrui supposant le renoncement à tout repliement sur soi. C'est pourquoi cet amour-gratuité peut être appelé aussi amour-communion : en lui et par lui se réalise cette communion qui est l'essence même de l'amour.

Car aimer, ce n'est pas accaparer l'être aimé et le faire sien, le subordonner à soi en se servant de lui pour sa satisfaction personnelle. Aimer, c'est ne plus faire qu'un, c'est communier, dans la conscience de ne plus s'appartenir à soi-même, de ne plus rien avoir à soi tout seul, de s'être si totalement ouvert à l'autre que l'on ne peut plus être heureux qu'en partageant avec lui un bonheur qui, par tout lui-même, est commun.

Il faut pénétrer ainsi au cœur de l'amour, de ce qui lui est le plus essentiel, pour comprendre ce que nous voulons dire quand nous disons que « Dieu est amour », ainsi que l'enseigne l'apôtre saint Jean.

2° DIEU EST AMOUR. — Toute sa perfection est celle d'un amour. Toute son infinie transcendance est transcendance d'un amour dont l'insondable profondeur dépasse toutes nos pensées. L'infinie perfection de Dieu, sa transcendance, ne doit pas être imaginée à la ressemblance de nos grandeurs humaines, grandeurs stériles; qui ne savent que s'imposer dans l'affirmation de leur supériorité, du respect qui leur est dû. Grandeurs d'orgueil, repliées sur elles-mêmes.

Certes, l'infinie perfection de Dieu veut être respectée, mais d'un autre respect, qui nous engage en un mystère infiniment plus profond et ne se comprend que dans sa lumière. Quand nous disons que Dieu est amour, nous affirmons que toute sa perfection est amour, qu'il la possède tout entière dans cette absolue liberté de l'amour, qui est gratuité, qui est don. Il y a en Dieu un mystère de liberté, de gratuité, dont la plénitude est à la mesure même de l'infinie perfection divine. Une liberté que nous ne devons pas restreindre, mutiler, en l'enfermant dans les étroites limites de nos fausses idées de grandeur, et qui permet à Dieu de s'ouvrir à la plus simple intimité avec la plus humble de ses créatures. C'est au cœur du mystère même de Dieu qu'il faut chercher pour découvrir le secret de cette intime familiarité à laquelle il nous convie. Celle-ci ne saurait être le fruit d'une conception moins haute de la perfection divine; elle vient au contraire d'une plus profonde pénétration de son insondable plénitude, laissant entrevoir en elle une réalité infiniment autre que nos grandeurs humaines, d'un autre ordre.

Plus nous entrerons dans le secret de ce mystère, plus nous verrons qu'il n'est aucune limite à la familia-

rité avec Dieu, si elle est bien comprise, — si l'on dépouille ce terme de tout ce qu'il laisse trop facilement soupçonner de sentimentalité excessive —, pour n'en retenir que l'essentiel, cet essentiel de la « familiarité » qui est dans la liberté de rapports, la simplicité. Une simplicité qui n'est pas une simplicité de « sans-gêne », mais qui est l'expression la plus pure, la plus vraie de la conscience de vivre avec Dieu dans ce mystère d'absolue gratuité qu'est le mystère de son amour. Protester de notre indignité, ce serait en quelque sorte suggérer qu'il pourrait en être autrement, que la question se pose de savoir si nous sommes dignes ou indignes de paraître en sa présence, que nous prenons la mesure de nos distances. La simplicité, c'est la totale reddition devant Dieu d'une âme qui sait qu'elle n'est rien devant lui, que devant lui elle n'est pas. C'est une attitude d'humilité limpide, sans ombre. C'est l'attitude de celui qui sait qu'il n'y a pas de commune mesure, que la question ne se pose pas. Simplement, candidement, il s'établit dans la gratuité de ce mystère d'amour. Cette gratuité, il sait qu'il n'en peut sonder la profondeur, ni la pure transparence. Cette absolue simplicité est toute adoration; c'est une attitude très délicate, très vraie, de respect. Mais, bien loin de nous tenir à distance, ce respect se fait de plus en plus profond à mesure que se manifeste dans une plus claire lumière la profondeur de ce mystère d'amour, l'intimité de la communion qui s'y établit entre Dieu et nous. Cette communion en laquelle quelque chose se laisse entrevoir du mystère même de Dieu, de Dieu qui est amour, le faisant apparaître si infiniment adorable.

Il est certaines formules « sentimentales », exprimant une forme d'amour très engagée dans le sensible, très à l'image de nos humaines tendresses, que l'on n'osera employer si l'on est pénétré d'abord par le sentiment de l'infinie majesté de Dieu. Mais l'on aura plus de répugnance encore à les utiliser si l'on s'est mis réellement en présence de l'amour de Dieu, de son infinie pureté, de son insondable profondeur. Nul mystère ne semblera plus grand que celui-là, plus riche d'une infinie plénitude. Et l'on sentira combien ce serait le vider de son contenu, ne rien garder de sa vérité, que l'exprimer en ces formules qui n'ont rien à voir avec lui. En aucune autre perspective, cette attitude insuffisamment pénétrée du respect que nous devons à Dieu ne semblera plus fautive, plus destructrice de la vraie familiarité à laquelle il daigne nous convier.

3° A LA MANIÈRE DE L'HOMME. — Il n'en reste pas moins vrai que, si Dieu veut nous introduire à cette profondeur d'intimité, de communion avec lui, il s'adapte à notre condition dans le choix des voies par où il nous conduit jusqu'à ce terme : il va « perfectionnant l'homme à la manière de l'homme », selon le mot de saint Jean de la Croix (*Montée du Carmel*, liv. 2, ch. 17). Cet homme, plongé dans le sensible, il ne peut l'attirer qu'en lui parlant un langage qu'il puisse comprendre, ce langage de l'amour-sentiment, cet attrait du cœur qui seul lui donnera un premier avant-goût d'une réalité dont la profondeur lui demeure encore cachée. C'est par ce chemin adapté à notre faiblesse que la grâce nous fait progresser peu à peu vers un amour plus dépouillé, mais plus profond et plus pur : vers ces « hauteurs de la contemplation obscure et de la sécheresse », comme dit encore saint Jean de la Croix, au prologue de la *Montée du Carmel*, là où l'âme marche « avec pureté en l'amour de Dieu » (*Nuit obscure*, liv. 1,

ch. 13). Tandis qu'elle chemine en ces voies où Dieu la conduit avec une toute miséricordieuse condescendance, elle pourra avoir besoin de s'appuyer davantage sur le sentiment de l'amour, et l'exprimer en des termes qui, un jour, ne lui sembleront plus guère adaptés pour exprimer son attitude la plus intime, et surtout bien peu en rapport avec l'idée de Dieu que cette attitude suppose. Mais qu'elle pressente au moins que ces mots sont bien maladroits pour rendre compte d'une réalité qu'elle ne fait qu'entrevoir; qu'elle les adresse à Dieu dans l'humilité, dans la conscience de son intime pauvreté devant lui, et un infini respect du mystère auquel il lui est donné d'accéder, mais dont elle est loin encore d'entrevoir l'infinie profondeur.

4° FAMILIARITÉ AVEC DIEU ET SENS DU PÉCHÉ. — L'idée d'une « familiarité » entre Dieu et l'homme pose une autre question encore. Le problème n'est pas seulement de comprendre comment un rapport de si intime amitié peut unir le Dieu infini, transcendant, et son infime créature, qui n'est rien devant lui. Il est aussi de savoir comment l'homme pécheur osera jeter sur son souverain Juge un regard de si simple confiance. Dieu n'est pas seulement le Dieu de toute Majesté, il est aussi le trois fois Saint, devant qui nous sommes tous pécheurs, le Dieu de toute Justice, à qui nous devons rendre compte de toutes nos actions. Pouvons-nous le regarder sans trembler? Certainement pas, si nous nous plaçons dans cette perspective de la seule justice. Nul n'est pur à ses yeux. Nul ne saurait, pour se croire autorisé à se tenir en sa présence dans cette attitude de libre simplicité, s'appuyer sur la conscience d'être le serviteur fidèle dont son maître n'a qu'à se louer, dont la fidélité est à l'abri de tout reproche.

Ici encore, la familiarité avec Dieu n'est concevable que dans la perspective de son amour. Celui-ci, certes, exige une réponse loyale et généreuse. Mais il demande comme demande l'amour. La réponse qu'il attend est une réponse d'amour, s'exprimant dans une bonne volonté sincère. Il ne juge pas de cette réponse d'après son exacte coïncidence avec toutes les exigences d'une loi écrite, prises objectivement dans leur absolu sans nuances. Il en juge d'après l'attitude intérieure dont elle témoigne. Qu'à travers nos actes s'exprime un désir de Dieu sincère, une volonté vraie de s'ouvrir à lui. Que ce bon vouloir se traduise par un effort, non certes sans défaillances, mais où se laisse deviner, à travers nos limites et notre infirmité sincèrement reconnues, un mouvement profond et constant vers Dieu, sans cesse repris. Celui qui agit ainsi peut s'approcher de Dieu dans une très simple confiance. Il peut se sentir en accord avec lui, sentir se poser sur lui un regard d'entière bienveillance, dans lequel il apprendra à discerner le secret le plus profond de l'amour : sa miséricorde.

C'est pourquoi, même l'âme qui se sait encore très pauvre, très imparfaite, encore embarrassée dans les liens de mille désirs humains envers lesquels elle ne se sent pas libre, peut s'ouvrir à cette simple familiarité avec Dieu, si elle se tient devant lui dans la vérité. Dans la vérité qui est humilité, qui est humble foi en l'amour qui nous tient dans ses mains, nous attirant à lui par des voies de miséricorde, d'infinie condescendance envers notre misère. Encore qu'il respecte celle-ci, comme tout amour respecte ce qu'il aime. C'est pourquoi, il ne saurait se contenter d'une réponse qui ne satisfait pas à toutes les exigences de l'amour, qui ne nous ferait pas communier avec Dieu dans un vrai amour,

vécu dans toute sa plénitude, dans toute sa vraie grandeur. Mais cette réponse plénière de bonne volonté sincère, de vrai don de soi, la grâce nous conduira à la réaliser d'une façon de plus en plus parfaite, en nous menant, selon les conditions qui sont les nôtres, sur l'humble chemin où l'expérience même de notre pauvreté affermit chaque jour la conscience de notre néant devant Dieu, de notre totale dépendance envers la gratuité de son amour, de notre entière appartenance à cet amour.

Et tout au long de ce chemin nous apprendrons à reconnaître qu'il ne nous conduit pas seulement vers Dieu, mais que nous le suivons à ses côtés, dans le sentiment que notre dénuement n'a d'autre soutien, d'autre recours que cette infinie bienveillance qui l'entoure d'une telle sollicitude, qui la sauve de sa détresse, de son impuissance. C'est au fond de ce mystère de miséricorde que la familiarité avec Dieu s'établira dans sa plus authentique vérité, sera plus profondément une attitude infiniment humble, mais d'une humilité qui prend conscience d'elle-même dans un mystère d'amour et en reste toute éclairée.

Georges LEFEBVRE.

FAMILLE. — 1. Notions. — 2. Écriture. — 3. Patristique. — 4. Magistère.

1. Notions. — Au sens strict, la famille est le groupement humain constitué par le couple des parents et par leurs enfants, qu'ils soient nés de ce couple ou adoptés. Au sens large, elle englobe les ancêtres, les collatéraux et les descendants; puis, en dilatant le cercle, les familiers, ceux qui partagent la table et la vie familiale: autrefois, à la campagne, les domestiques; maintenant, les hôtes, amis, l'aide familiale, introduits vraiment dans l'intimité du foyer. — Enfin, dans un sens analogique, peut s'inspirer d'une spiritualité familiale toute communautaire qui cherche à reproduire l'esprit d'affection et de solidarité qui caractérise normalement les relations familiales: la famille apostolique, les familles religieuses, etc.

Pour étudier la spiritualité familiale, il est impossible, cependant, de se contenter des définitions précédentes; car ce ne sont pas les diverses relations intra-familiales, prises séparément, qui intéressent celle-ci. Il faut en effet la distinguer soigneusement de la spiritualité conjugale ou des responsabilités éducatives des parents, comme aussi de l'attitude de respect exigée des enfants; elle enveloppe tous ces aspects, en les colorant d'une nuance communautaire. Si bien que, pour notre propos, nous définirions la famille: la communauté humaine, fondée normalement sur les liens du sang, dont les membres se sentent détenteurs d'une intimité qui leur est propre, soudés qu'ils sont les uns aux autres par un lien de fidélité, animés d'un même esprit et poursuivant une destinée commune dans laquelle ils se savent solidaires.

La spiritualité conjugale se différencie de la spiritualité familiale en ce que l'effort spirituel d'un couple peut légitimement, surtout dans les premières années de mariage, se proposer d'harmoniser les deux conceptions de l'existence, les deux personnalités, et en tout cas les deux êtres que la psychologie de leur sexe prédispose à des réactions dissemblables. La spiritualité conjugale devra donc tendre à résoudre ces tensions en cultivant cette forme de charité qu'est l'amour humain, avec toutes ses richesses, mais aussi avec les lourdeurs qui lui viennent de la sexualité et des anta-

gonismes spontanés, entre un homme et une femme, dans le cadre de la vie quotidienne. La mission procréatrice elle-même, si apte qu'elle soit à purifier l'égoïsme du couple, reste encore, au début du mariage, dans un contexte plus conjugal que familial; elle est vécue comme le vœu créateur de l'amour mutuel: « les enfants que tu me donneras me seront chers à cause de toi ».

Pour passer à la spiritualité familiale, les époux devront souvent attendre plusieurs années de maturation; et, sans doute, faudra-t-il qu'intervienne l'accroissement numérique de la famille pour que le centre de gravité de leur vie se déplace de façon beaucoup plus décisive vers leurs responsabilités communes. Leur amour lui-même se modifie dans son contenu. Son aspect fermé, exclusif, à tonalité contemplative ou passionnée, se mue en quelque chose de plus paisible, de plus profond, où le besoin de présence fait place à une sécurité et à une confiance qui réclament moins de manifestations extérieures; au lieu de se regarder mutuellement, les époux s'habituent à regarder ensemble vers un but commun; ils libèrent donc leurs énergies au profit de la tâche familiale. Dans les mois qui ont suivi leur mariage, ils ont dû apprendre à penser *Nous*, au lieu de penser *Toi et Moi*, selon les habitudes de leur état antérieur de célibataires. Il leur faut ensuite un nouveau délai pour que ce *Nous* ne signifie plus le simple dialogue du *Je* et du *Tu*, comme dans leur premier amour, mais qu'il se charge d'un sens plus riche: *Nous et nos enfants*. La spiritualité familiale est donc la pédagogie de cette forme de charité communautaire où les réflexes acquis jouent de plus en plus spontanément pour faciliter à chaque membre de la famille un élargissement de ses perspectives, de sorte qu'il ne réagisse plus en individu isolé, mais comme responsable, solidairement avec les autres membres, de la cellule familiale entière, de son bien, de sa vie religieuse, de son rayonnement. Père, mère et enfants doivent se rendre compte qu'ils engagent, dans leurs gestes ou démarches professionnelles et apostoliques, toute la famille, même si le contexte semble ne donner qu'une portée personnelle à ces gestes. Nous renvoyons à d'autres articles (ÉDUCATION CHRÉTIENNE, DS, t. 4, col. 305-319; ÉDUCATION DE LA PERSONNALITÉ, col. 319-330; vie spirituelle de l'ENFANT, col. 714-727; MARIAGE; etc) pour la spiritualité des époux dans leur vie conjugale ou dans leur tâche éducative; nous nous contenterons de souligner la vie communautaire de la famille. Nous pourrions la récapituler en ce verset d'Isaïe: « Moi et les enfants que le Seigneur m'a donnés, nous sommes un signe » (Is. 8, 18), en désignant, sous le *Moi* de ce verset, le père et la mère, unique principe vivant, s'ils sont arrivés, par leur effort de spiritualité conjugale, à reproduire le modèle de l'Unité divine (Mal. 2, 10-16).

2. Données scripturaires. — 1° ANCIEN TESTAMENT. — 1) Peut-on voir dans le pluriel d'Elohim ou dans le *Nous* des grandes décisions divines (Gen. 1, 26; 18) un signe lointain de la révélation trinitaire, image idéale de la vie familiale? En tout cas, c'est dans un contexte familial que Dieu se présente à son peuple en se disant le Dieu d'Abraham, d'Isaac et de Jacob, le Dieu de leurs pères (Ex. 3, 13-15): la tradition ancestrale, l'exemple des fidélités de Dieu aux aïeux, sont là pour authentifier son alliance, véritable pacte nuptial liant Dieu et une lignée. Ailleurs, Dieu se désigne lui-

même comme le Père de son peuple (*Ex.* 4, 22-23; *Deut.* 32, 6 et 19) : il se venge, en talion, sur les premiers-nés d'Égypte, des sévices subis par son premier-né, Israël; la terre promise sera l'héritage légué par le Père à ses fils (*Ex.* 5, 7-10). Ces thèmes sont repris par le *Deutéronome* (1, 8; 6, 3; 7, 7-16; 8, 5; etc) et plus tard par les prophètes (*Jér.* 31, 20).

A partir d'Osée, l'allégorie paternelle fait place à une allégorie nuptiale : Israël est l'épouse, le plus souvent infidèle et cependant chérie et pardonnée.

2) C'est une mission familiale que Dieu confie au premier couple (*Gen.* 1, 28); c'est sur la transmission par voie de génération d'une révélation primitive que mettent l'accent les généalogies de la *Genèse*; c'est une famille qui sera sauvée du déluge (*Gen.* 6, 18), présageant le destin communautaire de l'humanité rachetée; c'est sous la figure de drames familiaux que la pédagogie divine a voulu couler son expression; c'est pourquoi les Pères de l'Église ont tiré principalement leur doctrine familiale des exemples vécus laissés jadis par les grands patriarches, Abraham, Jacob, ou inscrits dans les hagiographies de Job ou de Tobie : Ambroise dans son *De Abraham*, Augustin dans le *De civitate Dei* ou le *De bono conjugali*. Les récits des livres historiques de la Bible sont assez explicites pour rendre facile l'admiration : il est aisé de tirer une leçon, chez Abraham, de sa foi, du sens de ses responsabilités lointaines concernant le destin de sa lignée, de son esprit de conciliation conjugale, de sa chasteté, de son renoncement héroïque à ses affections paternelles vis-à-vis d'Ismaël et surtout d'Isaac, de son sens de l'hospitalité; chez David, de sa patience dans ses épreuves familiales, de ses faiblesses et de ses redressements; chez Job, de sa prière assidue pour ses enfants, de son acceptation du bon vouloir divin dans le drame de leur perte, du support de sa femme, etc.

Les exemples féminins sont moins développés et vivants. Si le *Cantique des cantiques* insiste surtout sur la tendresse conjugale dont l'épouse est aimée, c'est le livre des *Proverbes* (31, 10-31) qui nous présente le mieux le rôle familial de la femme; à la mère, en effet, il appartient de créer l'âme de la famille, non seulement en promouvant la bonne marche de la maison, mais encore en veillant maternellement sur tous les membres du foyer; aussi « ses fils se lèvent pour la proclamer bienheureuse, son mari pour faire son éloge ».

L'*Écclésiastique* fait écho à ce témoignage (36, 21-27) : « La beauté d'une femme réjouit le regard, c'est le plus grand de tous les désirs de l'homme. Si la beauté et la douceur sont sur ses lèvres, son mari est le plus heureux des hommes. Celui qui acquiert une femme a le principe de la fortune, une aide semblable à lui, une colonne d'appui. Faute de clôture, le domaine est livré au pillage, sans une femme l'homme gémit et va à la dérive. Comment se fier à un voleur de grand chemin qui court de ville en ville? De même à l'homme qui n'a pas de nid, qui s'arrête là où la nuit le surprend ». Citons encore *Eccli.* 25, 1; 26, 1-4 et 13-18.

La femme est le principe de la stabilité du foyer; c'est elle qui retient l'homme en sa maison, en se l'attachant (*Gen.* 2, 24). Voir art. FEMME.

3) Dans l'ancien Testament, tel est le primat de la famille sur les membres de celle-ci que le signe de la bénédiction divine, c'est la fécondité, et l'épreuve la plus douloureuse, la stérilité (1 *Sam.* 1); le peuple sent confusément que son accroissement est le signe prophétique d'une fécondité supérieure, celle de l'Église (*Is.* 8, 18; 60).

4) Il serait cependant injuste de ne prêter à Israël que l'ambition terrestre d'être une race élue et prolifique, parce que bénéficiant de la protection d'un puissant Dieu national. Dès Moïse, les hébreux prennent conscience de posséder un dépôt sacré à transmettre de génération en génération par la famille; cette mission est d'abord religieuse : le père, dans le cérémonial pascal, doit instruire ses fils de la prédilection divine (*Ex.* 10, 2; 12, 26; 13, 8; *Deut.* 4, 9; 6, 7; 6, 20; 32, 7 et 46). Si nous voulons connaître le bagage ainsi légué de père à fils, il nous suffit de prendre le livre de l'*Écclésiastique* : il est le résumé des enseignements paternels sur tous les grands sujets humains ou religieux, entre lesquels s'inscrivent la valeur de la tradition familiale et le culte des ancêtres, en raison des grands exemples qu'ils ont légués à leurs descendants. Chaque famille, en effet, possède dans la lignée de ses aïeux, des figures plus rayonnantes qui incarnent l'idéal de probité ou d'héroïsme que leurs petits-enfants cherchent à reproduire et vers lequel ils se tournent dans les moments décisifs de leur existence. C'est pourquoi les livres sacrés se plaisent à faire l'éloge des patriarches (*Eccli.* 44-50; *Sag.* 10; *Actes* 7; *Hébr.* 11-12).

5) Certes, les mœurs du temps influaient sur la structure familiale, toutefois, les valeurs essentielles n'en sont pas obscurcies : respect des enfants vis-à-vis de la mère aussi bien que du père, association des parents dans la tâche éducatrice, etc (*Prov.* 1, 8; 5, 18-19; 6, 20; 14, 1; 18, 22; 31, 1; *Eccl.* 9, 9; *Eccli.* 3, 1-16; 7, 22-28; 40, 24). Les êtres privés de famille : *orbatus*, *orphanus*, sont le type même de ceux dont il faut prendre soin, car ils sont désemparés (*Ps.* 10, 14; 68, 6).

2° LE NOUVEAU TESTAMENT. — 1) L'*Évangile*. — Notre-Seigneur a voulu nous apparaître comme le point d'aboutissement de toute une lignée humaine, elle-même issue de Dieu : « Jésus fils de Joseph..., fils d'Adam, fils de Dieu » (*Luc* 3, 23-38). Le cadre de ses trente premières années fut celui de sa famille; son occupation n'avait d'autre finalité apparente que la subsistance de celle-ci. Les miracles qu'il opère ont souvent pour bénéficiaires des enfants, dont les parents viennent solliciter la guérison ou la résurrection. Ses paraboles ont comme héros principal le père de famille, image du Père des cieux; la prévoyance de cet homme cherche à signifier la Providence divine; il gère le patrimoine avec ses fils et ses serviteurs, en les associant le plus possible à ses responsabilités.

L'enseignement familial de Jésus se trouve surtout dans deux textes de saint Luc.

a) *Luc* 11, 5-14 et 12, 22-33. Pour éveiller le sens de Dieu et la confiance en lui, Jésus fait appel à l'expérience personnelle de ses auditeurs. D'abord dans la parabole de l'ami importun, le héros n'est pas l'ami, mais éventuellement chacun des assistants : « Si l'un de vous... »; et dans un cadre familial : « Mes enfants et moi sommes au lit. » Or, Jésus met à nu les mauvaises excuses familiales alléguées pour éviter un service que l'on rendra ensuite, sans mérite, afin de se débarrasser d'un importun. Puis, dans les versets suivants, Notre-Seigneur prend exemple de la sollicitude paternelle humaine pour en faire l'application, avec un immense à fortiori, au cas de Dieu : « Quel père parmi vous... Si donc vous, qui êtes mauvais, vous savez donner de bonnes choses à vos enfants, combien plus votre Père du ciel... » Beaucoup de choses ont été viciées par la chute, toutefois le dévouement familial reste une figure authentique de Dieu. C'est pourquoi, Jésus invite ses

auditeurs à renverser les rôles dans leur attitude vis-à-vis de Dieu et à redevenir des enfants confiants et abandonnés entre les mains de leur Père céleste.

b) *Luc 15, 11-32* (parabole du prodigue). Ici, Jésus veut moins nous donner des principes de pédagogie qu'il ne désire souligner jusqu'à quel degré d'amour désintéressé et indulgent peut aller un père, si mal payé qu'il soit par ses fils de l'affection qu'il leur a témoignée. Ce père reçoit le prodigue sans lui faire de reproche; il le fête; et quand son aîné proteste contre cette indulgence, le père lui décrit les grands traits de l'esprit familial (être ensemble, n'avoir rien qu'en commun, partager les inquiétudes et les joies) : « Toi, mon enfant, tu es toujours avec moi, et tout ce qui est à moi est à toi; mais ne fallait-il pas festoyer et nous réjouir, puisque ton frère était mort et qu'il est revenu à la vie? » C'était à cet aîné d'en comprendre la portée, débordant infiniment l'affaire d'un chevreau; qu'il ait plutôt l'esprit d'un fils de famille, associé à son père et disposant comme lui des biens communs!

Cet enseignement est tellement conforme à la pensée de Jésus que son testament en reprend textuellement les termes : « Père, tout ce qui est à moi est à toi et tout ce qui est à toi est à moi... Que tous soient un, comme toi, Père, tu es en moi et moi en toi, qu'eux aussi soient un en nous » (*Jean 17, 10 et 21*).

A la mise en garde contre les excès des sentiments familiaux que nous avons déjà signalée à propos de la parabole de l'ami importun, il faut ajouter l'avertissement que Notre-Seigneur donne en *Luc 14, 26* : « Qui-conque ne hait son père, sa mère, sa femme, ses enfants, ses frères, ses sœurs, et jusqu'à sa propre vie, ne peut être mon disciple ». Ces paroles doivent être remises dans leur contexte pour ne pas paraître inhumaines; elles font suite à la parabole des invités au festin; or, ceux-ci se dérobaient à l'appel du maître de maison en alléguant leurs tâches professionnelles ou leurs obligations familiales : « Je viens de me marier, et pour cette raison je ne puis venir ». Notre-Seigneur avertit seulement ses auditeurs que l'option pour le royaume n'attend pas que chacun ait achevé ses occupations ordinaires; c'est au milieu de celles-ci qu'il faut insérer la part de Dieu. Cf art. *Affections de FAMILLE*, col. 74-84.

2) *Saint Paul et saint Pierre*. — Les épîtres apostoliques, et principalement celles de saint Paul, ne font qu'explicitement le message évangélique, selon les deux mêmes modes d'exposition, l'un qui prend modèle directement en Dieu pour tracer l'idéal humain, l'autre qui se contente d'insuffler l'esprit chrétien dans les institutions familiales.

En suivant la première manière, saint Paul rappelle à ses fidèles que le Père est le modèle de toute paternité; qu'il aime son Fils et, en lui, tous ses fils adoptifs; il les a chéris et prédestinés, gratuitement, malgré leurs fautes, qui en faisaient des fils de colère (*Rom. 5, 1-12; 8, 14-31; Gal. 4, 4-7; Éph. 1, 5*).

Leur qualité d'enfants de Dieu leur vaut d'être l'objet d'une pédagogie divine, d'où la correction n'est pas absente (*Héb. 12, 5-14*). Toutefois, de ce châtement le Premier-Né a porté seul la plus lourde part; il entraîne à sa suite ses frères, afin d'amener une réconciliation du Père avec tous ses fils (*Héb. 2, 10-18*); le Père l'a associé à son grand œuvre de salut, le faisant l'intendant de toute sa maison (*Héb. 3, 1-7*). Le terme sera l'introduction de tous les hommes dans le repos de Dieu (*Héb. 4, 1-11*), dans la salle du banquet familial, où ensemble, libérés de tout tuteur, les enfants du Père

partageront l'héritage paternel, dont ils possèdent dès maintenant les arrhes, en étant animés de l'Esprit sous la motion duquel ils apprennent à dire : Père (*Gal. 3, 24 à 4, 7; Rom. 8*).

Telle est l'« économie », c'est-à-dire la loi de la Maison (*Éph. 3, 9*), le plan que le Père a conçu de toute éternité et qu'il réalise indéfectiblement, par amour prévenant et par fidélité. L'Apôtre lui-même se veut être, dans son apostolat, une allégorie de ces dispositions paternelles de Dieu (*2 Cor. 12, 14-15*).

L'esprit familial qui se dégage de cet enseignement est moins orienté vers l'intimité que celui que nous tirions des évangiles; il comporte une insistance plus nette vers une éducation familiale : la paternité commence avant que le fils ne soit conçu; car longtemps avant que celui-ci n'existe, il est déjà présent dans l'esprit de son père; et la tâche de celui-ci se prolonge jusqu'à ce que son fils soit devenu adulte, ou plutôt jusqu'à ce que tous les fils soient parvenus à une société fraternelle unie (*Éph. 4, 1-16*). Pour saint Paul, il existe une présence maternelle dans cette famille idéale, et c'est encore l'épître aux Éphésiens qui la décrit : « Dieu l'a constitué (le Christ), au sommet de tout, Tête pour l'Église, laquelle est son corps, la Plénitude de Celui qui est rempli, tout en tout » (*Éph. 1, 22-23*); or, nous savons que, pour Paul, l'homme, dans le couple, est la tête, et la femme le corps (*1 Cor. 11, 3; Éph. 5, 28*); c'est donc l'Église qui est le type achevé de la fécondité de l'amour, du lien affectif qui constitue la famille autour de la mère : « comme une mère nourrit ses enfants et prend soin d'eux » (*1 Thess. 2, 7*), dit l'Apôtre en s'identifiant à cette mère qu'il incarne.

Le second mode qu'utilise saint Paul pour donner son enseignement familial part au contraire de l'institution humaine pour la spiritualiser. Le texte qui vient spontanément à l'esprit est celui des ch. 5 et 6 de l'épître aux Éphésiens, qui donne la doctrine de spiritualité familiale la plus complète du nouveau Testament (à ce texte principal, il faut joindre *Col. 3, 5-21* et *1 Pierre 3, 1-18*). Mais ne sont pas négligeables les conseils de fidélité, de prière commune, de respect des droits réciproques, de détachement, que fournit la 1^e épître aux Corinthiens (ch. 7); voir aussi *1 Tim. 2, 9-15; Tite 2, 1-10; Hébr. 13, 4; 1 Cor. 11, 2-13*. Il ne faut pas oublier, cependant, toute la richesse doctrinale contenue dans les passages sur la charité : *Rom. 12 et 14; 1 Cor. 12 et 13*; en effet, la communauté ecclésiale est la famille du Christ, et l'esprit de cette famille se résume dans le précepte d'union et de charité.

3. **Données patristiques.** — L'idéal familial est présenté dans d'innombrables textes des Pères. Il est clair que tous ces textes ne sont pas d'égal valeur; beaucoup n'envisagent que des aspects partiels de la spiritualité familiale. On trouve ces textes :

Soit dans des traités de morale, abrégés : Basile (*Moralia* 73-76, PG 31, 849-957). — Jean Damascène, *Sacra parallela* (T, 8, 11, PG 95, 1312-1317). — ou plus développés : *Constitutions apostoliques*, livre 1 De laïcis, livre 7 De ratione vitae (éd. F.-X. Funk, Paderborn, 1905). — Clément d'Alexandrie, *Pédagogie* (II, 10, PG 8, 497-536). — Basile, *Lettre 188* (PG 32, 664-684).

Soit dans des lettres de direction ou de condoléances. Pélage, lettre, parmi celles de Jérôme (*Ep. 148*, PL 22, 1204-1220). — Jérôme, *Ep. 107* à Laeta sur l'éducation de sa fille (PL 22, 867-878, surtout 873), *Ep. 108* à Eustochium (880). — Augustin, *Ep. 157* (PL 33, 688). — Grégoire le Grand, *Ep. 29* (PL 77, 1142). — Alcuin, *Ep. 195* (PL 100, 467), *Ep. 201* (475).

Soit surtout dans des sermons et commentaires d'Écriture sainte : Tertullien, *Ad uxorem* (PL 1, 1272-1304). — Pasteur d'Herma (texte et trad. R. Joly, SC 53, Paris, 1958). — Ambroise, *Hexaemeron* v, 7, 18 et 19 (PL 14, 213-215, 231-233), *De Abraham* 1, 2 (*ibidem*, 423), *Expositio evangelii sec. Lucam* 8 (PL 15, 1766), *De officiis ministrorum* 2, 21 (PL 16, 130-133). — Augustin, *Sermo* 179, 3 (PL 38, 967), *Sermo* 343 (PL 39, 1505-1511), *Sermo* 392, d'authenticité douteuse (PL 39, 1709-1713), *De bono conjugali* (PL 40, 373-396), *De civitate Dei* xv, 16 (PL 41, 458-460). — Grégoire le Grand, *Homilia in evangelia* 23 (PL 76, 1182-1183). — Jonas d'Orléans, *De institutione laicali* II, 1-6, 14-16 (PL 106, 167-182, 192-199). — Raban Maur, *Expositio in epistolam ad Ephesios* 5 (PL 112, 457-458).

Grégoire de Nazianze, éloge de ses parents dans *Carminum liber* II, 11 *De vita sua* (PG 37, 1033). — Jean Chrysostome, *In illud « Salutate Priscillam et Aquilam »* 1, 3 (PG 51, 190-191), *Laus Maximini et quales ducendae sint uxores* (PG 51, 225-242), *De Anna* 1, 3 (PG 53, 636), *In Genesim* 6, 2 et 38, 5 (PG 53, col. 55-57, 357), *In Matthaicum* 5, 1 (PG 57, col. 55), *In Joannem* 61, 3 (PG 59, 339-340), *In Acta Apostolorum* 26, 3-4 et 45, 3 (PG 60, 202 et 318d), *In epistolam ad Romanos* 30, 3 (PG 60, 664), *In epistolam I ad Corinthios* 26 (PG 61, 211-224), *In epistolam ad Ephesios* 20 (PG 62, 135-150), *In epistolam 2 ad Thessalonicenses* 5 (PG 62, 492-500), *De liberorum educatione* (PG 63, 763-772).

On trouvera une anthologie de quelques textes sur la spiritualité familiale dans R. Flacelière, *Amour humain, Parole divine*, Paris, 1947. Voir aussi art. FEMME.

1) *Hermas* est un affranchi juif du 2^e siècle vivant à Rome. Dieu, dans des visions, lui fait reproche d'une indulgence coupable pour les dérèglements de ses enfants apostats et dénonciateurs de leurs parents, ainsi que pour les médisances de sa femme. Tout le mal vient de ce que ce père de famille s'est laissé absorber par les soucis de ses mauvaises affaires; il a négligé sa famille. Il lui faut donc se convertir : qu'il use désormais de bonté et de fermeté pour entraîner sa famille dans un chemin austère de chasteté et de pénitence.

2) *Tertullien* (2^e-3^e siècle), dans son testament à sa femme, rend hommage au bonheur qu'il a reçu d'elle, quoique, apparemment, il n'ait pas eu d'enfants. C'est par une sorte de poème sur la splendeur du couple chrétien qu'il achève son testament : « Là où il y a chair unique, il y a esprit unique : les époux prient ensemble, se prosternent ensemble, pratiquent le jeûne ensemble. Ils s'enseignent mutuellement, s'exhortent mutuellement, se supportent mutuellement... Ils ne se dissimulent rien l'un à l'autre, ne s'évitent pas l'un l'autre » (*Ad uxorem* II, 9, PL 1, 1302-1303).

3) *Jean Chrysostome* † 407 est beaucoup plus sensible au rôle prépondérant de la femme dans le climat familial que les Père latins, Augustin et surtout Jérôme, si facilement enclins à la méfiance vis-à-vis de la femme. Chrysostome, en exaltant les qualités propres à celle-ci, veut combattre le sentiment de supériorité et d'égoïsme masculin qui empêche tant de maris d'estimer et d'aimer leur femme comme il convient. Après avoir énuméré les avantages qu'une famille tire de l'ordre et de la bonne marche de la maison et des affaires, dont elle est redevable à la mère, et qui, seuls, rendent valables les efforts professionnels du mari, il ajoute : « Tu ne peux vaincre ta femme que dans le domaine spirituel. N'aie pas de souci pour l'argent, mais présente avec confiance à Dieu les âmes qu'il t'a confiées » (*In epistolam 2 ad Thessalonicenses* 5, 5, PG 62, 500c). Dans son très beau discours sur le ch. 5 de l'épître aux Éphésiens, Jean Chrysostome remet la vocation des époux chrétiens dans le plan d'ensemble de la pédagogie divine voulant éduquer les hommes à la charité universelle :

L'amour conjugal est l'étincelle initiale de cet embrasement; Dieu a allumé l'amour dans le premier couple : « Selon le plan de cette économie, Adam prend sa sœur pour épouse; non, pas sa sœur, sa fille; non, pas sa fille, plus que sa fille, sa propre chair » (*homélie* 20, 1, PG 62, 135d). Puis, Dieu renverse les données de son plan; il interdit les mariages consanguins afin de disperser, désormais, l'amour, et de créer des liens multiples de famille entre les hommes; ainsi, le genre humain, à partir d'un tronc unique, devient un arbre immense, qui, au lieu de recroqueviller ses branches pour couvrir ses racines, les étale au contraire dans toutes les directions, sans perdre cependant son unité.

Quelle est alors la mission de chaque couple? Entrer pour sa part dans cette économie divine. C'est pourquoi, saint Paul demande aux maris, pour entretenir l'union et la flamme dans le ménage, d'aimer leur femme et de se dévouer pour elle; aux femmes, d'être soumises à leur mari; ces devoirs obligent chacun, quels que soient les torts dont a pu se rendre coupable l'autre conjoint. Alors, que mari et femme s'efforcent d'y mettre chacun du sien! L'homme, à cette époque, est plus évolué que la femme; cela, bien loin de lui donner des droits, ne lui confère que des devoirs : à lui d'éduquer, surtout spirituellement, et d'épanouir sa femme.

Un père ne doit-il pas être le chef de sa famille, ne doit-il pas prendre un soin spécial de chacun de ses membres? « Si les femmes veulent s'instruire, qu'elles interrogent leur mari à la maison » (1 *Cor.* 14, 35). Notez, il ne dit pas : Qu'elles aillent trouver un maître... Ce qui fait la supériorité de la tête, c'est moins la position élevée qu'elle occupe que le gouvernement et la direction qui lui sont imposés comme une tâche... Soyez de même la tête de votre femme. Ayez l'empire, moins pour recevoir des égards, que pour lui être plus utile (*In epistolam 2 ad Thessalonicenses* 5, 5, PG 62, 499b).

Il y a donc une psychologie de l'amour que le mari doit acquérir : qu'il sache exprimer souvent à sa femme son amour.

Ton affection, doit-il lui dire, me plaît par dessus tout et rien ne me serait plus pénible que d'avoir en quoi que ce soit une autre pensée que la tienne. Quand il me faudrait tout perdre... tout souffrir, rien ne m'effraie, pourvu que je possède ton amour; et nos enfants me seront chers tant que durera ton amour pour moi... Qu'il n'y ait donc entre nous aucune espèce de dissentiment... Montre à ta femme que sa compagnie est pour toi d'un très grand charme et que tu aimes rester avec elle à ton foyer... Préfère-la ouvertement à tes amis, même aux enfants qu'elle t'a donnés, et que ceux-ci te soient chers surtout à cause d'elle. Ce qu'elle fait de bien, n'hésite pas à le louer, à l'admirer. Faites vos prières en commun, allez ensemble à l'église et au retour entretenez-vous l'un et l'autre de ce qui a été lu et prêché (*In epist. ad Ephesios* 20, 1, PG 62, 135-136).

Le grand obstacle à cette charité, c'est l'esprit propriétaire qui se manifeste extérieurement dans des problèmes d'argent, mais qui contamine tout le dialogue de l'amour. « Vous n'êtes qu'un même être, qu'une même vie, et vous parlez encore du mien et du tien? » (*ibidem*, 20, 9, PG 62, 148). Dans cette tentation perpétuelle de reprendre en détail ce que chacun a donné globalement, c'est à l'homme, par le désintéressement de son amour, à purifier de ces retours d'égoïsme le climat de son foyer :

Si ta femme dit : « Ceci est à moi » réponds aussitôt : Que réclames-tu comme étant à toi? Je l'ignore; car, pour moi, je n'ai rien en propre... C'est tout qui est à toi... Oui, tout est à toi, et moi aussi je suis à toi... Or, si je ne suis pas maître de mon corps, mais toi, à combien plus forte raison en est-il ainsi de l'argent. Par ce langage, enseigne-lui à ne jamais parler du mien et du tien (*ibidem*, 20, 9, PG 62, 148).

Le sermon s'achève en ramenant le couple à sa vocation d'artisan d'amour et de témoin :

Enseigne à ta femme à craindre Dieu, et toutes les joies qui découlent de là, comme d'une source vive, rempliront ta maison. En aspirant aux biens éternels, les biens de ce monde t'arriveront aussi, suivant la maxime du Christ : Cherchez d'abord le Royaume de Dieu et le reste vous viendra par surcroît (Mt. 6, 33). Quels fils auront de tels parents! Quels serviteurs auront de tels maîtres! Leur bonheur pourrait-il ne pas se répandre sur tous ceux qui les approchent? Les serviteurs règlent généralement leurs mœurs sur celles de leurs maîtres, ils épousent leurs inclinations, aiment ce qu'ils aiment, désirent ce qu'ils voient désirer, tiennent le même langage, ont les mêmes goûts. Quand il y a accord dans le ménage, l'éducation des enfants est mieux faite, les domestiques sont mieux tenus; c'est pour tout le monde, voisins, amis, un parfum à respirer (*ibidem*, 20, 9, PG 62, 148d-150a).

4) *Saint Augustin* † 429 est beaucoup moins que *saint Jean Chrysostome* un psychologue; il est plutôt un philosophe. Comme l'évêque de Constantinople, il part d'une vision globale du plan divin d'amour : Dieu a voulu que l'amour se ranime perpétuellement dans le cœur de chaque couple et qu'il s'étende par le tissu des liens d'amitié créés au moyen des alliances familiales. Dieu surtout a décidé que l'amour ne se refermerait pas en un duo solitaire; certes, le symbolisme contenu dans la création de la femme à partir de la côte de l'homme signifie que toute création, comme toute union, jaillit du cœur; mais le but de cette activité d'amour est extérieur aux époux : « C'est unis côte à côte qu'on marche de pair, les yeux fixés sur le même but »; ainsi de l'homme et de la femme (*De bono conjugali* 1, 1, PL 40, 373, trad. R. Flacelière, p. 135-136). On trouverait une considération semblable chez *saint Pierre Damien* † 1072 (*De parentelae gradibus*, PL 145, col. 194ab).

Le principal aspect de spiritualité familiale mis en lumière par Augustin est le rôle positif de la chasteté; c'est dans la chasteté que les époux marchent le plus parfaitement côte à côte. La découverte de cette vérité est le meilleur critère pour savoir si un couple a passé de la spiritualité conjugale à la spiritualité familiale.

Peu d'époux sont capables de comprendre la perfection qu'il y aurait à renoncer d'un commun accord à l'usage de la sexualité. Pourtant, « plus ils sont parfaits, plus tôt ils y renonceront ». L'affection paternelle qui inspire un acte conjugal en vue de la procréation manifeste déjà un véritable dépassement de l'appétit : « La volupté la plus ardente devient tout à coup un sentiment sérieux dans les époux, à la pensée qu'en s'unissant ils vont mériter les titres de père et de mère » (*De bono...*, 3, PL 40, 375d). On ne trouve pas d'époux qui, au début du mariage, saisissent la beauté de la continence parfaite; mais, peu à peu, le désintéressement qu'exige la vie familiale doit les éduquer (*ibidem*, 12, 383). Car un dépassement aussi généreux de l'instinct sexuel ne s'improvise pas, lorsque les circonstances imposent l'abstinence. C'est donc dès le début du mariage que l'apprentissage de la maîtrise doit se faire; or, combien rares sont les ménages qui arrivent à se garder des fautes conjugales (13, 383d-384). Les époux ne doivent pas fonder leur entente trop exclusivement sur l'usage du mariage, puisqu'il leur faudra apprendre à s'en passer (*Sermo* 51, PL 38, 347; *Sermo* 343, 4, PL 39, 1508). Cette continence est comme le climat de la génération spirituelle des enfants; car les parents ont àfanter leur âme par leur sainteté, leur fidélité, leur crainte de Dieu (*De bono conjugali* 19, PL 40, 389b).

Le courage avec lequel ils pratiquent la chasteté et la continence conditionne leur montée spirituelle, et les vertus supposent une vie spirituelle, un regard de l'âme et des yeux purifiés de la convoitise; l'homme doit apprendre à dépasser la beauté physique de la femme et découvrir en elle, épouse ou femme étrangère, sa beauté invisible. Or, cette aptitude ne s'acquiert que par la contemplation de la Beauté invisible (*Sermo* 343, 6-7, PL 39, 1509-1510). Ce goût de la chasteté, tout père le possède vis-à-vis de ses filles; qu'il aime semblablement la chasteté en lui-même (*ibidem*, 1510a).

4. **Données du magistère.** — La spiritualité familiale n'a guère été traitée depuis les grands docteurs des 4^e-5^e siècles jusqu'à *saint François de Sales*. Celui-ci, dans son *Introduction à la vie dévote*, s'applique à guider les gens du monde dans la vie spirituelle. Les chapitres 38 et 39 de la 3^e partie sont consacrés aux problèmes conjugaux, déjà amorcés dans les chapitres 12 et 13 concernant la chasteté. Édifier sa maison ou avoir soin de sa maison (*Tite* 2, 5), c'est fonder la famille sur le sens du devoir et sur les droits de Dieu; chacun des époux a ainsi charge d'âme (1 *Cor.* 7, 14) à l'égard de son conjoint et des enfants. Mais, sans être spécifiquement familiaux, les chapitres sur la patience, l'humilité, la douceur, le respect mutuel, la pauvreté, la bienveillance dans les jugements, les loisirs, les tentations de tristesse, etc., sont parfaitement adaptés à l'élaboration de la vie familiale.

Dans les cinquante dernières années, nombreux sont les ouvrages parus sur la famille, souvent plus préoccupés de sociologie ou de défense de l'institution familiale que de spiritualité. Nous nous bornerons à une étude fondée sur les *textes officiels de l'Église*, laissant délibérément de côté l'aspect proprement conjugal des grandes encycliques sur le mariage.

1^o LE PÈRE DE FAMILLE. — « L'une de ses principales fonctions consiste sans doute à procurer à sa femme et à ses enfants les moyens financiers indispensables à la vie. Mais n'est-il pas avant tout le guide éclairé et sage, fort de son expérience personnelle, connaissant les grandes lois de la vie et aussi les profondes aspirations et les difficultés des siens, auxquels il donne un appui spirituel plus précieux et plus nécessaire qu'une protection matérielle? » (Pie XII, Discours du 19 mars 1953, DC, t. 50, col. 388). Ce rôle suppose chez l'homme une vraie maturité, forgée souvent dans l'épreuve, car pour prendre les décisions de la vie familiale (changement de situation, nouvelle maternité, assentiment au choix des enfants, vocation, mariage, profession, etc), il doit savoir s'abstraire de ses goûts pour sentir, par une intuition éclairée de la lumière de l'Esprit Saint, le bien réel de sa femme ou de ses enfants. Ce sens aigu des responsabilités manque souvent chez des hommes qui, adolescents prolongés, ne savent pas s'imposer une maîtrise sexuelle et surmènent leur femme de maternités trop rapprochées, ni se priver de leurs menus plaisirs pour des achats d'intérêt général; inversement ils n'osent pas risquer un peu de gêne, en esprit de pauvreté et d'abandon à la Providence, pour mettre au monde un enfant de plus, ou se déchargent des responsabilités éducatives sur la mère ou sur l'école.

Or, les pères doivent « assurer aux leurs le vrai bien, en les dirigeant et en les acheminant vers la patrie éternelle, avec une parfaite conscience de leur propre responsabilité en tant que représentants de Dieu qui régit tout providentiellement et avec amour; en comprenant bien qu'il ne leur servirait de

rien d'être capables de diriger une entreprise ou une société, s'ils ne savaient pas conduire leur famille » (Pie XII, Discours du 11 mai 1957, DC, t. 54, col. 663).

Déjà, saint Paul reconnaissait la valeur de la vie familiale pour mettre en lumière la maturité d'un homme : « qu'il sache bien gouverner sa propre maison, demande-t-il au chef de communauté, et tenir ses enfants dans la soumission d'une manière parfaitement digne, car celui qui ne sait pas gouverner sa propre maison, comment pourrait-il prendre soin de l'Église de Dieu? » (1 Tim. 3, 4-5).

2° LA MÈRE DE FAMILLE doit apprendre, à l'exemple de la sainte Famille, « à être la compagne affectueuse, l'éducatrice sage et profonde et la reine d'un foyer, dont le fondement principal doit être son abnégation et son continuel sacrifice; sans oublier jamais qu'avant toutes ses obligations sociales doivent passer ses devoirs envers la petite société dont le ton, surtout dans le domaine religieux, peut dépendre d'elle tout spécialement » (Pie XII, Discours du 11 mai 1957, DC, t. 54, col. 663).

Souvent Pie XII s'est plu à rappeler que la vocation de la femme n'est pas d'égaliser l'homme en travaillant comme lui en dehors de sa maison, mais d'être la gardienne du foyer, vouée par nature à être mère. Or, l'opinion publique la pousse à s'émanciper, à devenir la rivale de l'homme en se « déféminisant »; ainsi, est-elle écartelée entre sa vie professionnelle et ses devoirs domestiques, pour le plus grand dommage de sa famille et de la société (cf *Le problème féminin*, coll. Enseignements pontificaux, Solesmes, 1953; — Pie XII, Radiomessage du 6 janvier 1957, AAS, t. 49, p. 72-76; DC, t. 54, col. 135).

Si, au contraire, elle répond aux richesses que la nature a mises en elle et qui lui donnent, dans les épreuves de la vie familiale, des sursauts d'énergies insoupçonnées, parce qu'il y a en elle un instinct de dévouement très puissant et un sens de la vie plus éveillé que chez l'homme, elle devient vraiment le refuge de tous dans les difficultés, la confidente attentive et pacifiante des moments de crise grave.

3° LE COUPLE DES PARENTS assure solidairement la vie de la famille.

1) Sur le plan de la *formation morale et humaine*.

La psychologie et la pédagogie modernes mettent fortement en évidence l'importance de l'éducation reçue dans les années de l'enfance; ce qui forme alors l'enfant, ce n'est pas un enseignement oral plus ou moins systématique, mais surtout l'ambiance du foyer, la présence et le comportement des parents, des frères et des sœurs, du voisinage, le cours de la vie quotidienne, avec tout ce que l'enfant voit, entend, ressent. Chacun de ces éléments, peut-être minime en soi et apparemment d'aucune importance, laisse cependant en lui une trace et, peu à peu, détermine les attitudes fondamentales qu'il prendra dans la vie : confiance dans les personnes qui l'entourent, franche docilité, esprit d'entreprise et de discipline, respect de l'autorité, ou, au contraire, individualisme égoïste, insubordination, révolte. L'action douce, mais constante, d'une famille saine, unie, bien constituée, règle les instincts naturels, les dirige dans un sens précis, les coordonne, et façonne ainsi des natures harmonieuses, pleinement développées, individuellement et socialement. Par contre, le déséquilibre familial se répercute sur les enfants et en fait des être instables, victimes de conflits et de troubles intimes, incapables de réaliser un accord profond entre leurs tendances innées et l'idéal moral...

Nous voudrions exhorter (les pères et mères de famille) à prendre conscience de la grandeur de leur tâche, et à user effectivement de leur autorité pour enseigner à l'enfant avec sagesse et modération à dominer ses tendances instinctives, stimuler sa bonne volonté, éveiller son intelligence et son affection et lui transmettre le précieux héritage des plus belles et des plus hautes traditions de la culture humaine et chrétienne (Radiomessage du 6 janvier 1957, DC, t. 54, col. 134-135).

Faut-il rappeler la responsabilité immense que les

parents ont dans l'éducation sexuelle de leurs enfants, non seulement par l'initiation aux choses de la vie, mais encore par l'exemple de leur réserve, et le naturel qu'ils mettent dans les relations entre leurs filles et leurs garçons, comme avec les amis, hommes et femmes, du couple des parents ou des enfants (Pie XII, Discours du 18 septembre 1951, DC, t. 48, col. 1284-1285).

2) Ils le font plus profondément sur le plan de la *formation spirituelle* à l'oubli de soi et à la fidélité aux appels de Dieu.

Tout foyer familial, même le plus restreint, est, dans les intentions de Dieu, une oasis de paix spirituelle. Mais il y a une profonde différence : là où le nombre des enfants ne dépasse pas de beaucoup l'unité, cette paix intime, qui a une valeur vitale, porte en soi quelque chose de mélancolique et de pâle... Autre est, au contraire, la sérénité d'esprit chez les parents entourés d'une floraison de jeunes existences. La joie, fruit de la surabondante bénédiction de Dieu, déborde... dans une stable assurance de durée. Sur le front de ces pères et de ces mères, qu'accablent cependant les soucis, il n'y a pas trace de cette ombre intérieure révélatrice des angoisses de conscience ou de la crainte d'un irréparable retour à la solitude... La multiplication des fatigues, le redoublement des sacrifices, le renoncement aux distractions coûteuses, sont largement compensés, même ici-bas, par l'abondance inépuisable des affections... Les enfants de familles nombreuses se forment comme d'eux-mêmes à la surveillance et à la responsabilité de leurs actes, au respect et au secours mutuel, à l'ouverture de cœur et à la générosité. La famille est pour eux le petit monde d'essai avant d'affronter le monde étranger plus difficile et plus exigeant. Tous ces biens et avantages acquièrent plus de consistance, d'intensité, de fécondité, lorsque la famille nombreuse prend comme base et comme règle de vie l'esprit surnaturel de l'Évangile qui donne à tout une note de spiritualité et d'éternité. Dans ces cas, aux dons ordinaires de la Providence, la joie, la paix, Dieu ajoute souvent, comme le montre l'expérience, les appels de prédilection, c'est-à-dire les vocations au sacerdoce, à la perfection religieuse et même à la sainteté (Pie XII, Discours du 20 janvier 1958, DC, t. 55, col. 203-204).

Le style de vie d'une famille dépend de l'esprit d'accueil du foyer, qui doit être largement ouvert et agréable. Ce n'est pas la richesse qui conditionne la joie de se retrouver ensemble; mais la chaleur du milieu familial : « Ecce quam bonum et quam jucundum habitare fratres in unum » (Ps. 132, 1).

Sa Sainteté Jean XXIII a voulu plusieurs fois rendre témoignage de ce qu'il avait reçu de sa famille et surtout de ses parents. Il estime « précieuse et irremplaçable, la délicatesse vigilante avec laquelle un père et une mère collaborent en quelque sorte avec Dieu et l'Église pour favoriser dans l'âme de l'enfant l'éclosion et la croissance » de sa vocation personnelle (Allocution du 3 mai 1959, DC, t. 56, col. 649).

CONCLUSION : *Spiritualité familiale ouverte*. — Une certaine présentation de la spiritualité conjugale et même familiale pourrait faire obstacle à une authentique spiritualité chrétienne, dans la mesure où les époux, nostalgiquement attachés au bonheur éprouvé dans les débuts du mariage, chercheraient à retenir avec avidité les joies d'une intimité fermée.

C'est pourquoi, sur le plan simplement humain, Pie XII demande que s'élargissent les perspectives. « Renforcer les liens de solidarité entre toutes les familles du monde », c'est une « condition très favorable à l'accomplissement de leur fonction de cellules vitales de la société ».

Que toutes les familles du monde s'unissent pour s'entraider, pour contenir et maîtriser les forces mauvaises par leur vigueur saine et féconde, c'est très bien ! un pas reste encore à franchir :

établir l'esprit familial chrétien à l'échelon national, international, mondial. Pas plus qu'une famille particulière n'est le simple rassemblement de ses membres sous le même toit, pas plus la société ne doit être la simple somme des familles qui la constituent. Elle doit vivre de l'esprit familial fondé sur la communauté d'origine et de fin. Quand, entre les branches d'une même famille, les circonstances de la vie font apparaître des inégalités, on s'entraide mutuellement. Ainsi devrait-il en être entre les membres de la grande famille des nations (Discours du 20 septembre 1949, DC, t. 46, col. 1374).

Mais cet élargissement est encore plus nécessaire quand il s'agit des *horizons spirituels*. Nous n'avons pas voulu décrire longuement les moyens de cultiver la spiritualité familiale (mouvements de foyers, retraites, direction spirituelle, etc), car cette spiritualité n'est autre que l'épanouissement de la vie théologique et ecclésiale, à l'image de la Sainte Trinité, dans le cadre restreint de la cellule familiale.

Il y a, certes, pour chaque famille, à se créer une « liturgie familiale », qui sera l'école la plus fructueuse de vie intérieure pour les enfants; mais cette liturgie familiale doit s'inspirer et s'alimenter de la grande liturgie de l'Église, en s'adaptant seulement aux conditions particulières de telle famille : liturgie fondée sur la mort à soi et l'esprit pascal qu'apportent les grâces baptismales de chacun de ses membres, mais vécue concrètement dans la célébration des baptêmes des enfants, ou de la rénovation des promesses baptismales, lors de la Vigile pascale annuelle ou des communions solennelles; liturgie fondée sur la purification du cœur et de ses tendances orgueilleuses ou égoïstes que procure le sacrement de pénitence ou la célébration quadragesimale; liturgie fondée sur la sanctification de l'amour humain, fruit du sacrement de mariage, mais réalisée dans le dévouement et l'entente du père et de la mère; liturgie fondée avant tout sur la vie eucharistique, solennisée dans les premières communions, signifiée habituellement par la communion de la famille réunie, et vécue par chacun dans son effort de charité et d'union.

Dans l'Apocalypse (21, 2), la Cité sainte, figure de l'Église triomphante, la Jérusalem nouvelle, descend du ciel, de chez Dieu, s'étant faite belle, comme la jeune mariée pour son époux. Cette allégorie familiale n'invite-t-elle pas chaque famille à servir de signe sur terre de cette société parfaite où Dieu sera « notre Dieu et nous serons ses fils » (Apoc. 21, 7)?

Documents pontificaux. — Léon XIII : encyc. *Inscrutabili*, 21 avril 1878; — encyc. *Arcanum divinae Sapientiae*, 10 février 1880; — lettre *Neminem fugit*, 14 juin 1892; — encyc. *Caritatis providentiaequae*, 19 mars 1894.

Pie XI : encyc. *Divini illius magistri*, 31 décembre 1929 (AAS, t. 22, 1930, p. 49-86; DC, t. 23, 1930, col. 389-417); — encyc. *Casti connubii*, 31 décembre 1930 (AAS, t. 22, p. 539-592; DC, t. 25, 1931, col. 251-295); — encyc. *Divini Redemptoris*, 19 mars 1937 (AAS, t. 29, p. 70-71, 78-79; DC, t. 37, col. 940-941, 946-947).

Pie XII : discours des 10 et 24 septembre 1941 (*Discorsi e Radiomessagi di...* Pio XII, t. 3, p. 190 svv; *Actes de Pie XII*, t. 3, 1940-1941, Paris, p. 164-174); — du 26 octobre 1941 aux femmes de l'action catholique (AAS, t. 33, 1941, p. 450-458; *Actes...*, t. 3, p. 188-196); — aux jeunes époux, discours des 18 mars et 22 avril 1942 (*Discorsi e Radiomessagi...*, t. 4, p. 3-9, 45-57; *Actes...*, t. 4, 1941-1942, p. 59-64, 80-88); — discours des 21 octobre, 4 et 18 novembre, 9 décembre 1942 (*Discorsi e Radiomessagi...*, t. 4, p. 235 svv, 285 svv, 303 svv; *Actes...*, t. 5, 1942-1943, p. 9-24); — discours des 27 janvier et 12 mai 1943 (*Discorsi e Radiomessagi...*, t. 4, p. 375-379; *Actes...*, t. 6, 1943-1944, p. 9-12, 26-31); — radiomessage aux familles françaises, 17 juin 1945 (AAS, t. 37, p. 189-192; *Actes...*, t. 7, 1945,

p. 139-142); — aux femmes de l'action catholique, 24 juillet 1949 (AAS, t. 41, p. 415-421; DC, t. 46, col. 1371-1374); — discours du 2 novembre 1950 (AAS, t. 42, p. 784-792; DC, t. 47, col. 1495-1504); des 18 septembre, 28 octobre et 26 novembre 1951 (AAS, t. 43, 730-734, 835-854, 855-860; DC, t. 48, col. 1281-1286, 1473-1494, 1549-1554); du 19 mars 1953 (AAS, t. 45, p. 230-238; DC, t. 50, col. 387-388); message de Noël 1953 (AAS, t. 46, 1954, p. 12; DC, t. 51, 1954, col. 7-8); — radio-message du 6 janvier 1957 (AAS, t. 49, p. 72-75; DC, t. 54, col. 133-137); — allocution à des familles de Barcelone (*L'Osservatore romano*, 11 mai 1957; DC, t. 54, col. 661-664); — prière de Pie XII pour les familles (*L'Osservatore romano*, 30-31 décembre 1957; DC, t. 55, 1958, col. 66-67); — discours du 20 janvier 1958 (AAS, t. 50, p. 90-96; DC, t. 55, col. 199-206).

Jean XXIII : allocutions des 1^{er} mars et 3 mai 1959 (AAS, t. 51, p. 195-197; DC, t. 56, col. 389-392, 647-650); — encyc. *Ad Petri cathedram* (29 juin 1959; AAS, t. 51, p. 509-510; DC, t. 56, col. 906); — lettre à la 36^e semaine sociale du Canada (*L'Osservatore romano*, 9 octobre 1959; DC, t. 56, col. 1417-1422); — allocution au tribunal de la Rote, 19 octobre 1959 (AAS, t. 51, p. 822-825; DC, t. 56, col. 1413-1416); au corps diplomatique (*L'Osservatore romano*, 28-29 décembre 1959; DC, t. 57, 1960, col. 72-74).

Documents épiscopaux récents. — Déclaration de l'épiscopat français, 13 novembre 1945 (DC, t. 43, 1946, col. 4-6); — lettres pastorales du cardinal E. Suhard, 22 février 1946 (DC, t. 43, col. 323-332), du cardinal M. Feltin, 8 mars 1957 (DC, t. 54, col. 797-812) et 20 février 1960 (DC, t. 57, col. 411-428).

Joseph Mac Avoy.

FAMILLE (AFFECTIONS DE). — Il n'est nullement question de commenter ici le quatrième commandement du Décalogue : *Honore ton père et ta mère (Exode 20, 12)* et d'en expliciter les résonances spirituelles. Ce sujet est abordé, ou le sera, en différents articles, notamment dans l'article FAMILLE. Nous n'envisagerons, dans le cadre de la vie spirituelle personnelle, que les rapports entre les affections de famille et la volonté de Dieu manifestée. La question des affections familiales entre, en effet, dans le problème plus général de la purification des affections en vue de trouver Dieu, et mérite d'être examinée. Parents et enfants doivent s'aider à accomplir la volonté de Dieu; pour les uns, il s'agira davantage d'allier le respect et l'affection dus aux parents avec le souci légitime d'obéir à la vocation personnelle; pour les autres, un certain renoncement s'imposera aussi bien dans l'exercice de l'autorité que dans la vie affective, afin de permettre aux enfants de se déterminer eux-mêmes. Et, d'une façon encore plus générale, la question pourra se poser, pour toute personne, de soumettre les affections naissant des liens familiaux, et les intérêts qu'ils suscitent, à la recherche d'une intention toujours plus spirituelle en toute action.

Sur cette question vient s'en greffer une autre plus particulière et non moins importante : celle des exigences du détachement dans la vie religieuse. Car l'Évangile introduit ici un autre problème : Notre-Seigneur, après avoir rappelé au jeune homme riche les commandements et notamment celui qui prescrit d'honorer ses parents, ajoute : « Viens, suis-moi » (Mt. 19, 21). Du même coup, Jésus se présente comme digne d'un attachement spécial, comme l'objet d'un don total et même exclusif : « Nous, dit saint Pierre, nous avons tout quitté, et nous t'avons suivi » (Mt. 19, 27). A celui qui se sentira appelé par le Seigneur pourra donc un jour s'imposer une décision douloureuse : en appeler d'une affection trop humaine à une affection plus spirituelle, passer outre à l'autorité familiale et « obéir à Dieu plutôt qu'aux hommes » (Actes 5, 29). Abordant cette question au

plan le plus général de la vie spirituelle, nous traiterons des affections familiales 1) dans la vie du chrétien, et 2) dans la vie religieuse, et nous insisterons enfin 3) sur l'attitude spirituelle à l'égard de la famille.

1. Amour familial et vocation personnelle.

— 1° POSITION DU PROBLÈME. — Le quatrième commandement de Dieu, *Honore ton père et ta mère* (Exode 20, 12), trouve son fondement le plus profond dans le fait que toute paternité dérive de la paternité divine. De là naît le principe d'obéissance et de respect des enfants envers les parents, auquel correspond pour les parents la responsabilité d'assurer l'éducation des enfants, ce qui ne peut se faire sans exercice d'autorité. Et, puisque la relation de père à fils est durable, les devoirs réciproques qu'elle engendre sont permanents.

Mais la paternité humaine, dérivation de la paternité divine, ne constitue pas un absolu. L'enfant se situe devant Dieu et se trouve être l'objet d'un dessein personnel de Dieu sur lui. Pour lui comme pour tout chrétien, l'essentiel de la vie est de répondre à sa vocation personnelle. Cette loi universelle présente aussi une double face : pour l'enfant, trouver et accomplir sa vocation personnelle; pour les parents, aider l'enfant à accomplir la volonté de Dieu sur lui. Plus, par conséquent, l'enfant devient capable de discerner et d'assurer sa vie devant Dieu, plus aussi la forme de l'autorité paternelle doit relever du conseil et non de l'obéissance. Et corrélativement, l'affection des parents, qui au principe est essentiellement protectrice et dominatrice, se transforme en amitié et en collaboration. Ceci ne va pas sans un certain détachement de soi, car toute transformation spirituelle visant au désintéressement suppose un renoncement à des attaches par ailleurs tout à fait légitimes.

2° QUELQUES APPLICATIONS. — Il est un domaine où cette loi du détachement s'impose d'une manière obvie : lorsque l'enfant à son tour se propose de fonder une famille et d'acquiescer l'autorité paternelle. Ainsi l'Écriture nous dit-elle : « C'est pourquoi l'homme quitte son père et sa mère et s'attache à sa femme, et ils deviennent une seule chair » (Gen. 2, 24).

Cette éventualité montre que l'exercice de l'autorité parentale trouve sa limite dans le droit de l'enfant à la décision personnelle. Il n'est pas nécessaire d'attendre cette décision majeure pour comprendre que c'est en tout domaine que l'éducation familiale doit s'orienter vers la formation à la responsabilité personnelle. Ainsi, lorsque l'enfant devra choisir une profession ou un conjoint, la prudence demandera qu'il sollicite les conseils de ses parents, mais il lui appartiendra en dernière analyse de se décider librement pour la solution qu'il estimera plus conforme à la volonté de Dieu. Certes, il n'est pas facile aux parents de renoncer peu à peu à l'exercice direct de l'autorité, aux projets échafaudés pour leur enfant, à l'idée qu'ils s'étaient formés de sa personnalité et finalement à sa présence; or, nous nous trouvons ici devant un cas particulier de la grande loi de détachement évangélique : « Si quelqu'un vient à moi sans haïr son père, sa mère, sa femme, ses enfants et jusqu'à sa propre vie, il ne peut être mon disciple » (Luc 14, 26). Rien ne doit donc être préféré à l'accomplissement de la volonté de Dieu. Ceci vaut pour tout chrétien, et tel est bien le sens de la citation si rigoureuse de l'évangile de saint Luc.

Ce qui vaut pour la relation parents-enfants vaut

à fortiori pour toute relation familiale dérivée. Jamais l'affection et l'entraide qui se fondent sur les liens du sang ne doivent se subordonner le principe absolu de la recherche et de l'accomplissement de la volonté de Dieu. La proximité familiale n'a pour résultat que de faire de nos parents un prochain plus proche; elle ne dispense pas de l'effort vers une pureté d'intention toujours plus totale et plus profonde. Cette remarque s'applique spécialement à ceux qui, par état, sont appelés à une vie de charité plus exemplaire : ainsi le prêtre doit-il se convaincre toujours plus de l'idée qu'il se doit à tous; cela peut l'entraîner, dans l'organisation de sa vie sacerdotale, à résister au penchant qui le porte à tenir trop grand compte de la situation de sa famille. Il ne lui sera pas toujours facile de garder une disponibilité totale et un désintéressement parfait.

2. Affections familiales et vocation religieuse.

— Le cas particulièrement important du détachement des affections familiales est celui de la vocation religieuse. Alors que les parents acceptent assez facilement la séparation imposée par le mariage, il n'est pas rare que, même chrétiens, ils s'opposent à la vocation religieuse de leurs enfants. Et réciproquement, la vie religieuse, qui laisse le cœur libre de toute affection humaine privilégiée, avive l'amour pour les parents et pose un problème de détachement dont le principe de solution est le même que celui qui vaut pour tout chrétien : ne rien préférer à l'amour du Christ.

Pour plus de clarté, nous verrons d'abord la doctrine de l'Église, puis sa pratique.

1° LA DOCTRINE DE L'ÉGLISE. — 1) *L'Évangile*. — Pour déterminer le sens du détachement évangélique vis-à-vis de la parenté naturelle, il convient tout d'abord de bien examiner le contexte des paroles de Notre-Seigneur. Or, la parole la plus déconcertante à cet égard, celle de Luc 14, 26 : « Si quelqu'un vient à moi sans haïr son père, sa mère, sa femme (que Luc seul mentionne), ses enfants, ses frères, ses sœurs, et jusqu'à sa propre vie, il ne peut être mon disciple », s'adresse aux foules qui le suivent. Elle définit donc l'exigence de l'adhésion à Jésus en vue du salut; et l'expression « jusqu'à sa propre vie » permet de comprendre plus exactement le sens du mot « haïr » : il signifie un détachement radical de toute chose et de soi-même. Et si l'on retrouve cette exigence absolue quand il s'agit du détachement apostolique (Luc 9, 57-62), l'expression qu'emploie saint Pierre est plus douce : « Nous, nous avons tout quitté et nous t'avons suivi » (Mt. 19, 27), et Jésus la reprend : « Quiconque aura quitté maisons, frères, sœurs, père, mère, enfants ou champs, à cause de mon Nom, recevra le centuple et aura en partage la vie éternelle » (Mt. 19, 29). Le détachement apostolique comprend donc essentiellement l'abandon de toutes choses, qui pourtant sont très chères, et légitimement, afin de vivre pour le royaume.

Si nous hésitions d'ailleurs sur le sens des paroles évangéliques, l'attitude de Jésus nous apporterait des précisions. Lorsqu'il demeure à Jérusalem vers l'âge de douze ans (Luc 2, 41-50), ses parents le recherchent tout éplorés. Et l'on connaît la réponse : « Ne saviez-vous pas que je me dois aux affaires de mon Père? » L'adolescent, ayant marqué ainsi la primauté absolue de sa mission, redescend à Nazareth où il demeure soumis à ses parents. Il donne ainsi, nous dit saint Ignace de Loyola à la suite de la tradition spirituelle, « l'exemple pour le premier état de vie qui consiste dans l'obser-

vation des commandements (en obéissant à ses parents), puis l'exemple... pour le second état de vie qui est de perfection évangélique (quand il resta au temple) en abandonnant son père adoptif et sa mère selon la nature, afin de se consacrer purement au service de son Père éternel » (*Exercices spirituels*, n. 135).

Cette distinction entre les « affaires » du Père des cieux et les affaires temporelles, cette séparation, même matérielle, d'avec les siens se retrouvent au point de départ de toute vocation.

« Yahvé dit à Abraham : Quitte ton pays, ta parenté et la maison de ton père, pour le pays que je t'indiquerai » (*Gen.* 12, 1). L'exigence de Yahvé semblera plus « inhumaine » encore : « ... parce que tu ne m'as pas refusé ton fils, ton unique... » (23, 16). Dieu appelle l'âme : « Écoute, ma fille, regarde et tends l'oreille, oublie ton peuple et la maison de ton père » (*Ps.* 45, 11), et l'Époux son épouse : « Viens du Liban, ma fiancée, viens... » (*Cantique des cantiques* 4, 8). Jean-Baptiste « demeura dans les solitudes jusqu'au jour où il se manifesta devant Israël » (*Luc* 1, 80). Les apôtres « laissent leur barque et leur père, et suivent Jésus » (*Mt.* 4, 22). La réponse à l'appel doit être sans repentance : « Suis-moi, et laisse les morts enterrer leurs morts » (*Mt.* 8, 22), ou « Quiconque a mis la main à la charrue et regarde en arrière est impropre au royaume de Dieu » (*Luc* 9, 62).

A une parenté selon la chair s'opposent donc la paternité de Dieu et la parenté spirituelle qui en découle : « Ma mère et mes frères, ce sont ceux qui écoutent la parole de Dieu et la mettent en pratique » (*Luc* 8, 21). Pour quelqu'un qui veut se donner totalement à Jésus et à son royaume, cette dualité peut devenir source de conflits.

2) *Doctrine de saint Thomas.* — C'est en traitant de la piété due aux parents que saint Thomas rencontre les textes scripturaires que nous venons de rappeler, et qui porteraient à croire que l'on peut négliger ses obligations envers les parents pour raison de religion et singulièrement dans le cas de la profession religieuse (*Somme théologique*, 2^e 2^{ae} q. 101 a. 4).

L'allure générale de sa réponse ne permet pas de se méprendre : religion et obligations envers les parents doivent s'accorder. Le *sed contra* nous prévient que les pharisiens s'étaient vus reprocher par Notre-Seigneur de prendre prétexte de la piété religieuse pour se soustraire à certaines obligations filiales : « Quiconque dit à son père ou à sa mère : les biens dont j'aurais pu t'assister, je les consacre, celui-là est quitte de ses devoirs envers son père ou sa mère » (*Mt.* 15, 5). Il faut donc se garder de toute hypocrisie.

S'il ne peut y avoir contradiction entre les obligations de droit divin, le principe de solution ne peut se trouver que dans la recherche de la *mesure* à garder dans l'application des principes. Saint Thomas reprend ici la tradition patristique : le devoir de religion est supérieur à la piété envers les parents. Si donc ceux-ci s'opposent à ce que nous rendions nos devoirs à Dieu, ils deviennent nos ennemis, comme dit saint Grégoire le Grand (*Homiliae in Evangelium* 37, 2, PL 76, 1275d). Il faut ainsi louer Jacques et Jean d'avoir tout quitté pour suivre le Seigneur (ad 1). Et saint Thomas ne craint pas de rapporter la forte expression de saint Jérôme : « Les yeux secs, vole vers l'étendard de la croix ; en cette matière, la piété la plus excellente est d'être cruel » (*Ep. 14 ad Heliodorum* 1, PL 22, 348c). En théorie, il n'y a pas à hésiter. Mais toute la difficulté consiste à trouver la mesure.

Saint Thomas distingue deux cas. Avant l'entrée en religion, il n'est pas permis de quitter ses parents si

ceux-ci se trouvent dans une grande nécessité. Et qu'on n'ait pas l'hypocrisie de s'en remettre à la Providence pour pourvoir à leurs besoins : ce serait tenter Dieu ! Par contre, après avoir fait profession, on ne doit pas abandonner la vie religieuse pour subvenir à ses parents. Mais on est tenu, tout en gardant l'obéissance et la vie religieuse, de rechercher les moyens de les aider.

2^o *PRATIQUE DE L'ÉGLISE.* — Si, comme nous venons de l'établir à partir de l'Écriture et de saint Thomas résumant la tradition, le fondement doctrinal ne souffre guère de difficulté, la solution pratique des conflits entre les obligations familiales et le service de Dieu apparaît plus délicate. Nous allons rappeler la discipline de l'Église, nous réservant d'aborder par la suite le problème spirituel de l'attitude du religieux envers sa famille.

Le Droit canonique distingue soigneusement, comme le faisait saint Thomas, le cas de l'aspirant à la vie religieuse et le cas du profès.

Le canon 542 § 2 règle ainsi le premier : « Sont admis illicitement, mais valablement..., les enfants qui doivent secourir leurs parents, c'est-à-dire leur père, mère, aïeul et aïeule réellement dans le besoin, et les parents dont le travail est nécessaire aux besoins et à l'éducation de leurs enfants ». Cette nécessité s'entend de la situation où l'on risque de perdre la vie, la santé, la liberté ou la réputation. Elle ne peut viser immédiatement la situation affective qui résulte de la séparation. Il y a là matière à sacrifice aussi bien de la part du religieux ou de la religieuse qui quitte ses parents que de la part des parents qui offrent à Dieu leur enfant. La seule solution n'est-elle pas alors pour l'aspirant à la vie religieuse d'aider ceux qui l'aiment à entrer peu à peu dans la vie de foi ?

Lorsque le religieux profès voit la situation de ses parents se détériorer de telle sorte qu'il juge devoir les aider, la situation est plus délicate (cf. É. Jombart, *Piété filiale*, dans *Revue des communautés religieuses*, t. 15, 1939, p. 151-153). Admettre en effet la possibilité de rentrer dans le monde pour aider sa famille, c'est courir le risque de donner un prétexte à l'inconstance humaine.

Distinguons les cas de nécessité extrême et de nécessité grave. Dans le premier cas, « le religieux devrait demander l'autorisation de vivre quelque temps hors de son institut ou même, s'il le fallait, la dispense de ses vœux » (*art. cité*, p. 152 ; cf. A. Vermeersch et J. Creusen, *Epitome Juris canonici*, 5^e éd., t. 1, Bruges, 1937, n. 632). Mais il ne le fera que si les autres membres de sa famille ne peuvent subvenir aux besoins de ses parents et si, par ailleurs, une aide plus facile n'est pas possible.

Dans le cas de nécessité grave, et non plus extrême, on ne parlera plus de *devoir* pour le religieux, mais on trouvera là une juste cause pour demander le séjour hors du couvent et même, s'il le faut, la dispense des vœux. Ce qui était obligation avant l'entrée en religion devient autorisation de demander une permission. Il est évident que si la congrégation peut aider légitimement les parents dans le besoin, cette solution sera préférable à une sortie, même temporaire.

3. *Attitude spirituelle à l'égard de la famille.* — En dehors de ces cas, où l'attitude du religieux envers ses parents est susceptible d'une détermination juridique, il reste le problème beaucoup plus général de la place que doivent tenir les affections familiales dans la vie du religieux. Du seul fait qu'il renonce à fonder une famille, qu'il se sépare de la sienne et se place volontairement sous une autre autorité, qu'il ne possède

plus l'usage ou la propriété de ses biens, ne se doit-il pas de se considérer comme « mort au monde » ? Si l'on ajoute à cette considération le fait que le cheminement habituel de l'âme introduit toujours davantage dans la solitude spirituelle, le religieux ne devra-t-il pas joindre au détachement effectif de la séparation une attitude affective correspondante ?

Pour éclairer notre route, situons quelques jalons dans l'histoire de la vie religieuse.

1^o PÉRIODE MONASTIQUE. — Comme on le voit dans les épîtres de saint Paul (1. Cor. 7, 36-38), l'autorité paternelle antique disposait de la fille. Celle-ci pouvait demeurer vierge consacrée au sein de sa famille. Très rapidement cependant, il fallut réglementer cette institution : la vie familiale pouvait ne pas favoriser la vie profondément religieuse postulée par la consécration.

Lorsque s'organise la vie monastique, particulièrement la vie cénobitique, la question des relations avec la famille se pose nécessairement ; saint Pacôme † 346 comme saint Basile † 379 ont prévu le cas dans leurs Règles. Volontiers nous penserions que l'austérité de la vie monastique ne peut qu'engendrer une attitude rigide envers les parents du moine, surtout à propos des visites qu'ils peuvent lui rendre. Bien des traits nous confirmeraient dans cette opinion. Mais à y regarder d'un peu près, le jugement se nuance (cf spécialement Ir. Hausherr, *Le moine et l'amitié*, p. 207-220).

Saint Pacôme nous dit par exemple : « Si quelqu'un se présente à la porte du monastère et demande à voir son frère ou son proche parent, le portier ira prévenir le père du monastère ; celui-ci demandera au préposé de la maison si celui-ci se trouve chez lui ; et, avec sa permission, l'appelé recevra pour sa sortie un compagnon de foi éprouvée ; et dans ces conditions, il ira voir son frère ou son proche parent ». « On pourra de même aller voir ses proches malades, mais non pas demeurer chez eux » (A. Boon, *Praecepta* 53, *Pachomiana latina*, Louvain, 1932, p. 28 ; trad. I. Hausherr, *loco cit.*, p. 211).

Dans l'application de cette règle « prudente et large », la difficulté ne venait pas des supérieurs, mais bien des jeunes moines qui se faisaient violence pour revoir leurs parents. Selon I. Hausherr (*art. cit.*, p. 212), « la rigueur des principes se montre toujours, mais... on peut constater avec le temps une plus grande souplesse dans leur application, peut-être simplement par suite d'une psychologie plus nuancée ».

Voir B. Steidle, *Das Wiedersehen des Mönches mit Mutter und Schwester in der alten Mönchs erzählung*, dans *Erbe und Auftrag*, t. 35, Beuron, 1959, p. 10-21.

L'attitude des moines demande d'ailleurs, pour être bien comprise, à être replacée dans la mentalité chrétienne de l'époque.

C'est, en effet, dans un contexte de *fuga mundi* (*saeculi*) ou de *peregrinatio* que se conçoit et se légitime parfaitement le « renoncement » au foyer, à la parenté, aux honneurs, aux richesses. Certes, les obligations de la *pietas filialis*, de l'*officium pietatis*, sont souvent rappelées (vg S. Ambroise, *Expositio Evangelii secundum Lucam* 2, 65-66, PL 15, 1575c-1576c ; etc), et parfois en de très beaux textes (« Tu dois ce que tu as à celle [ta mère] à qui tu dois ce que tu es », *ibidem*, 8, 75, 1788c), mais il y a un plus haut service.

Comme il appela Abraham et les apôtres, Dieu appelle chaque chrétien à « tout quitter pour le suivre » : patrie, parenté et soi-même. Toute autre pensée, tout autre souci que ceux de Dieu seul et de la Patrie sont indignes du chrétien, à plus forte raison du moine, et doivent être bannis. « Si tu désires les choses parfaites, sors avec Abraham... Nu, suis le Christ nu » (S. Jérôme, *Ep. 125 ad Rusticum*, PL 22, 1085b). Cette formule saisissante

sera indéfiniment reprise par la tradition. Se retirer du monde pour aller à Dieu seul (*ut adhaereant uni Deo*, S. Ambroise, *De fuga saeculi* 2, 6, PL 14, 572a), telle est l'anachorèse. C'est sans doute à partir d'une expression paulinienne (« nous vivons en exil loin du Seigneur, *peregrinamur a Domino* », 2. Cor. 5, 6), que saint Jean Climaque (7^e siècle) décrit, dans le très beau troisième degré de sa *Scala Paradisi*, la « *peregrinatio* pour Dieu » (ἔσπερά): tout nous est étranger, hormis le Seigneur et les choses du Seigneur, tenons-nous donc inséparablement avec lui (PG 88, 663-672).

Ce « renoncement » à la famille, expliquait déjà saint Basile † 379, fait partie de l'« affranchissement » général que le moine doit poursuivre sans cesse : affranchissement du diable et des passions (πάθη), du vieil homme et de ses œuvres, des attaches du monde et des « pensées » (λογισμοί) ; « tel est le commencement de l'assimilation au Christ » (*Regulae fusius tractatae* 8, PG 31, 936b, 940c ; cf *Constitutiones monasticae* 20, 1389-1393). Nos vrais parents sont ceux qui nous ont engendrés dans le Christ par l'Évangile (cf S. Ambroise, *De fuga saeculi* 2, 7, PL 14, 572d).

L'amour et le service des parents sont seconds ; l'amour et le service de Dieu doivent demeurer, en toute hypothèse, premiers. « On ne t'empêche pas d'aimer tes parents, mais de les préférer à Dieu » (S. Ambroise, *Expositio Ev. secundum Lucam* 7, 136, PL 15, 1735b ; cf *De virginibus* 1, 10, 58, PL 16, 205a, cité par Pie XII, encycl. *Sacra virginitas*, 25 mars 1954) : « Le moine doit renoncer à l'affection de ses parents et à la tendresse des siens, si cet amour est incompatible avec les préceptes du Seigneur » (S. Basile, *Regulae fusius tractatae* 8, PG 31, 937a). Paulin d'Aquilée † 802 s'exprime de la même façon (*Liber exhortationis* 21, PL 99, 214b-215a).

Tout amour « désordonné » (*inordinatus*, S. Grégoire le Grand, *Moralia in Job* VII, 30, 40, PL 75, 790a) des parents pour leurs enfants et des enfants pour leurs parents est flétri avec une logique évangélique implacable et des mots parfois durs ; ceux de saint Jérôme sont restés célèbres : « *Crudelitas ista, pietas est* » (*Ep. 125 ad Rusticum*, PL 22, 1076c ; cf *Ep. 14 ad Heliodorum*, 348c). Saint Basile a lui aussi une attitude fort raide sur ce point ; saint Jean Chrysostome affirme que nous ne devons plus connaître nos parents s'ils entravent le salut (*cum spiritualia impediunt*, *In Joannem hom.* 85, 2, PG 59, 462c) ; enfin, saint Bernard : « *contemnere matrem propter Christum piissimum est* » (*Ep. 104*, PL 182, 240b).

Les histoires déconcertantes dont la tradition a gardé le souvenir n'infirmant en rien la valeur et la profondeur de la doctrine. A toute époque, cette doctrine évangélique est vécue, parfois jusqu'à l'héroïsme. Rappelons, par exemple, celui d'un François d'Assise, d'une Jeanne de Chantal, d'une Marie de l'Incarnation, l'ursuline.

Au moyen âge, d'un saint Bernard † 1153 à un Denys le chartreux † 1471, la doctrine demeure aussi ferme, compte tenu de la qualité des tempéraments qui l'appliquent peut-être différemment.

A maître Gautier, l'abbé de Clairvaux demande nettement de laisser sa mère, ce sera la sauver, « *desere potius ipsam propter ipsam* » (*Ep. 104*, PL 182, 240b). Il croit toucher les parents du jeune Élie, lorsqu'il leur adresse, par le truchement de leur fils, cette pointe qui sent la rhétorique : « *Non sufficit vobis, quod me in hanc saeculi miseriam miseri miserum induxistis?* » (*Ep. 111*, 254b). Pour Foulques, il invente un

dialogue haut en couleurs entre le Christ et l'oncle qui refuse l'entrée du jeune neveu au monastère (*Ep.* 2, 81cd). Mais quel magnifique billet, plein de cœur, aux parents chrétiens de Geoffroy de Péronne : « Tous tant que nous sommes à Clairvaux ou de Clairvaux, nous avons accueilli votre fils comme notre frère, et vous-mêmes comme nos parents... Ne pleurez pas, car votre Geoffroy se hâte vers la joie... Je lui serai un père, je lui serai une mère, je lui serai frère et sœur » (*Ep.* 110, 253bc). Enfin, écrit-il à un autre moine, « sortir de la maison de pharaon... c'est sortir au-devant de l'Époux et de l'Épouse » (*Ep.* 412, 620d-621b).

Denys le chartreux † 1471, dans sa sagesse un peu prosaïque, recommande la *pietas filialis*; c'est ce qu'il a retenu de sa lecture de saint Ambroise et de saint Jérôme (*De passionibus animae*, art. 13, *Opera omnia*, t. 40, Tournai, 1911, p. 343A').

Il commente d'ailleurs fréquemment les obligations du quatrième commandement (*De vita et regimine curatorum*, art. 24, t. 37, 1909, p. 260-261; *De laudabili vita conjugatorum*, art. 13 et 24, t. 38, 1909, p. 70-72, 88-89; *De doctrina et regulis vitae christianorum*, lib. 2, art. 9 et 12, t. 39, 1910, p. 540-541, 545-547; etc.). Mais le service de Dieu, le repos en Dieu, l'occupation de Dieu exigent le détachement du monde, de la parenté et des proches (*De profectu spirituali*, art. 22, t. 40, p. 497D'-498A; cf. *Enarratio in tertiam regulam sancti Francisci*, art. 12, t. 38, p. 458; etc.). L'amour des parents et des enfants se transforme en un amour d'autant plus profond qu'il est spirituel. Aimons, dit Denys, comme la Vierge et l'Enfant s'aimaient (*De dignitate et laudibus beatae Virginis Mariae*, lib. 3, art. 4, t. 36, 1908, p. 111-113).

2° PÉRIODE MODERNE. — En tout temps demeure la tentation, pour les parents, de s'opposer à la vocation de leurs enfants ou de la mondianiser, et pour les religieux celle de s'attacher trop humainement à la famille qu'ils ont quittée. Aussi, saint Ignace de Loyola † 1556, et avec lui bien d'autres fondateurs ses devanciers ou ses successeurs, reprend dans sa règle la doctrine évangélique et traditionnelle sur les affections familiales :

Chacun de ceux qui entrent dans la Compagnie, suivant ce conseil de Jésus-Christ : « Qui laissera son père, etc », doit être persuadé qu'il lui faut quitter son père, sa mère, ses frères, ses sœurs et tout ce qu'il avait dans le monde, et même que c'est à lui que ces paroles sont adressées : « Quiconque ne hait son père, sa mère, et sa vie encore, ne peut être mon disciple. » Qu'il travaille donc soigneusement à se détacher entièrement de cette affection que la chair et le sang donnent pour les parents et à la changer en affection spirituelle, pour ne les aimer que du seul amour que demande la charité bien réglée, comme doit faire celui qui, étant mort au monde et à l'amour-propre, ne vit plus que pour Jésus-Christ Notre-Seigneur, qu'il considère comme lui tenant lieu de père, de mère, de frères et de toutes choses (*Examen général*, ch. 4, n. 7).

Rapprochons de ce document la réponse péremptoire que saint François de Sales † 1622 donnait à une mère qui faisait difficulté de laisser sa fille entrer à la Visitation :

Je croy fermement que c'est une véritable inspiration divine... Cela suffit à une âme généreuse pour luy faire prendre toutes sortes de résolutions... En ces occurrences, il n'est pas question de contester et de disputer, ains de considérer les maximes de l'Évangile, qui sans doute nous conduisent au parfait despoillement, et au mespris de la sagesse temporelle, qui ne s'arreste à la sagesse de la vertu que requiert l'excellence et l'éminence de l'amour céleste (6 juillet 1622, *Œuvres*, t. 20, Annecy, 1918, p. 331).

Le législateur pas plus que les commentateurs (voir la bibliographie) n'innove en rien : ils s'appuient tout simplement sur les écrits et les exemples des Pères de l'Église. Ils veulent « ordonner l'affection envers les proches pour la transformer en affection spirituelle »

(« ordinare affectum erga propinquos et in spiritualem convertere », J. Alvarez de Paz, *op. cit. infra*, c. 25, p. 439). Ce qui importe au chrétien et au religieux, c'est de dépasser et de purifier l'amour naturel dû aux parents et de prendre garde à ce que cet amour ne porte aucun dommage à la recherche du souverain Bien. La règle de saint Ignace ne signifie rien d'autre que la nécessité de transformer notre amour charnel en amour spirituel, passant de l'amour naturel à la charité. En appuyant immédiatement cette règle sur l'Évangile, saint Ignace a conscience de lutter « contre un sentiment naturel, avec lequel nous naissons tous, et qui est enraciné dans nos entrailles » (A. Rodriguez, *Ejercicio de perfección...*, Madrid, 1946, 2^e partie, tr. 5, ch. 1, p. 1050). Il se montre, tout comme saint Basile, extrêmement sensible aux dangers, pour les religieux, des relations familiales trop fréquentes.

Les commentateurs remarquent, en vérité, que nous risquons de ne produire aucun fruit spirituel dans les visites en famille. Les souvenirs de la vie passée et ceux des difficultés des nôtres nous chargent et nous troublent; bien plus, les habitudes et la mentalité de nos proches s'inscrivent en nous. Il est donc raisonnable que le religieux se sépare effectivement de sa famille, s'il veut s'en détacher de cœur et l'aimer en Dieu. L'expérience spirituelle ainsi décrite confirme la sagesse des constitutions et des règles qui déterminent dans quelle mesure le religieux pourra recevoir des visites, écrire des lettres ou même aider ses parents.

Les congrégations religieuses de fondation récente autorisent plus facilement qu'autrefois un temps de vacances en famille; les instituts séculiers acceptent, pour la plupart, que l'on puisse vivre une vie de perfection tout en demeurant dans sa famille. Cette forme nouvelle de vie religieuse, si heureusement louée par les derniers papes, comporte pour le sujet qui nous occupe des exigences précises : spiritualiser les affections familiales demeure nécessaire, en toute circonstance, pour suivre le Christ, aussi la doctrine évangélique garde-t-elle toute son acuité; — vivre au milieu même de sa famille et du monde rend la réalisation de cette spiritualisation plus délicate et d'autant plus urgente que des risques plus grands de compromission sont plus immédiats; — le devoir d'« édification » en toute chose s'impose au religieux qui demeure dans sa famille; il doit se comporter dans sa famille et dans son milieu de vie en chrétien parfait, en témoin parfait du Christ et de l'Église.

3° FAMILLE ET VIE AFFECTIVE. — Pour sages que soient les conseils des auteurs cités, ils ne résolvent pas toujours de façon suffisamment explicite une question plus délicate : à supposer que le religieux agisse toujours dans la ferveur, dans l'esprit de pauvreté et dans l'obéissance, quelle place doivent tenir ses parents dans sa vie affective? Ce problème est un cas particulier du problème général de la spiritualisation des affections ou, si l'on préfère, de la surnaturalisation de l'humain.

Sans doute, ce n'est pas le lieu de l'aborder de front, d'autant que la doctrine de l'amitié et de sa surnaturalisation a été exposée déjà (art. AMRIÉ, DS, t. 1, col. 500-529). Rappelons-en cependant quelques principes.

« Le fait d'être chrétien ne change rien à la nature et aux besoins de l'homme » (*ibidem*, col. 513). Le Seigneur lui-même se dévoile dans l'Évangile « comme

un ami d'une ineffable tendresse » (col. 515); nous ne pouvons l'imaginer différent avec sa mère et son père adoptif, ou avec sa parenté (voir art. FAMILIARITÉ, DS, t. 5, col. 48). Mais, l'amitié et l'affection du chrétien, pour être surnaturelles, doivent avoir, selon l'enseignement si juste d'Aelred de Rievaulx et de la tradition de l'Église, leur « point de départ dans le Christ, progresser selon sa volonté et s'achever en lui » (*De spirituali amicitia* 1, PL 195, 662b). Aimer toute créature en tant que créature de Dieu, aimer enfin parce que Dieu est Amour, telle est l'attitude fondamentale du chrétien. On en sait l'excellence (DS, t. 1, col. 517). On en voit aussi les limites : l'amitié et l'affection chrétiennes ne peuvent jamais devenir une fin en elles-mêmes; elles sont et demeurent un moyen, un chemin qui conduit à Dieu, « un instrument de perfection », dirait saint Benoît.

Qui ne se souvient du beau texte de saint François de Sales sur l'amour de Jacob pour sa femme et pour Dieu : « Il aime Rachel de toutes ses forces, il aime Dieu de toutes ses forces; mais il n'aime pas pour cela Rachel comme Dieu, ni Dieu comme Rachel. Il aime Dieu comme son Dieu, sur toutes choses et plus que soy mesme... Il aime Dieu de l'amour absolument et souverainement supreme, et Rachel du supreme amour nuptial; et l'un des amours n'est point contraire à l'autre, puisque celui de Rachel ne viole point les privilèges et avantages souverains de celui de Dieu » (*Traité de l'amour de Dieu*, livre 10, ch. 3, *Œuvres*, t. 5, Annecy, 1894, p. 175).

Surnaturaliser les affections familiales ne signifie pas autre chose qu'aimer ses proches en Dieu et pour Dieu, leur vouloir le Bien suprême qu'est Dieu et son Amour, les aider à trouver Dieu et à s'unir à lui. Cette doctrine est constante dans l'Église. Les auteurs spirituels s'élèvent volontiers contre l'*immoderata affectio*, l'affection accaparante, sentimentale, troublante, « désordonnée ». Pour eux, « ordonner » ses affections veut dire les surnaturaliser; aimer spirituellement c'est vouloir, pour ses parents, « les biens spirituels » (S. Basile, *Constitutiones monasticæ* 20, PG 31, 1392a; texte cité et développé par J. Alvarez de Paz, *loc. cit.*). J. Nigronius explique fort bien que cette *moderatio* des affections, qui n'a rien de commun avec l'apathie stoïcienne, est « ordonnée » à un amour plus profond, plus vrai, surnaturel (*De affectu propinquorum moderando*, ch. 3, p. 781-790).

Peut-être l'exemple de l'immense amour dont témoigne saint Bernard pour son frère Gérard permettrait-il de mieux comprendre la permanence de l'amour humain dans une affection profondément spiritualisée (*In Cantica* 26, PL 183, 904-912).

L'attitude de sainte Thérèse de Lisieux nous apparaît originale sur ce point. Sans doute, au couvent, s'est-elle trouvée au contact d'une mentalité qui confondait peut-être en pratique le détachement vis-à-vis des affections et le désintéressement des personnes. Elle réagit vigoureusement et, avec sa franchise coutumière, ne craignit pas de demander : « Comment peut-on dire que c'est plus parfait de s'éloigner des siens? A-t-on jamais reproché à des frères de combattre sur le même champ de bataille? » (*Manuscrits autobiographiques*, Lisieux, 1957, p. 256.) Ce qu'elle vise, elle qui a quitté son père pour entrer au Carmel où elle vit avec trois de ses sœurs, c'est l'idée simpliste de ne pouvoir trouver la « paix » qu'en se fermant à toute affection dont la base serait humaine.

S'il est toujours possible de rencontrer certaines déviations du détachement spirituel des parents, il

faut garder toujours devant les yeux les mêmes principes de charité prudente et ordonnée. Les affections de famille n'échappent pas à la règle générale : il faut se servir des créatures dans la mesure où elles nous aident à trouver Dieu et nous en détacher dans la mesure où elles sont un obstacle à l'accomplissement de la volonté de Dieu. Là où la volonté de Dieu n'a pas clairement manifesté une exigence de détachement, que notre affection surnaturelle suive l'ordre de nos affections naturelles. L'amour du prochain est la pierre de touche de notre amour de Dieu.

Parmi les auteurs qui ont traité des affections familiales, signalons spécialement :

1. *Période patristique*. — S. Basile † 379, *Regulae fusius tractatae* 8, PG 31, 933d-941a; *Constitutiones monasticæ* 20-21, PG 31, 1389-1401. — Jean Cassien † 435, *Conlatio* 24, 7-12 et 26, PL 49, 1295c-1301b, 1320c-1328c. — Pseudo-Chrysostome, *Homilia in B. Abraham*, PG 50, 737-746. — S. Grégoire le Grand † 604, *Moralia in Job* vii, 30, PL 75, 789-792; *Homiliae in Evangelia* 37, PL 76, 1275-1281. — S. Jean Climaque (7^e siècle), *Scala Paradisi*, gr. 3 De peregrinatione sive de fuga mundi, PG 88, 664-677.

2. *Période moderne*. — Jérôme Platus (Piatti) † 1591, *De bono status religiosi*, Cologne, 1590, lib. 3, c. 34-35. — Alphonse Rodriguez † 1616, *Ejercicio de perfección y virtudes cristianas*, Séville, 1609, 2^e p., 5^e traité De la afición desordenada de parientes. — Jacques Alvarez de Paz † 1620, *De vita spirituali ejusque perfectione*, Lyon, 1608, p. 1126-1151; t. 2, Paris, Vivès, 1875, lib. 5, p. 2^a, c. 25-27, p. 432-457. — S. François de Sales † 1622, *Traité de l'amour de Dieu*, livres 9 et 10. — Léonard Lessius † 1623, *De statu vitae eligendo et religionis ingressu*, Anvers, 1613. — Louis du Pont † 1624, *De la perfección del christiano en todos sus estados*, t. 3 ... en los estados de continencia y religión y en la guarda de los consejos evangélicos, Pampelune, 1616, tr. 7, c. 6-7. — Jules Nigronius (Negrone) † 1625, *Tractatus ascetici*, n. 16 *De affectu erga propinquos a religiosis praecipue moderando*, Cologne, 1624, p. 767-820.

3. *Études*. — Charles Gay, *De la vie et des vertus chrétiennes considérées dans l'état religieux*, t. 2, Paris-Poitiers, 1874, ch. 15 De la charité envers le prochain, p. 440-447. — A. Vermeersch, *Miles Christi Jesu. Le Sommaire des Constitutions* (des Jésuites) *médité*, Turnhout, 1914, p. 146-163. — M. Henry-Couannier, *Saint François de Sales et ses amitiés*, 2^e éd., Paris, 1922. — R. Thibaut, *L'union à Dieu dans le Christ d'après les lettres de direction de dom Marmion*, 2^e éd., Paris-Namur, 1941, ch. 6, p. 222-248. — I. Hausherr, *Le moine et l'amitié*, dans *Le message des moines à notre temps*, Paris, 1958, p. 207-220. — E. Vansteenberghe, art. AMITIÉ, DS, t. 1, col. 500-529. — J. Mac Avoy, art. FAMILLE, DS, t. 5, col. 61-74.

Charles-A. BERNARD.

FAMILLE (DÉVOTION A LA SAINTE FAMILLE). — Le caractère relativement tardif de la dévotion à la sainte Famille étonnera moins si l'on se souvient de l'évolution du mot et de la notion même de « famille ». Ni le grec, ni le latin, pendant longtemps, ni les langues germaniques, ni les langues romanes n'ont eu un terme pour désigner exclusivement le groupe constitué par « père, mère et enfants »; *familia* désigne l'ensemble du personnel placé sous l'autorité du père. Le mot, qui subsiste au moyen âge dans la langue juridique, n'est francisé qu'au 14^e siècle, et « famille » garde encore au 16^e l'acception très large de « l'ensemble des serviteurs » : les dictionnaires d'Edmond Huguet (1946) ou de La Curne de Sainte-Palaye ignorent le sens restreint qui n'apparaît qu'au 17^e siècle. Encore le *Dictionnaire de l'Académie française* (1694) entend-il le « sens particulier » comme encore bien vaste : « tous ceux d'un même sang, comme enfants, frères, neveux »; pendant ce temps, le langage populaire, dont témoigne Pierre

Richelet (1680), avait déjà admis comme premier sens « le père, la mère avec les enfants ». Cette évolution sémantique reflète un changement important dans l'institution familiale et surtout dans la manière de l'envisager : après une longue période où l'on considérait l'ensemble de la « maison », le groupe de ceux que la vie quotidienne rassemblait sous l'autorité du chef de famille, on en est venu à l'idée plus particulière de ce qu'Émile Durkheim appellera « la famille conjugale » (mari, femme, enfants mineurs, à l'exclusion des autres degrés de parenté et de la domesticité).

La littérature en général, et même la littérature spirituelle des « états de vie », aussi bien que les textes législatifs (fussent-ils canoniques), ont longtemps gardé la trace de cette méconnaissance; on peut dire que la « famille » au sens moderne du mot est une découverte récente. Plusieurs traits de l'histoire de la dévotion à la sainte Famille s'expliquent par cette tardive prise de conscience.

1. Avant 1630 : à partir de la dévotion à saint Joseph. — L'existence de la société constituée par Jésus, sa mère Marie et son père nourricier saint Joseph, si clairement affirmée par les évangiles, n'a, durant des siècles, fait l'objet d'aucun commentaire ni suscité aucun élan de piété. A propos des années de la vie cachée du Christ, l'auteur des *Meditationes vitae Christi* et Ludolphe le chartreux †1377 ont quelques-unes de considérations sur les travaux, les repas communs, les conversations spirituelles qui constituaient la vie de Nazareth; mais Ludolphe contemple les joies de Marie sans penser qu'elles étaient partagées par saint Joseph (*Vita Jesu Christi*, pars 1^a, ch. 13, 17; 14, 9; 16, 8 et 9).

L'attention ne s'est portée sur le groupe de Jésus, Marie, Joseph qu'après s'être fixée sur ce dernier; c'est le plus souvent en traitant des grandeurs de saint Joseph que l'on a parlé de la vie avec les siens à Nazareth.

Ainsi Jean Gerson, dans son discours au concile de Constance en 1416 : *Sermo de nativitate gloriosae Virginis, Opera*, éd. Ellies du Pin, t. 3, Anvers, 1706, col. 1353-1356; Isidore Isolano o p, *Summa de donis sancti Joseph*, Pavie, 1522, fol. 37-39; J. Osorio s j, *Conciones. In die S. Joseph*, t. 3, Paris, 1607, p. 83-109; André de Soto o f m, *Libro de la vida y excellencias de el glorioso san Joseph*, Valladolid, 1593 (réédité à Bruxelles, 1600, et traduit en flamand, Bruxelles, 1615, 1628).

Mais les auteurs qui ont voulu parler de cette société privilégiée ne disposaient pas d'un terme adéquat, puisque *familia* aurait dit beaucoup plus (et chez les peintres du 16^e siècle, la « sainte Famille » compte habituellement Jean-Baptiste et sa mère, parfois toute la parenté jusqu'à 23 personnages); aussi a-t-on employé le mot de *trinité*, qui depuis l'époque de saint Augustin avait été réservé aux trois Personnes divines. Gerson est-il le premier à vouloir « expliciter un mystère si profond et caché pendant des siècles, cette trinité si digne d'étonnement et de vénération, Jésus, Joseph et Marie (sic) » (*loc. cit.*, col. 1356)? Avant saint Bernardin de Sienne †1444 (*Sermo de S. Joseph, Opera*, t. 4, Paris, 1635, p. 296-302 : Sermones de sanctis, 1), il insiste sur les grâces que saint Joseph a reçues du fait de sa continuelle cohabitation et conversation avec l'enfant Jésus et sa mère.

Ce mot de « trinité » sera repris souvent au 16^e siècle et au début du 17^e. Le parallèle s'imposait entre cette « trinité terrestre » et celle du ciel, d'autant plus que le Christ appartient à l'une et à l'autre.

Le thème n'est que brièvement traité chez Osorio (*Conciones*, p. 91) ou chez saint François de Sales (*Vrais entretiens spirituels*, 19, t. 6, Annecy, 1895, p. 360-361); il est l'objet de plus longs développements chez André de Soto, *Libro de la vida...*, ch. 27, p. 296-298; et chez François Bourgoing, heureux de trouver une si totale correspondance entre la société visible de Nazareth et la Trinité invisible, et désirant être lui-même l'image de cette première et parfaite image (*Vérités et excellences de Jésus-Christ*, 4^e partie, médit. 21, Paris, 1640, p. 199). L'évocation de ces deux trinités donnera lieu à des représentations diverses, qui populariseront le thème, en Espagne, en France, aux Pays-Bas (L. Réau, *Iconographie de l'art chrétien*, t. 2, 2^e partie, Paris, 1957, p. 149-150).

Il faut faire une place spéciale à l'auteur qui, donnant le plus abondant commentaire de l'évangile de l'enfance, s'est attaché à tous les aspects de la vie commune de Nazareth : Pierre Morales s j †1614, *In caput primum Matthaei*, Lyon, 1614 (rééd., Vivès, Paris, 1869; trad. Bénac, Paris, 1878) : non plus quelques lignes comme ses devanciers, mais le premier et sans doute le meilleur traité sur la sainte Famille (encore que le mot n'y soit pas). C'est en Espagne également qu'à la fin du 16^e siècle semble naître l'invocation « Jésus, Marie, Joseph » : à Valence, le bienheureux Gaspard de Bonó †1604, minime, en avait fait sa prière favorite et en recommandait l'usage à ses religieux (dépositions à son procès de béatification, 1627-1632, publiées dans le *Summarium super dubio*, Rome, 1742, p. 183-186).

2. Premières associations et consécutions : 1630-1645. — La tendance allait donc vers une attention croissante à la sainte Famille; le passage de ces manifestations individuelles à une dévotion plus organisée, mais encore peu répandue, se situe avec vraisemblance aux alentours de 1630. Le faisceau d'indices convergents qui autorisent cette approximation se trouve confirmé par un bon nombre d'indices négatifs : quand Louis Richeome s j publie en 1604 *Le Pèlerin de Lorette*, pourtant si abondant, les visiteurs de la « sainte maison » n'y trouvent aucune réflexion sur la vie qu'y a menée la sainte Famille; le *De statibus hominum* de Jean Busée s j, en 1614, ne propose pas ce modèle de la vie familiale. En 1644, Alexandre Colas de Portmorant peut parler de la « famille de saint Joseph », nom qu'il donne à la fondation scolaire qu'il projetait à Paris, sans faire aucune allusion à ce que fut en réalité la famille où vécut saint Joseph. De telles lacunes, impossibles si la dévotion avait déjà conquis droit de cité, renseignent sur l'aire et sur la lenteur de sa propagation; encore en 1644, Jean Cordier s j dédie bien *La Famille sainte* à « Jésus, Marie, Joseph », mais il s'excuse de ne point parler de leur vie commune au long de son ouvrage, comme étant trop au-dessus « des efforts de la nature et de la grâce ».

On commençait pourtant déjà à chercher à Nazareth des leçons pour la vie de famille; ainsi un chanoine de Verdun, R. Dognon, propose-t-il *Le modèle du ménage heureux en l'histoire du mariage de saint Joseph*, Paris, 1633; les pratiques de dévotion envers saint Joseph y comportent souvent l'invocation à « Jésus, Marie, Joseph » ajoutée trois fois aux douze Ave de la « petite couronne de la sainte Vierge » ou précédant chaque heure du petit office de saint Joseph.

Parmi les associations qui se constituent à cette époque sur le type des congrégations mariales, et qui s'intitulent « familles » pour entretenir les fidèles dans l'idée d'un lien personnel et d'un service dû à Jésus, beaucoup n'ont d'abord aucune référence à

la sainte Famille : encore vers 1660, « famille » est synonyme de confrérie. En publiant en 1633 *La Sainte oéconomie de la famille de Jésus*, Pierre Guérin cherche à former des familiers de Jésus, sans faire aucune allusion à ce que nous appelons aujourd'hui la sainte Famille; c'est que la « famille de Jésus » est composée de tous ceux qui vivent autour de lui et lui donnent leur foi. Dans le même sens, Fr. Bourgoing explique ce que furent « les deux maisons et familles de Jésus sur la terre », l'une partageant « sa vie humble, cachée et inconnue » (Marie, Joseph, Jean-Baptiste, les proches parents, Siméon, etc), l'autre associée à « ses travaux sur la terre » (les apôtres, Madeleine, etc) : familles qui correspondent aux deux vocations, aux deux façons d'imiter Jésus-Christ, soit « par les voies intérieures et secrètes », soit en participant aux travaux de sa vie publique et souffrante (*Vérités et excellences...*, 3^e partie, médit. 25, Paris 1632, p. 331-335).

Mais l'idée même de grouper les chrétiens fervents en associations de « familiers », voire de « mercenaires et esclaves de (ces) saintes familles » (*ibidem*), — idée qui peut être due aux oratoriens? —, allait contribuer à fixer l'attention sur la première société où rayonne l'influence du Verbe incarné. Le titre même d'une confrérie d'hommes à Aix-en-Provence, pour laquelle Fr. Bourgoing donnait des règlements en 1629, publiés à Lyon en 1633, est bien révélateur de cette transition : *Association à la famille de Jésus et Marie sous la protection de saint Joseph*.

L'initiative la plus durable et appelée à retentir jusqu'au Canada est due à un laïc, Jérôme Le Royer de La Dauversière (1597-1659), à La Flèche, diocèse d'Angers. Dès 1630, il se serait consacré à la sainte Famille, lui, sa femme et ses enfants; puis, pour appuyer ses projets d'une communauté d'hospitalières et de la fondation de Montréal, il organisa une « confrérie de la sainte Famille sous le nom et invocation de saint Joseph », approuvée par l'évêque en 1634 et érigée canoniquement en 1636. Lui-même, en 1635, fut favorisé d'une vision de la sainte Famille (C. Bertrand, *Monsieur de La Dauversière*, Montréal, 1947, p. 22-63). Aussi, quand prit corps le projet de fondation de Montréal, c'est à la sainte Famille que la future ville fut consacrée, le 27 février 1642, à Notre-Dame de Paris (*The Jesuit Relations and allied Documents*, Relation de 1642, t. 22, Cleveland, 1898, p. 206-209).

Mais il semble bien que La Dauversière n'est pas le seul promoteur de la dévotion canadienne à la sainte Famille. Déjà le 1^{er} mai 1637, le gouverneur, Ch. de Montmagny, avait fait organiser une sorte de célébration des trois noms de la sainte Famille (*Les Ursulines de Québec depuis leur établissement jusqu'à nos jours*, t. 1, Québec, 1878, p. 260). En 1644, toujours à Québec, l'ursuline Marie de l'Incarnation place l'invocation « Jésus, Marie, Joseph » en tête de quelques lettres (*Écrits spirituels*, éd. A. Jamet, t. 3, Paris-Québec, 1935, p. 223, 238, etc). « A l'origine de la colonie », les missionnaires firent graver beaucoup de petits anneaux en cuivre portant un chaton avec le monogramme J.M.J. (*L'Hôtel-Dieu, premier hôpital de Montréal* [par M. Mondoux], Montréal, 1942, p. 47).

On doit remarquer surtout le rôle de Pierre Chaumonot s j, qui avait séjourné trois ans près de Lorette (1635-1637) et avait obtenu de s'appeler Joseph-Marie, « sachant que le Canada (où il devait être envoyé) était sous la protection spéciale de saint Joseph » (*Autobiographie*, Paris, 1885, p. 41-43); en 1640, il fait état d'une lettre reçue de Rome lui apprenant « que le cardinal Pallotto (Jean-Baptiste Pallotta † 1668) continue sans relâche à propager la dévotion

à la sainte maison de Lorette ou mieux à la sainte Famille qui l'a habitée » (*The Jesuit Relations...*, t. 18, 1898, p. 36-37); devant un cas désespéré, l'un des missionnaires du Canada, en 1640, fait « un vœu à la plus sainte et adorable famille qui fut jamais » (*ibidem*, p. 164-165). Il conviendrait de chercher dans quelle mesure la dévotion à la Santa Casa a contribué en Europe à la dévotion envers la sainte Famille; par Pierre Chaumonot et Jean-Jacques Olier, elle a certainement aidé au mouvement canadien, pour lequel toutefois la priorité paraît revenir à La Dauversière.

Il faudrait aussi étudier quels rapports existent entre le mouvement issu de Lorette et celui qui, vers 1640, atteignait Florence, en provenance du royaume de Naples et de Sicile : approuvée par l'archevêque Pietro Niccolini, cette dévotion s'adressait plus spécialement à « la sainte conversation de Jésus, Marie et Joseph »; Urbain VIII approuvait à son tour, le 7 février 1640, la congrégation formée sous cette invocation dans l'église des jésuites florentins. J. D. Ottonelli s j diffusera un peu plus tard, en 1652, une iconographie de la sainte Famille et des thèmes de prédication pour la « fête de la sainte conversation » (Sommervogel, t. 6, col. 11-12).

3. La dévotion s'organise : Montréal 1662. —

Des confréries pouvaient n'avoir aucun lien entre elles et prôner ici ou là des pratiques particulières. P. Chaumonot signale en 1662 avoir trouvé « dans un livre une dévotion pratiquée par quelques personnes dévotes à la sainte Famille, lesquelles, à l'honneur des trente années que Jésus, Marie et Joseph ont passées ensemble, portent un cordon qui a trente nœuds; chacun de ces nœuds a trois tours, pour représenter combien pendant ce temps ces trois adorables personnes ont été unies de pensées, de sentiments, et d'affections » (*Autobiographie*, p. 165-166). Désireux d'établir à Montréal cette pratique « déjà reçue en France », Chaumonot prêta surtout la main à un projet plus vaste, pour répondre non plus seulement à un mouvement de piété, mais à un besoin social. — Sur la « valeur sociale » des dévotions, cf *Revue d'histoire de l'Église de France*, t. 23, 1937, p. 320-322.

Dans la nouvelle colonie, un relâchement moral était à redouter; pour consolider les liens familiaux, madame d'Ailleboust, veuve de l'ancien gouverneur de Montréal, Gabriel Souart, sulpicien, et les supérieures de religieuses de la ville, — dont Marguerite Bourgeoys —, organisa « une association sous le titre de la sainte Famille », en lui assignant « pour fin la sanctification des familles chrétiennes sur le modèle de celle du Verbe incarné » (P. Chaumonot, *Autobiographie*, p. 168-169). L'esprit de cette confrérie était d'amener les participants à « faire partie de la sainte Famille », en imitant « la personne que chacun représente », les pères de famille se devant d'acquiescer les vertus de saint Joseph, les mères celles de Marie, les enfants les perfections de l'enfant Jésus; et comme la « famille » comprend aussi les serviteurs, ceux-ci imiteront les anges : ce qui explique que l'association soit formée « sous le titre de la sainte Famille de Jésus, Marie, Joseph et des saints anges ». La dévotion s'exprimait en diverses pratiques, telles que petit chapelet, litanies, images devant lesquelles on renouvelle chaque jour la donation et consécration qu'on a faites de sa famille et de soi-même; cf *La solide dévotion à la très sainte famille de Jésus, Marie et Joseph, avec un catéchisme qui enseigne à pratiquer leurs vertus*, Paris, 1675.

Chaumonot y formait même les soldats (*Autobiographie*, p. 173), et l'on faisait profiter les hurons des conférences spirituelles sur les vertus familiales (*The Jesuit Relations*, année 1669-1671, t. 54, 1899, p. 289-297).

Pour éviter de disperser les efforts et de nuire à la congrégation mariale d'hommes établie à Québec dès 1657, l'évêque François de Montmorency-Laval réserva aux femmes et jeunes filles l'entrée en une association, pour laquelle il donna en 1664 des lettres patentes; une bulle d'Alexandre VII, le 28 janvier 1665, et une concession d'indulgences, le 14 mars, apportaient à cette confrérie l'authenticité désirable, et permettaient à l'évêque de regrouper sous l'autorité de la confrérie de Québec, dirigée par le curé de Notre-Dame, toutes les assemblées du même genre qui pouvaient se constituer dans le diocèse (*Quebecensis beatificationis et canonizationis V. S. D. Francisci de Montmorency-Laval*, Altera nova positio super virtutibus, Vatican, 1956, p. 220-229).

D'autres documents pontificaux favorisèrent le mouvement canadien (*ibidem*, p. 234); l'évêque Montmorency-Laval autorisa une fête de la sainte Famille; après quelques années, le 4 novembre 1684, la célébration en fut étendue à tout le diocèse de Québec, — seul diocèse du Canada —, mais déplacée de janvier au troisième dimanche après Pâques à cause de la rigueur du climat (*ibidem*, p. 229-230); le texte du nouvel office avait été soumis à l'hymnographe Jean-Baptiste de Santeul †1697 (*Les Ursulines de Québec*, t. 1, Québec, 1878, p. 260-261). La nouveauté de cette fête souleva des objections: de France on contesta autant le bien-fondé de la dévotion que le pouvoir de l'évêque d'établir une telle fête liturgique; la réfutation fut assurée par Ch. de Glandelet, *Éclaircissement sur l'institution de la dévotion, fête et office de la sainte Famille, établis dans le pays de la Nouvelle France*, 1689, (*Quebecensis...*, *ibidem*, p. 232-247). Le Canada garda sa dévotion et sa fête, qui cependant ne purent rayonner sur les autres pays, du fait des conditions difficiles dans lesquelles se débattait la colonie.

4. En Europe, du milieu du 17^e siècle au début du 19^e. — On ne peut parler d'un mouvement d'ensemble, mais plutôt d'essais dispersés, qui ne reçoivent guère de sanction officielle et ne dépassent pas le niveau d'une dévotion locale.

On connaît du moins une fondation française faite en 1661 sous l'invocation de la sainte Famille: la communauté de madame de Miramion, à Paris, « pour honorer la vie laborieuse et charitable de Jésus-Christ » (A. de Bonneau-Avenant, *Madame de Miramion*, Paris, 1882, p. 172). Le « séminaire des trente-trois », fondé en 1638 par Claude Bernard, « le pauvre prêtre », en viendra à s'appeler « séminaire de la sainte Famille » (Archives nationales, mss 553-558). L'idée d'un tel patronage ne fait son chemin que lentement; quand une chapelle de Guéret est consacrée à cette dévotion, on a besoin d'expliquer: « à la Sainte Famille, c'est-à-dire Jésus, Marie, et Joseph » (vers 1670, cité dans *Bulletin de la société archéologique de la Corrèze*, 1886, p. 669). Des confréries continuent à se former, par exemple dans l'église Saint-Michel de Bordeaux (bulle d'Innocent XI, 1^{er} mars 1683). Le sigle J.M.J. devient fréquent, par exemple dans le milieu sulpicien (règlements paroissiaux à Paris; en-tête des registres du séminaire de Lyon, 1662) et dans les congrégations des collèges de la compagnie de Jésus. Une « association pour l'avancement de la doctrine chrétienne », à Cologne, placée d'abord « sous le titre de Jésus et Marie et le patronage de saint François Xavier », prend en 1684 le nom d'association Jésus, Marie, Joseph (L. Offermans s j, *Gesellschaft Jesu, Mariae und Joseph unter dem Schutz*

des hl. Francisci Xaverii, Cologne, 1700, diverses rééd.). Des congrégations sont encore consacrées à « la sainte conversation de Jésus, Marie, Joseph » (à Goritz, Autriche, 1657; cf Sommervogel, t. 3, col. 1616). Quand Matteo Ripa † 1746 fonde à Naples, en 1725, un collège pour l'éducation de jeunes chinois aspirant au sacerdoce, c'est sous le nom de la sainte Famille qu'il place son collège et sa congrégation naissante (EC, t. 10, 1953, col. 950).

En dehors de ces faits de patronage, y a-t-il des ouvrages importants expliquant la dévotion? Plusieurs livres sur la sainte Famille parlent, en fait, séparément des trois personnes, sans considérer leur communauté et sans définir une spiritualité; ce sont des biographies juxtaposées: ainsi *La science du chrétien qui apprend l'histoire de Jésus-Christ, de la Vierge et de saint Joseph*, 1646; ou A. Sandini, *Historia familiae sacrae*, Padoue, 1734. Trois études plus approfondies: à Lyon, Joseph Filère † 1658 (DS, t. 5, col. 338) développe longuement (*Le bonheur de tous les états...*, 3^e partie, Lyon, 1656, p. 103-250) aux « confrères du saint mariage de la bienheureuse Vierge » que le « prototype du bonheur des maisons » est « la solide dévotion à la sainte Famille du Sauveur » (p. 104-105); — au Mexique, L. Coronel s j † 1720 propose « l'esclavage » à la sainte Famille, comme Bérulle l'avait proposé envers Jésus et Marie (Sommervogel, t. 2, col. 1478); — en pays basque, A. Cardaveraz s j † 1770 développe les avantages de la dévotion (Irun, 1766; Toulouse, 1801, et rééd.; Sommervogel, t. 2, col. 731; t. 8, col. 1989).

A-t-on pratiqué dès cette époque une consécration des familles à la famille de Jésus? Il existe, du moins vers 1800, des gravures allemandes, faites pour trôner en chaque foyer, intitulées « Le bonheur familial » et mettant toute la maison sous la protection de la sainte Famille (A. Spamer, *Das kleine Andachtsbild vom XIV. bis zum XX. Jahrhundert*, Munich, 1930, pl. 176, 2).

5. Le renouveau du 19^e siècle. — Alors que le 18^e siècle n'offre que très peu de manifestations de la dévotion à la sainte Famille, le 19^e voit une floraison quelque peu anarchique que l'intervention pontificale de 1892 unifiera et couronnera.

L'œuvre de restauration catholique, après la tourmente révolutionnaire et les rigueurs de l'Empire, se traduit par une multitude de créations, qui se placent volontiers sous la protection de la sainte Famille: des congrégations dont l'horizon est d'abord très limité, dont l'idéal est le service des pauvres, l'éducation des enfants et la vie intérieure, se plaisent à prendre pour modèle la vie cachée de Nazareth: au moins quinze congrégations féminines « de la Sainte-Famille » sont fondées entre 1804 (Sées) et 1857 (Mayen, près de Trèves), surtout en France, mais aussi à Vérone (1816) et à la Nouvelle-Orléans (1842) (M. Heimbucher, *Die Orden und Kongregationen der katholischen Kirche*, t. 2, Paderborn, 1934, p. 516 et *passim*). Dans plusieurs cas, la spiritualité des fondatrices est fortement marquée par la contemplation de la sainte Famille, par exemple pour sainte Émilie de Rodat (DS, t. 4, col. 611).

A côté des ordres religieux, une association pieuse allait prendre en France un très large développement. Pierre-Bienvenu Noailles (1793-1861) avait été élevé, au séminaire de Saint-Sulpice d'Issy, dans une grande dévotion envers la sainte Famille avec la pratique d'un « acte de dévouement à Jésus, Marie, Joseph »; il conçut dès lors l'idée d'un immense renouveau de la catholicité, par un institut qui puisse animer les pasteurs comme les fidèles dans l'imitation des vertus de la sainte Famille; vicaire à Bordeaux, il fonda en 1820 trois groupements de piété, fédérés sous le nom

d'association de la Sainte-Famille; pendant que plusieurs de ses fondations évoluaient en diverses congrégations unies entre elles sous la même protection, l'association s'établissait en de nombreux diocèses, avec des approbations des Congrégations de la Propagande (1831) et des Évêques et Réguliers (1842). Peu après, à Liège, était fondée en 1844 une œuvre pour jeunes ouvriers, dans le but d'honorer la sainte Famille et par là procurer, en particulier aux classes populaires, des moyens efficaces de vie chrétienne; en 1847, les rédemptoristes assumèrent la direction de l'association, qui recevait bientôt le titre d'archiconfrérie; cf *Association de la Sainte Famille*, Liège, 1847; (M. Lhoir), *Manuel de l'archisodalité...*, Liège, 1850.

Les livrets et règlements à l'usage de telles associations montrent une certaine hésitation dans les façons de concevoir la dévotion. Parfois les formules de méditations ou de litanies envisagent séparément chacune des trois personnes et n'ont rien sur l'idée de famille : ainsi A. Passy c s s r, *Tagzeiten von Jesu, Maria und Joseph*, Vienne, 1832; J.-F.-H. Oudoul, du diocèse de Bourges, *Souvenir de la Sainte Famille*, Paris, 1834. Malgré les affirmations de principe sur la sanctification des familles, les textes de consécration et de prières utilisés dans ces associations sont fortement marqués par la piété individualiste de l'époque. Mais J. Charbonnel, *Dévotion à la Sainte Famille* (Paris, 1850; Tours, 1871), montre comment des pratiques minutieuses de piété prennent place parmi les autres gestes de la vie chrétienne.

Le climat social dans lequel se développaient ces associations et le contexte politique de restauration qui les avait vues naître ont pu favoriser l'orientation de quelques-unes vers une mentalité étroitement conservatrice; voir par exemple les développements de J.-M. Laden, *Le mois de la Sainte Famille*, Clermont-Ferrand, 1851, qui trouve à Nazareth des leçons contre le « tour de France » des ouvriers (p. 261).

C'est aussi en vue de « restaurer la société chrétienne en sanctifiant la famille » que F.-P. Francoz s'organisa une *Association des Familles consacrées à la Sainte Famille* (Clermont, 1861; Lyon, 1862). Estimant que jusque là on avait trop considéré isolément « Jésus, Marie, Joseph objets de dévotion pour tout chrétien », il désirait ramener l'attention sur l'« état civil » de ces trois personnes, objet de dévotion spéciale pour les familles en tant que telles. Il soulignait dans la vie de Nazareth l'aspect de « vie commune », ordinaire et populaire, plus que l'aspect de vie cachée. Chaque famille associée intronisait une image pour la prière quotidienne, et participait à une consécration publique et annuelle; dans le cadre paroissial, une formation particulière était donnée aux pères, aux mères et aux enfants sur le modèle de Nazareth, et la vie paroissiale elle-même était marquée par cette orientation de pastorale familiale. L'association insistait beaucoup sur la prière du soir faite en famille (*Notice sur l'Association...*, Lyon, 1862).

Cette création rencontra quelques réticences de la part des évêques et des supérieurs du fondateur; mais les approbations épiscopales de Venise et de Vérone (1864) en entraînent un grand nombre d'autres et facilitèrent l'agrégation de milliers de paroisses, jusqu'en Écosse et en Syrie. Pie IX avait approuvé dès 1865 l'association érigée à Bologne « à l'instar de celle de Lyon »; F.-P. Francoz recevait en 1870 un bref d'approbation et, en 1877, une concession d'indulgences.

La fondation du P. Francoz en France et en Italie, et l'archiconfrérie animée par les rédemptoristes en France, en Belgique, en Irlande, aux Pays-Bas, etc., étendirent très large-

ment la dévotion à la sainte Famille; un nombre important de manuels ou de recueils de méditations paraissent sur le sujet (J.-B. Aufderreggen, 1883; P. Lejeune, 1894; M. Lhoir, 1850; J. Vizzini, 1862, etc., dans M. De Meulemeester, *Bibliographie générale des écrivains rédemptoristes*, t. 2 et 3, Louvain, 1935-1939). Plusieurs périodiques entretenaient la piété des associés : *La Famille chrétienne sous le patronage de Jésus, Marie, Joseph*, Avignon, 1863; *La Sainte Famille*, Liège, 1874; *La Sainte Famille, revue ascétique...*, Valence, 1875; *Heilige Familie. Zondagsblad*, Leyde, 1865; *De Heilige Familie*, Roulers, 1875; *La Sacra Famiglia*, Trevi (2^e série, 1881); etc.

Ces principaux courants, dus à P.-B. Noailles pour la première moitié du siècle, à F.-P. Francoz et aux rédemptoristes pour la seconde, n'empêchèrent pas des initiatives locales, telle que celle de l'abbé de Leudeville qui érigeait en 1876 une « Union de la Sainte Famille ». Le courant canadien avait continué, avec sa célébration liturgique, mais pratiquement sans être connu des initiateurs européens de cette époque. Ce foisonnement d'associations n'allait pas sans inconvénients; le P. Francoz eut à s'expliquer avec ses supérieurs : *Mémoire sur l'Association des Familles*, Lyon, 1889. Léon XIII jugea bon d'unifier les diverses tendances, tout en donnant un élan nouveau à la dévotion qu'elles cultivaient.

6. Le bref « *Neminem fugit* » de Léon XIII.

Très préoccupé de redonner à la société les principes chrétiens, seuls capables d'en assurer la prospérité, Léon XIII stimulait la dévotion à la sainte Famille comme capable de développer les vertus domestiques, elles-mêmes génératrices de vertus sociales. Mais tout en prônant la dévotion, sans doute fallait-il mettre en garde contre des innovations contestables. A la demande du cardinal Bausa, archevêque de Florence, le pape décréta le 20 novembre 1890 que « le culte de piété rendu à la Sainte Famille serait conservé, sans introduire aucune innovation » et fit publier par la Congrégation des Rites des formules de consécration et de prières (ASS, t. 23, 1890-1891, p. 318-320). Puis, le 14 juin 1892, par le bref *Neminem fugit* (ASS, t. 25, 1892-1893, p. 8-21), il rappelait les bienfaits à attendre de la dévotion et des associations de la sainte Famille : progrès de la charité, sainteté des mœurs, atmosphère de piété; il décidait l'unification de tous les groupements (non des congrégations religieuses) en un seul dont le centre serait à Rome, chaque évêque nommant pour son diocèse un directeur responsable des groupes de l'échelon paroissial.

Les statuts de la nouvelle association prévoyaient une fête patronale; donnant une première réponse à un vœu d'évêques réunis en 1863 à Trente, Léon XIII concédait, le 14 juin 1893, une messe propre et un office de la Sainte-Famille aux diocèses qui en feraient la demande; le pape avait tenu à en composer lui-même les hymnes. Cet office votif, placé d'abord au troisième dimanche après l'Épiphanie, fut fixé par Benoît XV au 19 janvier, puis, le 26 octobre 1921, rendu obligatoire pour l'Église universelle et placé au dimanche qui suit l'Épiphanie (AAS, t. 13, 1921, p. 543-544). Cf R. Villoslada, *La Sagrada Familia. Formación del magisterio*, Grenade, 1938.

Les interventions pontificales et l'érection d'une unique association s'accompagnèrent de nombreuses publications. L'une des plus significatives est due à A. Dechevrens, *Nazareth ou la famille de Dieu dans l'humanité*, Paris, 1899, qui montre en Jésus, Marie et Joseph les prémices de la « famille d'adoption que Dieu veut se créer sur la terre » : la dévotion qu'on a envers eux s'intègre parfaitement à la vie théologique qui se poursuit dans l'Église. Les rédemptoristes continuent.

l'apostolat familial au moyen de revues (six créations entre 1912 et 1933; M. De Meulemeester, *op. cit.*, t. 3, p. 91-171). Les directives spirituelles données aux parents chrétiens s'inspirent plus que jamais des exemples de Nazareth.

F. -X. Ross, *Lettre pastorale... sur la piété à cultiver dans les familles par la dévotion à la sainte Famille*, Gaspé, Canada, 1924. — D. O'Shea, *The Holy Family*, Dublin, 1945. — F.-L. Filas, *The Family for families*, Milwaukee, 1947.

Th. Dehau o p, *Famille et sainte Famille*, Paris, 1947. — E. Tarit, *Nazareth, mois de Marie de la sainte famille*, Lyon, 1957. — *Fête de la sainte Famille*, coll. Assemblées du Seigneur 14, Bruges, 1961.

Irénée NOYE.

FANCIULLI (BERNARDINO DE', surnom de PIETRO BERNARDO), laïc florentin, vers 1470-1502. — 1. *Vie.* — 2. *Œuvres.*

1. *Vie.* — Seuls, parmi les nombreux chroniqueurs florentins des 15^e et 16^e siècles, P. Parenti et B. Cerretani font mention de Pietro Bernardo, l'un des fidèles de Savonarole. Né à Florence vers 1470, dans le quartier de San Lorenzo, il fut bouleversé, vers sa vingtième année, par la prédication du prieur de San Marco, abandonna son apprentissage d'orfèvre et de sculpteur et s'adonna à l'œuvre d'assainissement moral de la ville que promouvait Savonarole.

Pietro Bernardo était doué d'une étonnante mémoire qui lui permettait de répéter sermons, leçons et commentaires sur la Bible que faisait le prieur. Certains voyaient là un don charismatique; Pietro Bernardo racontait volontiers qu'un ange lui était apparu en 1496 et lui avait confié un livre où était écrit : « Cantate, simplices, canticum novum et intelligentis mysteria omnia » (Schnitzer, *Ricerche religiose*, p. 319). Savonarole chargea Pietro Bernardo de collaborer à l'apostolat auprès des jeunes gens, les « fanciulli », avec fra Domenico da Pescia, qui devint son confesseur. Il s'y consacra à ce point qu'on lui donna le surnom de Bernardino de' Fanciulli; il crut d'ailleurs avoir reçu de Dieu même cette mission. C'est pour les fanciulli qu'il écrivit ses ouvrages (« Servulo di Iesu Christo et di tutti e fanciulli di buona volontà »), par exemple son *Epistola*, qu'il adressa à ceux qui avaient fui la ville durant la peste de 1497, et le *Compendio di contemplatione*, composé l'année suivante.

Survinrent l'emprisonnement, le procès et la mort de Savonarole et de Domenico da Pescia (mai 1498), et la persécution de leurs fidèles. Fanciulli en rassembla autour de lui quelques-uns, qui le choisirent pour chef de communauté et prophète. Dans l'ombre, on continua l'évangélisation et la réforme. Antonio Buonsignori recueillit et publia (Florence, 1500) deux récentes *Prediche* de Fanciulli.

Si l'on en croit Cerretani, Fanciulli commença à donner aux siens des enseignements différents de ceux de Savonarole : après la mort du frate, il n'y aurait plus au monde d'homme juste; moines et prêtres seraient trop tièdes, il n'était plus nécessaire de se confesser à eux. Fanciulli oignait ses fidèles avec de l'huile, d'une onction du Saint-Esprit, d'où leur nom d'*Unti*, oints. Ils pratiquaient force oraisons mentales, vivaient pauvrement, ne participaient plus aux sacrements ni à la messe, annonçaient nombre de calamités imminentes... Parenti donne des détails semblables, mais seul Cerretani affirme que Fanciulli aurait été élu à une espèce de souverain pontificat.

La communauté ne fut jamais nombreuse; cependant, les réunions clandestines n'échappèrent pas longtemps aux autorités et furent interdites. Fanciulli fut cité à comparaître devant l'archevêque. En vain. D'un commun accord, les membres de la secte s'enfuirent secrètement de Florence et, avant l'été 1500, gagnèrent

la Mirandola, où le comte Giovanni Francesco Pico était grand admirateur de Savonarole; il accueillit les fugitifs, se prit de grande estime pour Fanciulli, qu'il considérait comme un prophète, et écrivit une *Operetta in difensione della opera di Pietro Bernardo...* (septembre 1501; Bibl. nat. de Florence, Magl. cl. xxxv, cod. 126).

Au début de l'été 1502, le comte fut assiégé dans son château par ses deux frères; Fanciulli eut beau promettre la victoire, le comte dut s'enfuir; Fanciulli et sa secte tombèrent aux mains des vainqueurs, furent torturés et emprisonnés. Fanciulli composa alors une méditation sur le psaume 68 qui fut éditée peu après. Tous les fidèles de la secte, semble-t-il, furent libérés, sauf leur chef, qui, accusé d'avoir semé la discorde et répandu une nouvelle religion, fut condamné au bûcher, sur lequel il mourut en 1502.

Sur la mort de Pietro Bernardo, en plus des relations de Cerretani et de Parenti, voir aussi la *Vita latina* de Savonarole (Bibl. nat. de Florence, t. vii, 28, f. 43), œuvre du frate L. Bettini, au dire de Schnitzer (*Ricerche religiose*, p. 318); une lettre de Léon X du 17 avril 1517 (dans D. Moreni, *Continuazione delle Memorie storiche dell'ambrosiana imperial basilica di S. Lorenzo di Firenze*, t. 2, Florence, 1817, p. 511); et F. Vettori, *Viaggio in Alemagna...*, Paris, 1837, p. 17.

2. *Œuvres.* — On connaît quatre écrits édités, fort rares, de Fanciulli (que présentent le *Gesamtkatalog der Wiegendrucke*, t. 3, Leipzig, 1928, n. 3895-3898, et Hain, n. 2942, 6910) : *Epistola di Bernardino de fanciulli... mādāta a epsi fanciulli*, Florence, 1497, 12 f.; *Compendio di contemplatione nel quale si contengono septe contemplationi conforme a septe doni dello Spiritu Santo...*, composé per Pietro Bernardo da Firenze..., Florence, 1498 ou 1499; *Prediche di Pietro Bernardo da Firenze*, Florence, 1500; *Psalmο exposito per Pietro Bernardo... i mentre era in prigione. Salvum me fac, Deus*, Florence, 1502 ou peu après.

Il reste quelques manuscrits de Fanciulli, une lettre et un commentaire du ch. 11 de la 2^e épître aux Corinthiens (Bibl. nat., Florence, Magl. cl. xxxv, cod. 116; voir Schnitzer, dans *Ricerche religiose*, p. 319-320, 326).

Les jugements portés par les historiens modernes sur Fanciulli sont fort divergents. C. Hoefler en fait le premier pape de l'église réformée. Pastor, suivi par M. Bendiscioli (*Enciclopedia Cattolica*, t. 9, 1952, col. 1428), estime dangereuse la tentative d'une réforme du clergé dans l'esprit de Savonarole. Schnitzer défend Fanciulli contre les accusations de ses contemporains, et il en fait une victime. R. Ridolfi (*Vita di Girolamo Savonarola*, 2^e éd., Florence, 1952, t. 2, p. 237-238) qualifie de folie l'entreprise de Pietro Bernardo.

Fanciulli n'était ni théologien ni lettré; porté au merveilleux comme beaucoup de ses contemporains, il accorda trop confiance à ses visions et prophéties; on peut penser que les accusations d'immoralité portées contre lui n'ont pas plus de fondement que celles portées contre Savonarole ou saint Antonin de Florence. Fanciulli paraît avoir été un illuminé.

1. *Sources.* — Bartolomeo Cerretani, *Istoria fiorentina* (larges extraits dans J. Schnitzer, *Quellen und Forschungen zur Geschichte Savonarolas*, t. 3 B. Cerretani, Munich, 1904, p. 76-77, et dans L. von Pastor, *Geschichte der Päpste*, 8^e éd., t. 3, vol. 2, Fribourg-en-Brisgau, 1926, p. 1075-1076). — La chronique de P. Parenti (dans Schnitzer, *ibidem*, t. 4 *Savonarola nach den Aufzeichnungen des Florentiners Piero Parenti*, Leipzig, 1910, p. 292-293).

2. *Études.* — C. von Hoefler, *Italienische Zustände gegen Ende des fünfzehnten und im Anfange des sechzehnten Jahr-*

hunderts, dans *Abhandlungen der III Klasse der k. bayerischen Akademie der Wissenschaften*, t. 4, sect. 3, Munich, 1845, p. 29 svv. — L. von Pastor, *op. cit.*, t. 3, vol. 1, p. 193-195. — J. Schnitzer, *Pietro Bernardo, il capo degli « Unti »*, dans *Ricerche religiose*, t. 6, Rome, 1930, p. 317-332; *Savonarola*, trad. italienne refondue, t. 2, Milan, 1931, p. 430, 444, 457, 530, 533-534.

Giuseppe TURBESSI.

FANTAUZZI (ou FANTUZZI, LAURENT), franciscain, 18^e siècle. — Lorenzo Fantauzzi, dont le curriculum vitae est difficile à fixer, fut conventuel de la province de Naples. Il publia un cours d'exercices spirituels et un traité de l'oraison : *Il ritiro per gli esercizi spirituali di dieci giorni ad uso de' religiosi, e da potersi dare a tutti gli ecclesiastici e secolari, colle meditazioni per le monache nel fine*, Naples, 1759, 408 p.; *Trattato pratico dell'orazione mentale, in cui si dà un nuovo metodo piano e facile per questo santo esercizio alle anime studiose dell'orazione e di far vita divota*, Naples, 1765. Fantauzzi promettait, à la fin de son *Ritiro*, des *Meditazioni giornali*; on ne sait s'il les a publiées.

Le *Trattato* reste introuvable et nous ignorons quelle est la « nouvelle méthode » que présentait l'auteur. Toutefois, la préface du *Ritiro* explique ce qu'est la méditation, une « rumination »; mais la contemplation paraît confondue avec « un volo penetrativo e insensibile de Dio, chiamato illapsus » (p. 5). Fantauzzi insiste ensuite sur les avantages de la solitude et de l'éremitisme, traditionnels chez les franciscains. Le *Ritiro* est un ouvrage tout pratique, conçu pour servir à une retraite commune (horaire et consignes inclus); les thèmes sont strictement ascétiques, fins dernières et obligations des vœux religieux. Le tout serait banal, si dix *Lezioni* n'apportaient un enseignement doctrinal et spirituel (par exemple, la 4^e : *Del dovere de' religiosi quanto all'edificar la Chiesa*).

J.-H. Sbaralea, *Supplementum... ad scriptores trium ordinum S. Francisci*, t. 3, Rome, 1936, p. 269a. — D. Sparacio, *Frammenti bio-bibliografici di scrittori ed autori minori conventuali dagli ultimi anni del '600 a noi*, dans *Miscellanea francescana*, t. 28, 1928, p. 153.

Clément SCHMITT.

FARGES (ALBERT), sulpicien, 1848-1926. — Né à Beaulieu, diocèse de Tulle, le 9 novembre 1848, prêtre et membre de la compagnie de Saint-Sulpice en 1872, Albert Farges fut professeur dans les séminaires de Bourges et de Nantes, économiste du séminaire de l'institut catholique de Paris de 1882 à 1895, tout en enseignant à la faculté de philosophie; professeur de philosophie au séminaire d'Issy, enfin supérieur du séminaire universitaire d'Angers, de 1898 à 1905. Retiré de l'enseignement à la suite des lois de séparation, nommé prélat en 1908, il mourut le 9 juin 1926 dans son pays natal.

Connu surtout comme vulgarisateur de la philosophie thomiste par des articles, un manuel et neuf volumes d'*Études philosophiques* (1888-1907) plusieurs fois traduits ou réédités, Albert Farges en ses dernières années intervint dans les controverses sur la théologie spirituelle. A Angers, de 1899 à 1905, il avait inauguré un cours sur l'ascétique et la mystique, enseignement assez neuf dans les universités catholiques. Ce sont les discussions suscitées par les écrits d'Auguste Sautreau (DS, t. 2, col. 2159-2171) et de J. G. Arinterò (DS, t. 1, col. 855-859) qui l'amènèrent à publier ce cours déjà ancien : *Les phénomènes mystiques distingués de leurs contrefaçons humaines et diaboliques* (Paris, 1920),

qui se veut un « traité de théologie mystique », et *Les voies ordinaires de la vie spirituelle, traité de théologie ascétique* (Paris, 1924). Le premier ouvrage, soutenu d'abord par une plaquette *Autour de notre livre « Les phénomènes mystiques »* (Paris, 1921; 2^e série, 1923), fut refondu en deux volumes (1923) « d'après les principes de sainte Thérèse proclamés par le congrès carmélitain de Madrid de 1923 ».

La théologie ascétique d'Albert Farges, exposée avec beaucoup de clarté, reste classique, encore très marquée par le psychologisme régnant depuis le 18^e siècle, mais trop coupée des sources scripturaires et de la vie apostolique et liturgique de l'Église. Le volume de théologie mystique se ressent plutôt de la problématique imposée à l'auteur à la fin du 19^e siècle par le naturalisme des médecins et psychologues qui assimilaient les phénomènes mystiques aux divers déséquilibres névropathiques; une large partie du livre est consacrée à établir la spécificité des faits extraordinaires qui accompagnent parfois la contemplation. Dans la querelle qui a partagé les théoriciens de la mystique, A. Farges se prononçait résolument contre la théorie d'un appel universel à la contemplation infuse :

Quelles sont les raisons de l'arrêt de tant d'âmes dans les voies mystiques? « La première, c'est le plus souvent la faute de ces âmes qui ne correspondent pas assez généralement à la grâce... La seconde, c'est qu'elles manquent — trop souvent, hélas! — d'un bon directeur... Mais la troisième, et sans aucun doute la principale, c'est que Dieu, qui est le maître de ses dons, ne les appelle pas plus haut » (*Les phénomènes...*, 1^e éd., p. 275).

Quant au mode de la connaissance mystique, A. Farges rapproche « le don surnaturel des mystiques contemplatifs » du mode naturel de la connaissance angélique. Il résume ainsi ses développements sur « la dualité des voies » :

Il y a sur cette terre deux sortes de contemplation de Dieu — ou d'intuition simple et sans raisonnement... La première est dite, par excellence, contemplation infuse, passive, plus ou moins analogue à celle des anges. Elle produit un certain toucher ineffable ou vision obscure de Dieu, saisi par la conscience, non dans son essence, mais dans son action en nos âmes... Elle est donc extraordinaire et personne ne peut y prétendre. On peut la diviser en contemplation par espèces humainement intelligibles (avec images sensibles) ou par espèces surhumaines (sans images sensibles) et plus strictement angéliques...

La seconde contemplation de Dieu sans espèces infuses se fait par les concepts de la raison et de la foi, normalement abstraits des choses sensibles. Elle est donc ordinaire, active ou acquise par l'effort humain, secondé de la grâce et des lumières des dons du Saint-Esprit.

Entre les deux, nous avons admis une contemplation imparfaite, mixte, comme un intermédiaire ou un pont. Point d'espèce nouvelle infuse, mais combinaison surnaturelle ou rapprochement de deux espèces préexistantes, d'où jaillit une idée nouvelle et très saisissante. Comme la précédente, elle est une contemplation par espèces normales, mais elle s'élève et s'arrête jusqu'au seuil des voies passives ou mystiques, c'est-à-dire des 4 *Moradas* de sainte Thérèse (*Autour de notre livre...*, p. 91-92).

Farges eut sans doute le tort de systématiser à l'excès, de ne pas marquer suffisamment la continuité entre les divers âges de la vie spirituelle, et d'accorder trop d'importance au merveilleux qui peut accompagner la contemplation. Mais la clarté de ses argumentations a contribué à faire progresser la théologie spirituelle (cf par exemple son article sur *La manière de poser la question mystique*, RAM, t. 3, 1922, p. 273-282).

Nécrologie de la Compagnie de Saint-Sulpice, 18 octobre 1926. — EC, t. 5, 1950, col. 1037-1038. — *Catholicisme*, t. 4, 1956, col. 1100-1101.

A. Saudreau, art. Phénomènes d'ordre ANGÉLIQUE, DS, t. 1, col. 573-578. — R. Garrigou-Lagrange, art. ESPÈCES INFUSES, DS, t. 4, col. 1203-1206.

Irénée NOYE.

FARNE (LE MOINE DE), ermite bénédictin, 14^e siècle. — 1. Vie. — 2. Œuvres. — 3. Sources, influence et importance.

1. Vie. — Le moine de Farne, auteur de sept méditations contenues dans le ms B. iv 34 de la cathédrale de Durham sous le titre *Meditationes cuiusdam monachi apud Farneland solitarii*, portait le nom de John et doit probablement être identifié avec John Whiterig ou Quitrack, moine de Durham, qui mourut dans l'île de Farne en 1371. Son nom de famille indiquerait qu'il serait né soit dans le Northumberland, soit dans le Cumberland, et ses méditations nous apprennent qu'il étudia à Oxford, où il faillit se noyer dans la rivière Cherwell, probablement avant de devenir moine vers 1350. Des feuilles de comptes de Durham il ressort avec évidence qu'il fit une visite à Farne en 1353 et encore en 1356-1357; qu'il fut maître des novices de 1356 à 1360 (environ) ou plus tard, et qu'il se fixa à Farne en 1363, où la mort le trouva, âgé d'une cinquantaine d'années. Les méditations furent écrites probablement pendant les dernières années de sa vie.

Farne est la plus importante des îles de Farne, au large de la côte du Northumberland; elle avait été le séjour temporaire de saint Aidan † 651 et la demeure définitive (dans son intention) de saint Cuthbert † 687 et d'autres saints ermites du 7^e au 12^e siècle, y compris saint Barthélemy de Farne, moine de Durham, qui y mourut en 1193. Depuis 1255, Farne était officiellement une celle dépendante de Durham et des moines y vécurent presque jusqu'à la Réforme.

2. Œuvres. — Ses seules œuvres connues sont les sept méditations en latin adressées au Christ crucifié, à Notre-Dame, aux anges, à Abraham et David, à son patron saint Jean l'Évangéliste (2) et à saint Cuthbert. La première est la plus importante, à peu près deux fois aussi longue que les autres mises ensemble. Le choix des méditations comme forme littéraire répond bien aux habitudes des moines noirs, comme aussi le recours fréquent aux textes de l'Écriture et de la liturgie. D'autre part, certains passages indiquent une préoccupation des choses contemporaines.

Le thème principal de la méditation au Christ crucifié est l'amour de Dieu pour les hommes, manifesté surtout dans la mort du Christ sur la croix, et en retour duquel l'amour total de l'homme est l'unique attitude qui convienne à une créature rachetée. La première des trois parties (ch. 2-12) s'adresse au Christ sous le type de plusieurs personnages de l'ancien Testament. Voici par exemple le Christ, nouveau Joseph :

Souvenez-vous donc de nous, Seigneur, quand le bonheur vous sera rendu : puisque vous êtes notre frère et notre chair, suggérez à votre Père de remplir les sacs de vos frères de ce froment, qui, étant tombé en terre, y est mort, a beaucoup fructifié et a rempli toute âme vivante... Je ne veux pas d'autre froment que vous-même : donnez-vous donc vous-même à moi, et prénez pour vous tout le reste... Certes, rien de ce qui est en dehors de vous ne me suffit sans vous, et vous n'avez pas, par devers vous, de présent que je désire autant que vous. Si donc vous voulez combler de biens mon désir, ne me donnez rien d'autre que vous-même... Souvenez-vous de votre Benjamin, ô bon Joseph, car je suis le plus petit de vos frères,

DICTIONNAIRE DE SPIRITUALITÉ — T. V

indigne d'être jamais appelé fils de votre droite ou fils des vertus, mais bien fils d'amertume, et tel est mon nom (ch. 4-5).

La seconde partie de la méditation (ch. 13-58) est une contemplation directe du Christ crucifié. Ses souffrances sont décrites en détail, mais avec une calme sérénité.

Je vois sur votre tête une étonnante quantité de douleurs, parce que par tous les organes des cinq sens vous avez éprouvé une torture indicible. Vous vous êtes vu vous-même, en effet, crucifié, pendu entre les larrons; vous avez vu vos amis s'enfuir, vos ennemis s'approcher; vous avez vu votre mère en pleurs, et les corps des damnés gisant tout autour; tout ce qui frappait vos yeux était douleur et souffrance, objet d'horreur et d'effroi. Vous avez entendu la peur et le chuchotement, la moquerie et la dérision de la part de ceux qui vous entouraient... Bon Seigneur, tout ce que vous voyiez était donc terrible, tout ce que vous entendiez était horrible, tout ce que vous goûtiez était amer, toutes les odeurs que vous respiriez étaient fétides, et tout ce que vous touchiez était extrêmement rude. De tout cela on peut conclure combien l'homme doit aimer le Dieu qui pour l'homme a daigné tant souffrir (ch. 14).

L'auteur fait ressortir l'entière gratuité de la passion et souligne que le Christ demande en retour l'amour de l'homme, un amour total.

Je le sais, Seigneur, je le sais, c'est moi tout entier que vous désirez quand vous me demandez mon cœur, et c'est vous tout entier que je désire quand je vous demande. Je le sais bien, Seigneur, vous ne demandez à tout posséder que pour être tout entier possédé; et cela, vous le faites pour moi, non pour vous... Ce que vous désirez, Seigneur, je veux donc vous le donner, si je puis recevoir ce que moi-même je désire. J'accepte, certes, Jésus, ce que vous demandez, et je désire vous donner ce que vous désirez (ch. 18-19).

En conséquence, le Christ visite l'âme, en lui envoyant une joie et une douceur inespérées : de telles expériences fortifiaient les martyrs et les saints (ch. 20-21). Cela amène au mystère de la prédestination (ch. 23) et aux dangers de l'ingratitude et de l'aveuglement du cœur, qui se trahissent par un manque de charité et par la préférence accordée aux créatures au lieu du Créateur (ch. 24-29). Cependant, nul ne doit désespérer : le baptême et la pénitence permettent au pêcheur de revenir à Dieu. Le Christ, les bras étendus sur la croix pour attirer l'homme et se l'unir, est le signe suprême de l'espérance. Comparée avec la connaissance de ce signe, toute autre science est plutôt ignorance (ch. 30-39).

La signification de ce signe est expliquée selon les sens allégorique, moral et anagogique (ch. 39-49), et le lecteur est exhorté à lire ce « livre ouvert » qu'est le corps du Sauveur (ch. 51-52) : les lettres en sont ses plaies; les mots, ses actions et ses souffrances (ch. 53). L'assimilation de ce livre se fait par une manducation et une digestion métaphoriques, qui nous conduisent à une pénitence salutaire. Vient alors le passage le plus personnel de l'ouvrage :

O Seigneur, Dieu des armées, qu'est-ce qui vous porte à montrer à mon égard une sollicitude telle que, non content d'avoir fait éprouver à votre pauvre serviteur cette présence désirable et cachée qui surabonde de joie et qui se manifeste en de très étroits embrassements, — non content d'avoir daigné me donner, comme aux autres enfants de l'Église, cette espérance qui découle de la patience et de la consolation des Écritures, vous avez encore voulu m'apprendre vous-même de votre propre bouche, et non par l'intermédiaire de celui qui vous a présenté ma requête, Jean votre évangéliste bien-aimé, comment je pourrais être sauvé au jour du jugement, car telle était ma requête. Et c'est d'un air souriant et avec un visage bienveillant que vous m'avez répondu bien clairement : Aime, et tu seras sauvé. Cette visite désirable et ce salutaire

enseignement m'oblige à vous aimer, Seigneur, mais je suis immédiatement rempli de joie quand je pense à la gaieté et à la bonté avec lesquelles vous avez prononcé ces mots : c'était comme en souriant que vous les disiez (ch. 55).

Ce passage exceptionnel est le seul qui décrive l'expérience mystique de l'auteur. C'est le point culminant de la section entière, qui se clôt par une prière confiante : Dieu parachèvera ce qu'il a commencé dans l'âme de l'écrivain, quoique la perfection qu'il demande soit grande et sublime, et ne puisse être atteinte que par degrés.

Ces degrés relient la seconde et la troisième sections. Cette dernière (ch. 59-98) est un court traité de la vie spirituelle décrite comme l'ascension des divers échelons de l'amour de Dieu. Les principales divisions sont celles de saint Bernard, mais il y a des subdivisions originales. L'amour charnel pour le Christ est le premier décrit (ch. 50-62), puis l'amour rationnel (ch. 63-72) et finalement l'amour intuitif, qui peut, en des cas extrêmes, provoquer la mort. Notre-Dame et saint Jean en sont regardés comme des exemples. L'auteur avoue n'avoir pas encore atteint les degrés les plus élevés et désire être guidé par quelqu'un qui y soit parvenu (ch. 97). La prière par où il termine demande que lui soit donné le parfait amour de Dieu, que tous soient à l'abri du danger de la guerre et de la peste, et que sa communauté jouisse de l'unité et de la concorde.

Les autres méditations sont bien moins importantes. Celle sur Notre-Dame renferme des expressions théologiquement inexactes, alliées à d'excellentes intentions; celle sur les anges contient une apostrophe à l'ange gardien de l'écrivain, qui l'a fait deux fois échapper à la mort. La méditation adressée à Abraham et David les invoque comme des modèles d'obéissance et de repentir. Les deux adressées à saint Jean offrent des développements sur la manne (en réalité du salpêtre), trouvée au tombeau de l'apôtre, et soutiennent l'opinion de saint Pierre Damien suivant laquelle il aurait été enlevé au ciel avec son corps. La dernière méditation, adressée à saint Cuthbert, n'est malheureusement qu'un très court fragment.

3. Sources, influence et importance. — La doctrine spirituelle du moine de Farne n'est pas originale; peut-être pourrait-elle se résumer dans le mot de saint Jean de la Croix, repris par sainte Thérèse de Lisieux : « L'amour ne se paie que par l'amour ». Tout est envisagé dans la perspective du sacrifice de la croix et de la correspondance de l'homme. L'influence et l'inspiration principales de l'ouvrage sont scripturaires : les textes bibliques sont souvent assemblés en mosaïques de citations explicites ou implicites, qui rappellent le style de saint Bernard; du nouveau Testament bon nombre des textes dogmatiques importants sont cités. L'auteur avait étudié la théologie et connaissait les opinions des docteurs; il pouvait aussi facilement gloser sur un texte qu'arriver à une conclusion par la méthode des objections : pourtant il n'y a pas, à proprement parler, de construction théologique. L'auteur visait à la dévotion, et à une dévotion de préférence scripturaire en même temps que personnelle.

Les emprunts les plus considérables ont été faits à saint Augustin (12 fois, ouvrages variés), à saint Grégoire le Grand (11 fois, particulièrement ses homélies sur les Évangiles) et surtout à saint Bernard (15 fois, quelquefois largement, et spécialement les Sermons sur le Cantique, les Sermons *De tempore*, et le *De diligendo Deo*). Après l'Écriture, c'est incontestablement saint Bernard qui, par son esprit et par son ensei-

gnement sur l'amour de Dieu, a laissé sur les méditations l'empreinte la plus forte. D'autres auteurs sont encore cités : Bède, Isidore, Ambroise, Innocent III, Hugues de Saint-Victor, Pierre Damien et l'archevêque de Cantorbéry Jean Pecham † 1292 (la poésie *Philomena*). De plus, des hymnes, collectes et autres textes liturgiques sont fréquemment utilisés.

Les méditations ont survécu dans un seul ms, et leur diffusion fut vraisemblablement restreinte, cantonnée surtout à Durham et ses dépendances. On n'a pas encore découvert d'autres auteurs leur ayant fait des emprunts indéniables. L'auteur offre quelque similitude de vues avec Richard Rolle († 1349) et William de Rymington († vers 1390), sensiblement ses contemporains : il a avec eux plus d'affinités qu'avec Richard Methley (fin 15^e siècle) ou Margery Kempe († vers 1440). A la différence de certains auteurs de son temps, il n'est pas excessivement émotif, et il n'a pas de développements par exemple sur les larmes de Marie au pied de la croix. D'un bout à l'autre, l'atmosphère est calme et naturelle, comme on pouvait l'attendre d'un membre d'un important monastère bénédictin. Il était ermite au moment où il écrivait; cependant ses méditations ne comportent pas d'élément spécifiquement érémite : à s'en tenir à la seule critique interne, elles auraient aussi bien pu être écrites dans le cloître de Durham.

L'intérêt de ce personnage de second plan dans l'histoire de la spiritualité anglaise est qu'il représente dans une large mesure l'esprit et les idées des moines noirs du 14^e siècle, qui n'ont légué à la postérité que des échantillons extrêmement rares de ce genre de littérature.

J. Raine, *The History and Antiquities of North Durham*, Londres, 1852, p. 359-360. — W. A. Pantin, *The Monk Solitary of Farne: a Fourteenth-Century English Mystic*, dans *English Historical Review*, t. 59, 1944, p. 162-186. — A. Watkin, *Farne Island and St Cuthbert*, dans *Downside Review*, t. 70, 1952, p. 292-307. — W. A. Pantin, *The English Church in the Fourteenth Century*, Cambridge, 1955, p. 245-252. — D. Knowles, *The Religious Orders in England*, t. 2, Cambridge, 1957, p. 115-117. — H. Farmer, *The Meditations of the Monk of Farne* (texte latin), dans *Analecta monastica* 4, coll. *Studia anselmiana* 41, Rome, 1957, p. 141-245; H. Farmer, *The Monk of Farne* (introduction nouvelle et traduction anglaise), Londres, 1961.

Hugh FARMER.

FARRÉ (THÉRÈSE-DOMINIQUE), fondatrice des dominicaines gardes-malades de Bourg, 1830-1894. — Marie-Thérèse Farré naquit le 28 mars 1830, à Lyon. Son père, maître-cordonnier, s'installa peu après à Bourg-en-Bresse (Ain) et c'est dans cette ville que la plus grande partie de la vie de Marie-Thérèse se déroula. Une union très profonde l'unissait à son père et dut favoriser son éveil précoce à la vie intérieure. Après cinq années d'école à Bourg, Marie-Thérèse, âgée de 12 ans, est mise au travail et, à la mort de son père (1849), elle assure seule le gagne-pain de la famille; elle y use sa santé. Très tôt, elle fut favorisée de grâces spéciales; à sa première communion (1841), elle se consacre à Dieu; durant les années 1852-1856, elle traverse une période de grand recueillement intérieur semé de grâces mystiques qui la fortifient et la conduisent progressivement au projet d'une fondation charitable; après une première tentative, elle groupe trois jeunes filles de Bourg avec l'intention de gagner les âmes à Dieu en servant gratuitement les malades à domicile et en ne vivant que d'aumônes (septembre 1860); elle choisit alors le nom de Thérèse-Dominique. Entrée

dans le tiers-ordre séculier dominicain en 1855, elle oriente sa fondation vers la famille dominicaine. La première rédaction des constitutions est approuvée par l'évêque de Belley, P.-H. de Langalerie, le 17 août 1865, et un bref de Rome institue en mai 1872 la congrégation des sœurs dominicaines du très saint et immaculé cœur de Marie. Entre-temps, la mère Farré avait fondé un second couvent à Loudun (1869); la congrégation ne se développe pas davantage de son vivant.

A partir de 1870, époque à laquelle elle s'offre en victime pour l'Église et la France, l'état de santé de la fondatrice se détériore progressivement; elle vivra encore vingt-quatre ans, à l'état de « ruine », sans cependant cesser d'instruire ses sœurs, de gouverner, de travailler au service des malades. Elle meurt le 21 janvier 1894.

Thérèse-Dominique Farré laisse un *Directoire spirituel* pour sa congrégation (Bourg, 1872); la *Vie* (2 vol., Clermont-Ferrand, 1898) écrite par A.-M. Meynard o p, son directeur, est la source principale sur sa vie spirituelle; elle donne de larges extraits des écrits non édités de Th.-D. Farré (notes de retraites, t. 1, p. 263-289; journal, t. 1, p. 294-344; lettres à son directeur, t. 1, p. 350-411; conférences aux religieuses; etc) et de nombreux témoignages contemporains; les originaux ont depuis été détruits. Les *Constitutions* et le *Coutumier* de la congrégation sont l'œuvre de Th.-D. Farré, aidée de son directeur.

La doctrine spirituelle de Th.-D. Farré est celle du *divin laisser faire*.

Tout au long de sa vie, elle expérimente et enseigne d'une manière très virile l'oubli de soi et la ruine de l'amour propre pour entrer dans la conformité à la volonté de Dieu; la lecture de Caussade, de Surin et de la *Vie* de F. Libermann, qu'elle ne fera que tardivement, la confirmera dans cette spiritualité. Pour elle, la fidélité aux devoirs de la vie religieuse et de l'apostolat de charité auprès des malades ouvre progressivement à Dieu tout le champ de l'âme; cette fidélité, animée par le désir persévérant de Dieu, déblaie les obstacles et « laisse faire » Dieu dans l'âme.

« Les âmes sans volonté ne peuvent pas suivre la voie du divin laisser faire; il faut, pour y marcher, une volonté énergique... Il semble qu'une âme sans volonté est plus propre à laisser faire... le démon, le monde et la nature... et non pas Dieu. Pour laisser faire Dieu, il faut lutter contre tout ce qui s'oppose à Dieu » (*Vie*, t. 1, p. 18-19).

Sur le solide fondement de la mort à soi-même peut s'édifier sans risque d'illusion une spiritualité d'abandon comme celle du *divin laisser faire*, qui est exposée assez largement dans le *Directoire* (1^e partie, ch. 6).

« A lui seul, il renferme la pratique de toutes les vertus », en particulier l'humilité, la droiture d'intention et la discrétion (ch. 8). Alors, « nous nous appliquons à donner à Dieu dans notre cœur une entrée facile qui lui permette d'agir selon les inspirations de sa miséricorde... laisser faire Dieu dans tout ce qu'il trouve bon » (*Directoire*, p. 83). La fondatrice le redit sans cesse, « l'âme appliquée à bien laisser faire Dieu en elle et par elle ne peut y réussir qu'en s'anéantissant et en se perdant en lui » (p. 89). Elle devient alors un bon instrument de Dieu et participe à sa puissance divine (p. 96-97) : « L'homme, en s'effaçant pour laisser agir Dieu en lui et par lui, entre en participation de la puissance divine, et comme on ne peut pas dire qu'il cesse d'agir, mais seulement qu'il n'agit plus par lui-même, il s'ensuit qu'on peut dire de l'âme ainsi livrée à l'action divine que c'est un néant tout puissant » (p. 97); dans cet état, elle est unie intimement à l'amour crucifié du Christ (ch. 7).

La vie de Thérèse-Dominique Farré, telle que la raconte la biographie d'A.-M. Meynard, montre la vigueur et la sûreté de sa doctrine spirituelle.

Analecta sacri ordinis fratrum praedicatorum, t. 1, Rome, 1893-1894, p. 506-507; t. 5, 1901-1902, p. 399-400.

André DERVILLE.

FASSARI (VINCENT), jésuite, 1599-1663. — Né à Palerme le 30 septembre 1599, Vincent Fassari entra dans la compagnie de Jésus le 1^{er} mai 1614. Il fut professeur de philosophie et de théologie morale, et recteur du collège de Salerne; il mourut à Palerme le 29 juillet 1663.

Fassari, qui était un contemplatif, entreprit de publier une série de dix petits livres de *Meditationi dell'infantia, pueritia ed età provetta di Christo Nostro Signore*; il publia les trois premiers (Palerme, 1646), qui traitent de l'incarnation et des *prima et seconda dimora di Christo nel ventre della santissima Madre*. Sans terminer la série entreprise, il commença la publication de méditations sur l'eucharistie; des cinq volumes annoncés, un seul parut : *Meditationi del santissimo Sacramento dell'Altare* (Palerme, 1649; Milan, 1650), qui traite de l'eucharistie en tant que sacrement. La *Prima dimora...* est précédée d'un *Breve discorso della convenevolezza e frutto del meditare e fare dimora sopra le varie particolarità de' divini misteri* : l'intention de Fassari est de « far sprofondar l'anima nel sacro misterio colle varie repliche », tant par l'analyse sous tous ses aspects du donné de la foi que par celle de ses conséquences pratiques.

On doit encore à Fassari des *Meditationi delle cinque Piaghe del Signore vivo, morto e risuscitato* (Palerme, 1661).

Sommervogel attribue à Fassari des ouvrages restés manuscrits : des *Prolegomena ad Apocalypsim*, des *Opera varia de Immaculata Conceptione...*, sur l'eucharistie et sur la vie de saint Ignace de Loyola.

Fassari a aussi édité un ouvrage philosophique et une étude théologique : *Immaculata Deiparae Conceptio. De conceptione nominis conceptionis... a prima antiquitate... ad hoc usque tempus*, Lyon, 1666.

A. Mongitore, *Bibliotheca sicula...*, t. 2, Palerme, 1714, p. 281-282. — E. Aguilera, *Provinciae siculae Societatis Jesu ortus et res gestae*, t. 2, Palerme, 1740, p. 823-825. — Sommervogel, t. 3, col. 549-551.

Mario COLPO.

FASTIDIUS, évêque breton, 4^e-5^e siècles. Voir DS, t. 1, col. 255, 628, 629, 1135, et art. PÉLAGÉ.

FAUCHER (DENIS), bénédictin, vers 1487-1562. — Né à Vallabresque, près d'Arles, Denis Faucher entra en 1508 au monastère Saint-Benoît de Padolinore, ou Polinore, près de Mantoue; ce monastère faisait partie de la congrégation de Sainte-Justine. Lorsqu'en 1515, Augustin Grimaldi, évêque de Grasse et abbé commendataire de Lérins, voulut réformer cette dernière abbaye, Faucher y fut envoyé avec une dizaine de moines italiens; il arriva à Lérins le 2 juillet 1516. Si l'on en croit les signatures de quelques-unes de ses lettres, il serait retourné à Padolinore, une ou plusieurs fois, de 1530 à 1535. Faucher fut ensuite envoyé à Tarascon pour réformer le monastère des moniales de Notre-Dame et de Saint-Honorat qui dépendait de Lérins; il poursuivit cette tâche de 1536 à 1543, sans grand succès, semble-t-il. En 1544, il est nommé prieur claustral, charge qu'il exerça jusqu'en 1547. On le

retrouve, les années suivantes, engagé dans les procès et les conflits sans cesse renaissants qui opposent l'abbaye à ses abbés commendataires, en particulier Guillaume Péliissier, évêque de Montpellier † 1568. Denis Faucher meurt à Lérins en 1562.

Les œuvres de Faucher ne nous sont parvenues que par l'édition qu'en fit Vincent Barrali, moine de Lérins, à la suite de sa *Chronologia sanctorum et aliorum virorum illustrium ac abbatum sacrae insulae lerinensis* (t. 2, Lyon, 1613, p. 222-466). A côté de nombreuses pièces de vers latins éditées par Barrali, de *Praelectiones in omnes epistolas divi Pauli* aujourd'hui perdues, et d'*Annales* de Provence restées manuscrites et qui ne sont peut-être pas de notre auteur, Faucher a laissé de nombreuses lettres, un traité spirituel et quelques sermons qui intéressent la spiritualité.

Le *De reformatione mentis* (p. 226-248), titre du premier chapitre et non de l'ensemble du traité, fut écrit en 1548 pour une religieuse de Tarascon; Faucher y parle de la réforme des trois puissances de l'âme et des trois vœux de religion. Ces pages reviennent sans cesse sur le but de la vie monastique :

Ut per status nostri atque professionis diligentem custodiam... Patris nostri coelestis imaginem... conemur exprimere... Hujus autem disciplinae magistrum et librum vitae habemus Jesum Christum... Nostrae mortalitatis factus est particeps ut nos suae divinitatis consortes efficeret, si tamen ejus hujus humanitatem imitantes ad ejus exemplar vitam nostram et mores formaverimus. Ad hoc enim ad hanc monasticae institutionis scholam venimus (ch. 5, p. 230).

Les chapitres sur les trois vœux décrivent, entre autres renseignements, les lacunes morales et spirituelles du couvent de Tarascon. Nulle part, Faucher ne recommande avec précision la lecture d'un livre, tel ou tel pratique ou exercice spirituel; il ne dit même rien de l'office divin; on sait pourtant par une de ses lettres qu'il avait pris soin d'enseigner le latin à ses moniales de Tarascon, afin qu'elles puissent comprendre ce qu'elles chantaient. Le *De reformatione mentis* est un appel à la « pugna spiritualis militiae » : « Quid est monachus aut monacha, nisi expiatum os et castificatum corpus et animus in Deum semper intentus, divinoque lumine irradiatus... Multa, adjuvante Deo, poterimus si integre perfecteque voluerimus » (ch. 9, p. 248).

Barrali nous a conservé quelques méditations et sermons de Faucher (p. 249-275), dont une *Paraenesis de cruce post Christum tollenda* (p. 254-257) adressée aux moines au début du carême, un sermon de Noël où les cinq sens spirituels sont renouvelés par la joie du Christ (p. 257-261) et un *Sermo ad clerum* (prononcé à Arles, en 1543) sur le sacerdoce; le prêtre est : *divinae ad populos voluntatis interpres et nuntius... in Ecclesiae corpore mystico; vicarius Dei; Christi exemplo, mediator; ostiarius regni coelestis; medicus; pastor* (p. 265-269).

La correspondance de Faucher (plus de 150 lettres, dans Barrali, p. 272-372), mises à part huit lettres de direction à une moniale de Tarascon, n'a qu'un intérêt historique; elle est adressée à de grands personnages comme le cardinal Gregorio Cortese † 1548, bénédictin ami de Faucher, le cardinal Jean du Bellay † 1560, abbé commendataire de Lérins, son vicaire Laurent Garin, etc.

Barrali mentionne encore parmi les œuvres de Faucher des traductions latines de trois traités d'un « Stephani Fermensis » qui n'est autre que Séraphin de Fermo † 1540 (*Speculum interioris hominis, Libellus*

de discretionem, Tractatus de oratione interiore sive mentali); ces traductions semblent perdues.

Gregorii Cortesii... epistolarum familiarium liber..., Venise, 1573 (correspondance Cortese-Faucher). — A. Wion, *Lignum vitae*, livre 2, Venise, 1595, p. 412. — M. Armellini, *Bibliotheca benedictino-casinensis*, Assise, 1731, p. 150-152. — C.-F. Achard, *Histoire des hommes illustres de la Provence...*, t. 1, Marseille, 1787, p. 276-279. — J.-L.-G. Mouan, *Étude sur Denis Faucher*, dans *Bulletin des travaux de l'académie d'Aix*, Aix-en-Provence, 1847. — L. Alliez, *Histoire du monastère de Lérins*, t. 2, Paris, 1862, p. 345-359, 374-381, 442-453. — *L'île et l'abbaye de Lérins*, 2^e éd., Lérins, 1909, p. 148-170. — H. Moris, *L'abbaye de Lérins, histoire et documents*, Paris, 1909, p. 216, 348-356. — P. Schmitz, *Histoire de l'ordre de saint Benoît*, t. 3, Maréssous, 1948, p. 215; t. 6, 1949, p. 286-287.

André DERVILLE.

FAUCILLON (THOMAS), dominicain, 1829-1901. — Né le 31 août 1829 à Beaune, Thomas Faucillon fit ses études aux petit et grand séminaires de Dijon; entré au noviciat dominicain de Flavigny, il fit sa profession religieuse le 7 août 1853; à partir de 1858, date à laquelle Faucillon est sous-prieur à Paris, les charges de supérieur se succéderont presque sans interruption pendant trente ans; il fut le premier prieur du nouveau noviciat dominicain d'Abbeville (1867-1870) et deux fois provincial de France; à ce titre, il contribua à la fondation des premiers couvents dominicains en Amérique du nord. A la fin de son second provincialat (1888), Faucillon resta au couvent de la rue Saint-Honoré de Paris, confessant, dirigeant et donnant des retraites jusqu'à sa mort, le 24 octobre 1901.

Thomas Faucillon n'a publié de son vivant qu'un ouvrage spirituel, *Sainte Marie-Madeleine et la vie chrétienne* (Paris, 1891); cette vie de Marie-Madeleine intègre aux données évangéliques celles de la tradition, voire de la légende. Après sa mort, des notes spirituelles, des plans et résumés de sermons pour retraites furent publiés par son confrère M.-B. Schwalm sous le titre de *La vie avec Dieu* (Paris, 1905); ils sont, un peu artificiellement, groupés sous les titres suivants : la grâce et son action, les vertus et leurs luttes, les sacrements, l'état religieux, etc. Faucillon y expose une spiritualité solide et traditionnelle. Il a laissé inachevé un *Traité de la grâce dans la vie intérieure*. Des *notes personnelles* sont également restées inédites.

Analecta sacri ordinis fratrum praedicatorum, t. 5, Rome, 1901-1902, p. 565-566. — *L'année dominicaine*, t. 41, Paris, 1904, p. 530-535. — M.-B. Schwalm, *Préface à La vie avec Dieu*, p. VII-XLIII.

André DERVILLE.

FAUDOAS (FRANÇOISE DE), bénédictine, 1583-1655. — Françoise de Faudoas, appelée par la mère de Blémur Françoise d'Averton; est née en mai ou juin 1583, soit à Paris, soit dans l'une des maisons de campagne de son père, François de Belin, personnage important qui fut gouverneur de Paris pour Mayenne en 1591, mais qui eut, très tôt, semble-t-il, la confiance d'Henri IV.

Dirigée par Barthélemy Jacquinet s j (1569-1647), puis au moins par intérim par Jean Gontery s j (1563-1616), Françoise consultera, vers 1599, Pierre de Bérulle (1575-1629) et, plus tard, Jacques Camus de Pontcarré, évêque de Sées de 1614 à 1651. Mais l'homme qui eut sur elle la plus grande influence spirituelle fut son biographe Thomas Lamy † 1663.

Probablement pour obéir à la volonté de ses parents, et sans doute aussi parce qu'elle pensait pouvoir se sanctifier dans le mariage, Françoise épousa, en novembre 1610, François Vauquelin de Sacy, baron de Bazoches, deux fois veuf, sans enfant (1562-1617). De ce mariage naquirent deux garçons et deux filles : celles-ci furent religieuses. Veuve à trente-cinq ans, Françoise vécut à Falaise où elle s'occupa activement de l'éducation de ses enfants, mais où elle eut aussi une intense vie religieuse. Elle fonda notamment un couvent d'ursulines en 1623 (sa fille cadette y entra sous le nom de Marie de Jésus) et fut une insigne bienfaitrice de l'Hôtel-Dieu de la ville, dont Thomas Lamy était le « prier ». Ce fut avec l'autorisation expresse de celui-ci que notre veuve fit vœu de chasteté le 26 juillet 1619.

Malgré ses occupations, les nombreuses visites qu'elle faisait et recevait dans le monde des « spirituels », Françoise se sentait appelée à une vie plus parfaite et elle avait un attrait marqué pour la pénitence. Il semble que son directeur, prudemment, lui imposa des délais et peut-être Bérulle intervint-il pour la dissuader d'entrer au carmel de Caen. Elle fit cependant des démarches auprès des capucines de Paris et de Tours, mais sans succès; sa fille aînée Catherine (1613-1662) était entrée chez les capucines de Paris en 1629 sous le nom de Marie de Saint-Joseph.

Finalement, à cinquante-trois ans, ses enfants étant établis, elle entra à l'abbaye bénédictine des Vignats, voisine de Falaise, et y reçut l'habit des mains de Jacques Camus, en octobre 1635. C'était un monastère récemment renouvelé. Anne de Médavy, prieure en 1617, avait si bien redonné vie à sa maison que celle-ci avait été érigée en abbaye en 1625. Françoise y devint Françoise de Saint-Joseph. Elle mourut le 3 janvier 1655.

Nous ne connaissons de cette émule de sainte Jeanne de Chantal que les textes spirituels, lettres et notes, insérés par T. Lamy dans sa biographie. Ses lettres (à son directeur, à ses deux filles) sont salésiennes de ton, et souvent même de forme, et si la bénédictine met l'accent sur la pénitence, elle le fait avec discrétion. Les notes, qui pourraient constituer une sorte de journal spirituel, éclairent quelques moments plus importants de sa vie intérieure.

Thomas Lamy, *Le tableau des éminentes vertus de Madame de Sacy, religieuse de l'Ordre de Saint-Benoist dans l'abbaye de Vignats en Normandie*, Caen, 1659 (Bibliothèque nat., Paris Lⁿ 18180. — Les *Chroniques des Ursulines*, Paris, 1673, par la mère de Pommereu, contiennent, t. 1, p. 201-203, une courte notice sur *Madame de Sassy* (sic) *fondatrice des Ursulines de Falaise*. — Dans les *Éloges de plusieurs personnes illustres en piété de l'Ordre de Saint-Benoit décédées en ces derniers siècles* par la mère J. de Blémur, Paris, 1679, on trouve, t. 1, p. 437-472, un *Éloge de feu^e Madame Françoise de Faudoas d'Averton, surnommée de Saint-Joseph*. — J. Angot des Rotours, *Une grande chrétienne amie de Bérulle, Françoise de Faudoas d'Averton (1523-1655)*, Paris, 1933, 143 p.

Louis GAILLARD.

FAULHABER (MICHAEL VON), cardinal, archevêque de Munich, 1869-1952. — 1. *Vie*. — 2. *Œuvres et influence*.

1. *Vie*. — Michael von Faulhaber est né le 5 mars 1869 à Klosterheidenfeld (basse Franconie), d'une famille simple, nombreuse et très chrétienne. Après ses études aux lycées de Schweinfurt et de Wurtzbourg et son service militaire, il étudie la théologie au grand séminaire de Wurtzbourg (1889-1892). Ordonné prêtre, il est un an vicaire à Kitzingen et deux ans préfet des études au petit séminaire Kilianeum de Wurtzbourg.

S'ouvre alors la période de sa vie sacerdotale consacrée aux études bibliques et à l'enseignement : après deux années d'études à Rome (1896-1898), il occupe successivement les chaires de théologie biblique aux universités de Wurtzbourg (1899-1903) et de Strasbourg (1903-1910), et fait des voyages d'études à Oxford, Cambridge, Paris, Tolède, à l'Escurial, etc. Durant cette période, Faulhaber fait paraître six ouvrages de recherche biblique et patristique, en particulier sur les chaînes exégétiques.

Nommé évêque de Spire (1911), il se consacre totalement à sa charge pastorale; pendant la première guerre mondiale, il sera chargé de l'aumônerie de l'armée bavaroise; en 1917, il est transféré au siège archiépiscopal de Munich, et nommé cardinal en 1921. Il meurt à Munich, le 12 juin 1952.

2. *Œuvres et influence*. — Armé d'une solide formation scientifique, auteur de travaux exégétiques remarquables, Faulhaber fut aussi dans son enseignement oral un maître qui se considérait comme chargé d'âmes; il écrivit, pour des cercles plus larges que celui des chercheurs, deux ouvrages nourris de sève biblique : *Die Vesperpsalmen der Sonn- und Feiertage* (Kempten-Munich, 1906; 2^e éd., 1929) et *Charakterbilder der biblischen Frauenwelt* (Paderborn, 1912; 7^e éd., 1938). Toute sa vie sera marquée par l'intérêt qu'il porte à étudier et annoncer la parole de Dieu; l'ancien Testament surtout lui a donné sa langue et sa manière forte de parler et d'écrire.

Pleinement homme de la tradition, fidèle à l'Église et à la papauté, Faulhaber fut un évêque très ouvert aux besoins de son temps (son discours sur *Priester und Volk und unsere Zeit* au Katholikentag de Mayence en 1911 fit sensation) et eut le courage de prendre position sur les questions brûlantes de son époque, le marxisme (1918), le nazisme (1933). D'où son autorité morale et spirituelle en Allemagne et au-delà. Après la deuxième guerre mondiale, il s'éleva contre l'attribution d'une faute collective au peuple allemand.

L'enseignement épiscopal de Faulhaber remplit de nombreux volumes : *Zeitfragen und Zeitaufgaben, gesammelte Reden und Schriften* (Fribourg-en-Brigau, 1914; 8^e éd., 1935), *Waffen des Lichtes* (*ibidem*, 1915; 5^e éd., 1918), *Deutsches Ehrgefühl und katholisches Gewissen* (Munich, 1925), *Rufende Stimmen in der Wüste der Gegenwart* (Fribourg-en-Brigau, 1931), *Zeitrufe, Gottesrufe* (*ibidem*, 1932), *Judentum, Christentum, Germanentum* (Munich, 1933, plusieurs traductions; *Juifs et chrétiens devant le racisme*, Paris, 1934), *Münchener Kardinalspredigten* (2 vol., Munich, 1936, 1937). Ces ouvrages ne livrent qu'une partie de sa prédication : dans ses tournées pastorales, lors des ordinations ou des cérémonies de vêtue ou de profession religieuses, etc, il annonçait sans répit la parole de Dieu. Il faudrait aussi écrire l'histoire de son action charitable et pastorale dans les circonstances difficiles des deux guerres mondiales.

On ne connaît encore la vie spirituelle de Faulhaber que d'après ce qui en paraissait au-dehors; il était membre du tiers-ordre de Saint-François et observait sérieusement ses obligations de tertiaire. D'une piété profonde et virile, sa dévotion pour l'eucharistie est la plus évidente, non seulement parce qu'il tenait à prendre part aux congrès eucharistiques internationaux, aux processions de la Fête-Dieu, qui à Munich revêtent une importance particulière, mais parce que, au dire des témoins, on n'oubliait pas la manière dont il célébrait la messe. Il mourut pendant que le Saint-Sacrement

traversait les rues de Munich, lors de la procession de la Fête-Dieu 1952. Son corps repose dans la cathédrale Notre-Dame de Munich. Si l'œuvre écrite de Faulhaber ne présente pas un intérêt de premier plan pour la spiritualité, l'évêque qu'il fut est une grande figure de la première moitié du 20^e siècle.

E. von Schmidt-Pauli a publié 3 volumes de *Sentenzen* (Wuppertal, 1948), extraits des prédications et des divers écrits, publiés ou inédits du cardinal Faulhaber.

Une biographie complète et de valeur manque encore et serait prématurée. On pourra consulter : *Zur Feier des Fünf- und zwanzigjährigen Bischofsjubiläums 1911-1936*, Munich, 1936; avec analyse des sermons, lettres pastorales, discours. — *Festschrift Kardinal Faulhaber zum achtzigsten Geburtstag*, Munich, 1949. — E. von Schmidt-Pauli, *Missa solemnis eines Lebens*, Augsburg-Göggingen, 1949. — J. Weissstanner, *Michael Kardinal Faulhaber*, Munich, 1949; *Michael Kardinal Faulhaber... Ein kurzes Lebensbild*, Sarrebruck, 1957. — M. Schmaus, art. *Faulhaber*, dans *Staatslexikon*, 6^e éd., t. 3, Fribourg-en-Brigau, 1959, col. 231-233. — K. Forster, *Vom Wirken Michael Kardinal Faulhabers in München*, dans *Der Mönch im Wappen. Aus Geschichte und Gegenwart des katholischen München*, Munich, 1960, p. 495-520.

En français, la notice de J. Wagner, dans *Catholicisme*, t. 4, 1956, col. 1116-1117; celle de A.-W. Ziegler, DTC, tables, col. 1500-1501. — Traduction du *Testament spirituel* de Faulhaber, dans *Documentation catholique*, t. 49, 1952, col. 1305-1310; cf col. 943-944; la DC avait déjà traduit le discours du cardinal sur *Christianisme et paganisme* du 8 septembre 1934, t. 32, col. 995-1005.

Franz HILLIG.

FAURE (CHARLES), premier supérieur des chanoines réguliers de la congrégation de France, 1594-1644. — 1. *Vie*. — 2. *Le réformateur*. — 3. *Œuvres*.

1. *Vie*. — Né à Louveciennes, près de Versailles, le 29 novembre 1594, cadet de famille nombreuse d'origine auvergnate, Charles Faure fait en grande partie ses études aux collèges des jésuites de Bourges et de la Flèche. Un de ses frères, Claude, entre chez les carmes déchaussés où il prend le nom d'Archange de Sainte-Marie; il meurt à Lyon au chevet des pestiférés en 1629. Sa mère, témoin des aspirations de Charles à la vie religieuse, voulant aussi assurer son avenir, le confie, en 1613, à un ami de la famille, Jean de Berthier † 1620, évêque de Rieux et abbé de Saint-Vincent de Senlis. Dans cette abbaye en décadence, il prend l'habit le 1^{er} février 1614 et, après hésitation, fait profession le 1^{er} mars 1615. En octobre 1616, il poursuit ses études à l'université de Paris, prenant pension au collège du Mans, où loge la communauté de Bourdoise; il est l'élève de François Abra de Raonis en philosophie, de Philippe de Gamaches et d'André Duval en théologie. De retour à Saint-Vincent, il est ordonné prêtre le 22 décembre 1618 par le cardinal François de la Rochefoucauld, alors évêque de Senlis (1558-1645).

Rapidement, Charles Faure s'était adjoint au petit groupe de religieux qui tentaient de timides essais de réforme. Ce groupe comprenait notamment Antoine Ranson, ancien curé de Maulers, aux environs de Beauvais, entré en juin 1613, cinq mois avant Faure, et qui s'occupait des novices; il y avait aussi Claude Branche et Robert Baudoin † 1639, qui est élu prieur en 1618. Faure est l'animateur spirituel de cet embryon de réforme; il instaure bientôt des retraites spirituelles, qui contribueront au succès du mouvement réformateur à Senlis et au-dehors.

Sans doute, son éducation chez les jésuites avait marqué Charles Faure, de même sa fréquentation assidue des œuvres du bénédictin Louis de Blois † 1566 (DS, t. 1, col. 1730-1738), mais beaucoup plus encore ses contacts prolongés avec Adrien Bourdoise † 1665 (Ph. Descourveaux, *La vie de Monsieur Bourdoise*, Paris, 1714, p. 84-92; DS, t. 1, col. 1905-1907). Pour affermir et poursuivre la réforme, Faure devient, en 1621, sous-prieur et maître des novices.

Nommé en 1622, commissaire apostolique pour la réformation des ordres d'augustins, de bénédictins et de cisterciens, le cardinal, qui est aussi abbé de Sainte-Geneviève depuis 1619, prend Charles Faure pour réformer l'abbaye. Faure en devient grand préchantre, puis supérieur; le 26 novembre 1623, il est élu supérieur des maisons réformées ou à réformer chez les chanoines réguliers de Saint-Augustin en France. Le mouvement de centralisation se poursuivant, Faure est nommé supérieur et visiteur de la congrégation (4 mai 1629); malgré l'abstention des abbayes de Toussaint d'Angers et de Chancelade, l'assemblée de 1632 demande à Rome l'établissement d'une unique congrégation de chanoines réguliers en France, qui aurait à sa tête l'abbé de Sainte-Geneviève, élu pour trois ans. La bulle est donnée en 1634. Au premier chapitre général en octobre 1634, Faure est élu abbé-coadjuteur de Sainte-Geneviève et supérieur général de la congrégation de France. Son mandat est renouvelé en octobre 1637 et, après un interrègne tenu par François Boulart, en 1643. Il meurt le 4 novembre 1644, ayant réuni à Sainte-Geneviève, malgré l'opposition constante de l'abbaye de Saint-Victor, quarante-cinq maisons réformées ou en voie de réformation.

2. *Le réformateur spirituel*. — Auxiliaire du cardinal de la Rochefoucauld pendant plus de vingt ans, Charles Faure, par sa vertu, son génie d'organisation, sa persévérance, a puissamment contribué au mouvement de réforme religieuse en France au 17^e siècle. Son œuvre se confond avec l'histoire de Sainte-Geneviève, dont il peut être considéré comme le second fondateur, et à ce titre relève de l'histoire générale de l'Église de France et de l'ordre canonial (cf art. CHANOINES RÉGULIERS). L'influence de Charles Faure n'a guère été étudiée, pas plus d'ailleurs que ne le furent les sources de sa doctrine. Alain de Solminihac † 1659, abbé de Chancelade et évêque de Cahors, vécut quelques mois à Saint-Vincent; saint Pierre Fourier y envoya quelque temps l'un de ses collaborateurs, Guy le Mullier. L'importance et la valeur de ses nombreux écrits, s'ils étaient connus et étudiés, rangeraient Charles Faure parmi les maîtres de la vie religieuse et les grands auteurs spirituels. Nous ne relèverons ici que quelques points de sa spiritualité.

En une période où la vie canoniale est décadente, Charles Faure a retrouvé la spiritualité traditionnelle des chanoines réguliers et en a renouvelé les bases : vie liturgique et pénitentielle, vie commune et pauvreté apostolique. Comme son lointain devancier, Yves de Chartres † 1117, et son contemporain Pierre Fourier † 1640, il se réclame de saint Augustin. L'évêque d'Hippone avait donné le mot-clé de l'organisation idéale du clergé : « En sa profession, le clerc embrasse deux choses : la cléricature et la sainteté. La sainteté, c'est pour la vie intérieure; la cléricature, c'est pour le service de son peuple que Dieu en impose le fardeau » (*Sermo* 355, 6, PL 39, 1573c). Cette formule est, par

excellence, le canon primordial des chanoines réguliers. Elle commande toute la spiritualité de Ch. Faure; il l'a commentée dans la préface des *Constitutions* :

Le nom de clercs et de chanoines réguliers que nous portons nous marque l'obligation que nous avons de regarder notre vocation, comme nous mettant dans un engagement nécessaire d'embrasser le ministère de Jésus-Christ, tel que nous l'avons reçu des apôtres, qui l'ayant eux-mêmes reçu de lui, nous en ont laissé la forme dans leurs Actes, où l'on voit la véritable idée d'une vie parfaitement religieuse et apostolique. Cette excellente forme de vie s'est transmise jusqu'à nous... Efforçons-nous de la retenir de nos jours et de la conserver en son entier... Menons une vie qui soit véritablement cléricale et apostolique; conduisons-nous avec sainteté, avec justice et sans reproche, pour faire notre propre salut et travaillons à sauver les autres...

Comme le Saint-Esprit a coutume d'inspirer aux différentes personnes qu'il appelle à ces fonctions si relevées de la cléricature des moyens différents pour travailler au salut des âmes, nous devons nous servir de ceux qui nous sont propres et nous attacher à la forme ancienne que nos Pères ont suivie depuis les premiers temps de l'Église, où l'on n'employait personne à la conduite des âmes, qu'il n'eût suivi les saintes pratiques de la vie commune. Nous devons, dis-je, nous attacher à cette forme ancienne, pour travailler, dans les églises qui dépendent de nos monastères, à gagner les âmes à Jésus-Christ, et pour conduire à Dieu les chrétiens qui sont son peuple, par l'instruction, par l'administration des sacrements et par le gouvernement des paroisses, les pressant tous par de vives exhortations, comme des pères leurs enfants, et les encourageant sans cesse pour les faire marcher d'une manière qui soit digne de Dieu (cité dans la *Vie*, p. 522-524).

Cette notion fondamentale de la vie canoniale inspire à Ch. Faure une haute idée de la cléricature et du sacerdoce; il rappelle souvent la manière de s'y préparer et d'en exercer les fonctions. Il insiste spécialement sur l'obligation de l'office divin; contrairement à l'usage de Saint-Victor, il n'a pas maintenu l'office de nuit. Aux futurs prêtres il donne un enseignement remarquable sur le sacerdoce et le sacrifice de la messe. On glanerait dans ses lettres de beaux textes de piété sacerdotale.

Pensez à ce moment heureux, auquel Jésus-Christ, entrant dans le monde revêtu de la dignité de souverain Prêtre, reçut avec joie l'ordre que lui donna son Père éternel de se rendre la parfaite et l'unique victime du monde. *Corpus autem aptasti mihi; tunc dixi: ecce venio*. Conformez-vous à ce sentiment à votre entrée dans le sacerdoce; revêtez-vous des pensées et des affections qu'avait cette humanité sainte... Sur ce modèle formez de généreuses résolutions de vous présenter à l'autel comme des victimes destinées pour le sacrifice et toutes prêtes à reconnaître, par cette sainte immolation, l'amour infini de celui qui a voulu s'immoler pour nous...

Considérez que ce grand Sacrificateur selon l'ordre de Melchisédech, au moment qu'il fut établi dans ce haut rang, choisit la croix pour être le lieu de son immolation et l'autel de son sacrifice... Apprenons de là... que notre sacerdoce étant celui de Jésus-Christ même, l'onction qui nous le confère doit graver en nous l'amour de sa croix, en même temps qu'elle imprime le caractère de sa puissance et que celui qui nous élève par sa grâce à une si haute dignité ne peut souffrir que nous menions une vie molle, exempte de souffrance et ennemie de la croix.

Cette beauté spirituelle du souverain Prêtre doit être le modèle de la nôtre... Nous ne composons qu'un même Prêtre avec Jésus-Christ; il faut que nous ayons part à sa sainteté, que nous ornions notre âme de toutes les vertus, que nous paraissions devant Dieu, non seulement sans tache et sans souillure, mais revêtus de gloire et de beauté... Faites, je vous en conjure, attention que notre souverain Pasteur, dès qu'il est entré dans les fonctions de son Sacerdoce, jusqu'à la parfaite consommation du grand sacrifice qu'il a offert sur la croix, a toujours porté dans son cœur et dans ses entrailles ceux pour

qui il avait dessein de s'immoler... Puis donc que nous avons l'honneur de participer à son Sacerdoce, conformons-nous à ses sentiments; ne vivons plus pour nous, que la charité consume nos cœurs; aimons des âmes que Jésus-Christ a rachetées par ce sang même que nous offrons sur les autels; portons-les dans nos entrailles, immolons-nous pour leur salut, conservons-les à celui qui les a chéries plus que lui-même; et faisons-le aux dépens de notre repos, de nos intérêts, de notre honneur et de notre vie même (cité dans la *Vie*, p. 676-680).

Cette étroite conjonction entre le service de Dieu et le service des âmes doit redoubler chez les génovéfains l'obligation de travailler à leur sanctification personnelle. Dans son *Directoire des novices*, comme dans ses sermons, ses lettres et ses directives, Charles Faure revient souvent sur ce thème. Son exemple les y encourageait.

Qu'ils fassent de continuels efforts pour arriver au souverain degré de la perfection. Qu'ils ne mettent aucunes bornes à l'amour et à l'exercice des vertus; qu'ils embrassent avec courage et avec une constance inébranlable les difficultés que la misère de cette vie peut opposer à un si juste dessein et que rien ne soit capable de le leur faire abandonner (*Constitutions*, 1^e partie, ch. 11, cité dans la *Vie*, p. 532).

Cette tendance à la perfection consiste dans un amour de Dieu réalisé dans la pauvreté, la chasteté et l'obéissance, soutenu par la retraite, le recueillement et l'esprit de prière, vécu dans la charité fraternelle et le détachement des biens terrestres. C'est sur ces deux derniers points que l'enseignement de Faure est plus original. Suivant une formule qui remonte à saint Augustin, la vie canoniale est une vie commune de personnes et de biens, *in communi, de communi*. Cette communauté se reconnaît à la charité fraternelle. Charles Faure en rattachait encore l'obligation à la cléricature et aux fonctions du ministère pastoral.

Nous ne pouvons agir que par la vertu que nous recevons de Jésus-Christ, et Jésus-Christ ne nous communique sa vertu qu'autant que nous lui sommes unis comme à notre véritable Chef. Mais comment pourrions-nous lui être unis, si nous sommes séparés de ses membres? Une des principales parties de notre ministère, c'est de prier pour l'Église, qui est l'Épouse du même Sauveur. Or, de quel mérite pourront être nos prières, si nous déchirons l'Église par nos désunions, pendant que nous prions pour elle? C'est le sang du Fils de Dieu qui est comme le ciment de l'union qui doit être entre tous les fidèles; et par conséquent on profane ce sang adorable, quand on se divise de ses frères; ainsi, comment pourrait-on en être le dispensateur dans l'administration des sacrements et dans les autres ministères après lui avoir fait un tel outrage? Soyons donc pleins de charité puisque nous exerçons un ministère de charité (texte inédit, cité dans la *Vie*, p. 578).

L'un des points les plus délicats de cette concorde était la dispensation des bénéfices. Cette note caractéristique des génovéfains fut longuement débattue au second chapitre général de 1637. En toute loyauté, le supérieur général expose sa manière de voir : éveiller chez les jeunes religieux le sens des responsabilités du ministère pastoral isolé; ne destiner à ces emplois que les sujets de vertu solide; ne pas recevoir ceux qui viendraient en vue d'un bénéfice; ne jamais donner de bénéfices à ceux qui les convoitent; engager tous les religieux par un vœu particulier à ne jamais prendre ni retenir aucun bénéfice sans le consentement des supérieurs. C'est dans ces perspectives qu'il faut lire les exhortations de Charles Faure sur l'éloignement que chaque religieux devait avoir pour les fonctions pastorales telles qu'elles étaient alors remplies par le clergé séculier. La question se posait surtout pour les profès qui étaient bénéficiers avec charge d'âmes. Faure leur

rappelle les consignes de la bulle *Ad decorem* de Benoît XII (15 mai 1339) : observance de la règle, obéissance aux supérieurs et promptitude à revenir au monastère au moindre appel. Pour obvier aux désordres courants, Faure avait recours à un quatrième vœu qui lierait dans la conscience des génovéfains la pauvreté et l'obéissance religieuse. Ces citations, qu'on pourrait multiplier, montrent combien la spiritualité de Charles Faure était inscrite dans les lignes de sa réforme. Aussi, avec son biographe, est-il permis de conclure :

Rien n'est plus juste et plus véritable que l'idée qu'il y donne de l'esprit de son Ordre, soit qu'on regarde les chanoines réguliers comme religieux, soit qu'on les considère comme clercs; et rien n'est plus solide que les maximes sur lesquelles il en établit la conduite et le gouvernement; rien n'est plus étendu et plus fécond que les principes qu'il avance, et que les vérités qu'il enseigne pour fonder solidement la piété et la religion de ceux à qui Dieu l'avait donné pour législateur et pour guide. Enfin... l'on y voit sensiblement que l'esprit de sagesse lui avait donné la plénitude de toutes les connaissances dont il avait besoin pour remplir, avec autant de succès et de bénédiction qu'il a fait, le grand ministère dont Dieu l'avait chargé (*Vie*, p. 745).

3. Œuvres. — Charles Faure a énormément écrit : exhortations ou instructions, méditations, règlements, circulaires et lettres, etc. Ces écrits relèvent pour la plupart de la vie religieuse et spirituelle. On a étudié jusqu'ici le réformateur, mais fort peu l'auteur spirituel, aussi le vrai portrait intérieur de Charles Faure nous échappe-t-il encore. On trouvera ci-dessous la liste de ses ouvrages imprimés et de ses textes inédits; espérons qu'ils tenteront quelque historien de la spiritualité.

1° Œuvres imprimées. — 1) *Constitutiones canonicorum regularium ordinis sancti Augustini congregationis gallicanae*, Paris, 1638, 1676; la première partie, sur les règles communes, fut imprimée dès 1624. Les *Constitutiones* sont accompagnées d'une *Regula beati Augustini*, Paris, 1638, 1676; de *Regulae... de pastoribus animarum et beneficiatis*, Paris, 1662; et de *Regulae... de studiis philosophiae et theologiae*, Paris, 1661, 1676; le tout composé, édité ou inspiré par Ch. Faure.

2) Le *Directoire des novices*, Paris, 1638, avec traduction de la Règle de saint Augustin, 694 p.; 2^e éd., ...pour les novices, Paris, 1684; 3^e éd., Paris, 1711, faite par les soins d'Antoine Chartonnet, qui avertit n'avoir « rien changé à ce qui s'appelle le fond de l'ouvrage »; 1775; etc. Le *Directoire* fut aussi publié sous le titre *Conduite spirituelle pour les novices*. Adam Schirmbeck s j † 1683 traduisit en latin le *Directoire* : *Palaestra religiosa sive institutio novitiorum ordinis canonicorum regularium sancti Augustini*, Munich, 1660. Les enseignements du *Directoire* s'inspirent de la doctrine des Pères de l'Église et principalement de saint Augustin, dont les textes cités sont très nombreux. Le *Directoire des novices* comprend 34 chapitres; l'ensemble constitue un beau traité de formation spirituelle en même temps qu'une sorte de florilège de textes de saint Augustin. Les points les plus saillants concernent la présence de Dieu, l'oraison et l'exercice de l'amour de Dieu. Au dernier chapitre, l'auteur déclare son intention : « vous former dans le parfait exercice de l'amour divin » (p. 661); « le seul souverain et unique maître de cette science, c'est le Saint Esprit, aux leçons duquel on se doit rendre souple, humble, fidèle et, pour y profiter, servir entièrement à ses volontés » (p. 693).

La 2^e éd. du *Directoire* est accompagnée d'un *Ordre et méthode de quelques exercices de piété, pour l'usage et facilité des novices* (92 pages). C'est une sorte de petit directoire qui a surtout pour but d'offrir des méthodes « pour faire l'oraison mentale », « l'oblation », « la pétition », « l'action de grâces ».

3) Plusieurs successeurs de Faure avaient envoyé occasionnellement à leurs abbayes des exhortations et des instructions du réformateur. Le chapitre général de 1697 demanda de poursuivre cette initiative. La bibliothèque municipale d'Amiens (fonds Théologie 6404) possède un recueil de 42 *Instructions du Révérend Père Charles Faure* (4^o, 412 p.), envoyées de 1698 à 1718; la pagination des *Instructions* est continue, mais chacune est précédée d'une lettre-préface, non paginée, du supérieur en exercice. L'étude de ce recueil serait nécessaire pour connaître la pensée de Faure et son influence. Les principaux thèmes des *Instructions* concernent : la vocation et la vie religieuse, la réforme de la congrégation, les exercices spirituels, le sacerdoce, l'union et la concorde, les rapports entre supérieurs et inférieurs, la persévérance, enfin et surtout la fidélité à la grâce. — Un autre exemplaire des *Instructions* se trouve au collège Saint-Vincent, à Senlis.

Dans la biographie, signalée ci-dessous, Chartonnet a inséré de nombreux textes, extraits de lettres et d'instructions inédites, ou des ouvrages imprimés; malheureusement, il a retouché ces textes, comme il l'avoue candidement (*Vie*, p. 520). Jean-Baptiste Chaurbert, supérieur général, avait agi de la même manière avec la première *instruction* de 1698; eu égard aux plaintes des lecteurs, il promet, l'année suivante, de respecter les textes!

2° Œuvres manuscrites. — Ces œuvres, inédites, sont considérables : traités, instructions, exhortations, lettres circulaires, lettres à des particuliers. Beaucoup de ces textes, originaux, sont restés à l'état de brouillons, de projets, de plans. Ils se trouvent à la bibliothèque Sainte-Geneviève, à Paris. Voici quelques titres plus importants, d'après le catalogue des manuscrits.

Mss 309-311 : Lettres, instructions, discours, exhortations; — ms 742 : Œuvres diverses (lettres communes, instructions spirituelles, sermons, etc); — ms 1913 : *Instructions aux enfants du séminaire de Chartres*; — mss 3250-3251 : Documents concernant la réforme de la congrégation et des abbayes particulières; correspondance avec le cardinal de la Rochefoucauld; — ms 3252 : *Idée des choses qui serviront à conserver en sainteté la congrégation*; *Instructions pour les novices*; *Instructions pour le bon gouvernement de la religion*; *Exhortations pour les visiteurs*; *Du dessein de la congrégation pour ce qui regarde les bénéfices et les emplois*; — ms 3253 : *Lettres aux communautés et à des particuliers*; — ms 3254 : *Lettres à des communautés, Avis, maximes et règlements*; — ms 3255 : *Traité de la persévérance dans la ferveur de la vocation; méditations*; — ms 3256 : *Règlements et méditations pour les exercices spirituels*; — ms 3257 : Plans et brouillons d'un ouvrage sur les ordres sacrés et le sacerdoce; exhortations sur le Cantique des cantiques; — ms 3258 : *Instructions pour les enfants des séminaires. Exhortations. Lettres*; — mss 3259-3260 : florilège de lettres de Ch. Faure, composé après sa mort; exhortations pour la rénovation des vœux; — mss 3262-3264 : *Lettres à des supérieurs de la congrégation*; — ms 3265 : *Lettres et instructions*; — des lettres sont encore éparses en d'autres manuscrits, notamment dans les 73 volumes de correspondance

des génovéfains, qui couvrent la période 1624-1649, rassemblées dans les mss 3265-3337.

Retenons à titre de curiosité que quelques-uns des cours de théologie que Ch. Faure donna aux religieux de Senlis sont réunis dans le ms 268.

1. *Biographie de Charles Faure*. — Une seule est imprimée, celle de Pierre Lalemant † 1673, reprise et continuée par Antoine Chartonnet † 1729, *La vie du révérend Père Charles Faure, abbé de Sainte-Geneviève de Paris, où l'on voit l'histoire des chanoines réguliers de la congrégation de France*, Paris, 1698, in-4°, 746 p., anonyme. — Il en existe plusieurs inédites. L'autographe des deux premiers livres de la *Vie* composée par Lalemant est dans le ms 653 de Sainte-Geneviève; plusieurs copies et des compléments se trouvent dans les mss 651, 655. Le premier livre d'une *Vie* écrite par Chartonnet se trouve dans le ms 658, en même temps qu'un abrégé. La *Vie* définitive, publiée sans nom d'auteur, existe, manuscrite, au ms 645.

Claude du Molinet † 1687 s'est particulièrement intéressé à l'histoire de la congrégation; il a laissé, entre autres manuscrits, *La Vie du P. Faure et du commencement de notre congrégation*, ms 649; il n'est pas invraisemblable que P. Lalemant ait travaillé avec du Molinet pour composer sa propre biographie du réformateur (voir le même ms).

Bernard Caignet a écrit, lui aussi, une *Vie du R. P. Charles Faure*, dont quelques fragments sont autographes, mss 646, 652, 3021; de cette *Vie* on a extrait un *Ample recueil de quelques actions, pratiques et maximes de Charles Faure*, ms 731.

Enfin, Renier a composé une *Vie* de Ch. Faure, qui a une très grande affinité avec celle de Lalemant, sans qu'on puisse encore discerner laquelle est tributaire de l'autre (mss 647-648, 698).

Le ms 3028 contient des *Paroles et actions remarquables de Charles Faure*; il s'apparente peut-être au ms 731.

2. *Études*. — Claude du Molinet, *Histoire des chanoines réguliers de l'ordre de Saint-Augustin de la congrégation de France*, mss 641-644 de la bibliothèque Sainte-Geneviève. — P. Lalemant et A. Chartonnet, *La vie...*, citée ci-dessus. — P. Férét, *Le cardinal de la Rochefoucauld réformateur*, dans *Revue des questions historiques*, t. 23, 1879, p. 115-175; *L'abbaye de Sainte-Geneviève et la congrégation de France*, 2 vol., Paris, 1883. — Jean Desbois, secrétaire du cardinal, *Biographie du cardinal de la Rochefoucauld*, Paris, 1924. — G. de la Rochefoucauld, *Le cardinal François de la Rochefoucauld*, Paris, 1926.

Consulter aussi les premières biographies : P. Rouvier (Roverius), *De vita et rebus gestis Francisci de la Rochefoucauld*, Paris, 1645. — M.-M. de la Morinière, *Les vertus du oray prélat représentées en la vie du cardinal de la Rochefoucauld*, Paris, 1646, surtout p. 551-590.

P. Broutin, *La réforme pastorale en France au 17^e siècle*, t. 2, Paris, 1956, p. 70-89. — Art. CHANOINES RÉGULIERS, DS, t. 2, col. 474-475. — Art. CHARTONNET, DS, t. 2, col. 704.

André RAYEZ et Paul BROUTIN.

FAUSTE DE RIEZ, évêque (5^e siècle). — 1. *Vie*.

— 2. *Formation et tendances*. — 3. *Corpus de Fauste*. — 4. *Spiritualité*.

1. *Vie*. — Né en Bretagne, probablement insulaire, un peu avant 410, Fauste fut moine de Lérins assez tôt pour y connaître saint Honorat, fondateur et premier abbé, qui quitta le monastère pour le siège épiscopal d'Arles vers la fin de 427. Quand Maxime, deuxième abbé, devint évêque de Riez (434), Fauste lui succéda à Lérins, comme prêtre et abbé; il eut à défendre les droits de l'abbaye (vers 452) contre Théodore, évêque de Fréjus (cf Mansi, t. 7, col. 907-910). A la mort de Maxime (vers 460), il lui succéda au siège épiscopal de Riez.

Il assista à un concile romain tenu à la fin de 462, prit une part active aux affaires ecclésiastiques du sud-est de la Gaule jusqu'à Lyon, intervint dans les ultimes négociations de l'Empire avec les wisigoths, et s'efforça

d'adoucir la domination de ces envahisseurs. Déjà âgé, il fut exilé, vers 477, par Euric, roi des wisigoths; peut-être pour son opposition à l'arianisme. Son exil cessa au plus tard avec la mort d'Euric (fin 484, ou début 485). Il serait mort vers 495, vénéré pour sa science et sa vertu, en particulier l'austérité monastique de sa vie, son zèle pastoral, son activité charitable.

Fauste connut à Lérins Honorat, Maxime, Caprais, Loup de Troyes, Salvien et Vincent de Lérins; à Riez, il entretint des relations épistolaires, entre autres avec Sidoine Apollinaire † 489, et Ruric († après 507), évêque de Limoges, son fils spirituel. Il est l'objet d'un culte local très ancien, mais il n'est pas inscrit au martyrologe romain.

2. **Formation et tendances**. — Fauste fut un des esprits les plus brillants de la Gaule au 5^e siècle. Jeune, il s'était adonné aux études de philosophie. Gennade (*De scriptoribus ecclesiasticis* 85, PL 58, 1109a) le proclame *vir in divinis Scripturis satis intentus*. En fait, il cite abondamment l'Écriture, tous les livres du nouveau Testament, à quelques unités près (la constitution définitive du *Corpus Fausti* apporterait encore des précisions), et la plupart des livres de l'ancien Testament, surtout les *Psaumes*, la *Genèse*, *Isaïe*. On rencontre aussi chez lui quelques citations des Pères, comme saint Ambroise, saint Jérôme, saint Augustin, Jean Cassien.

Fauste de Riez a été mêlé aux querelles théologiques entre augustiniens et semi-pélagiens (cf les articles d'É. Amann, DTC, t. 9, 1926, col. 1020-1024; t. 12, 1935, col. 2808; t. 14, 1941, col. 1833-1850). Contre la conception de l'*initium fidei* adoptée par Fauste dans son *De gratia*, le concile d'Orange de 529 définira que l'appel de l'homme à Dieu et sa volonté de purification requièrent déjà l'action de la grâce, *per Sancti Spiritus infusionem et operationem*, que la croissance, voire le commencement de la foi et le *credulitatis affectus* ne sont pas en nous *naturaliter*, mais *per inspirationem Spiritus Sancti* (can. 3-5). Alors que Fauste majeure les forces de la nature humaine, le concile déterminera la gratuité, la nécessité absolue et universelle de la grâce, son caractère primordial, l'humilité ou l'obéissance humaines étant *ipsius gratiae donum* (can. 6-8). Cf Denzinger, n. 176-181.

Gennade, qui écrivait sans doute son *De scriptoribus ecclesiasticis* du vivant de Fauste, a essayé de « sauver » le *De gratia* de l'évêque de Riez : « In quo opere docet gratiam Dei semper et invitare, et praecedere, et adjuvare voluntatem nostram, et quidquid ipsa libertas arbitrii labore piaie mercedis acquisierit non esse proprium meritum, sed gratiae donum » (PL 58, 1109a).

3. **Le Corpus Fausti**. — Ce corpus est loin d'être intégralement fixé. E. Dekkers (*Clavis Patrum latinorum*, 2^e éd.) donne d'utiles renseignements sur l'œuvre authentique. La présente notice s'appuie sur les ouvrages attribués à Fauste par l'ensemble des critiques; leurs éditions présentent des variantes notables; le texte publié par Migne (PL 58) est sans valeur critique et comprend beaucoup d'inauthentiques; MGH (*Auctores antiquissimi*, t. 8, Berlin, 1887, éd. B. Krusch) édite les lettres de Fauste; CSEL 21 (Vienne, 1891, éd. A. Engelbrecht) présente le meilleur texte pour les traités théologiques et les lettres.

1^o *Traité théologiques*. — Le *De gratia libri duo* (PL 58,

783-836; CSEL, p. 3-98) fut composé, à la suite du concile d'Arles de 475, pour réfuter le prédestinarianisme du prêtre Lucidus (cf Mansi, t. 7, col. 1007-1012). On sait les tempêtes que souleva l'ouvrage 50 ans plus tard de la part des moines scythes; ce qui provoqua la lettre du pape Hormisdas du 13 août 520 (PL 63, 490-493), la réponse de Jean Maxence, *Ad epistolam Hormisdas responsio* (PG 86, 93-112) et les divers traités de réfutation de Fulgence de Ruspe † 533 (un traité perdu; le *De veritate praedestinationis et gratiae Dei*, PL 65, 603-672; cf son *Ad Monimum*, PL 65, 151-206).

Le *De Spiritu Sancto* (dans les œuvres du diacre Paschase, PL 62, 9-40; CSEL, p. 99-157) fut écrit contre les ariens et les macédoniens.

Le *De ratione fidei*, même s'il n'a pas été rédigé par Fauste, exprime sa pensée (éd. partielle dans PL 39, 2176e-2178d; complète dans CSEL, p. 451-459); son authenticité est défendue par J. Huhn (cf bibliographie).

2° *Sermons*. — Dans l'état actuel des recherches, quoi qu'il en soit des sermons édités par Migne (PL 58, 869-890) et CSEL (p. 223-347), « integri et certo genuini (sermons) amplius non exstant, nisi quodammodo tractati in collectione Ps. Eusebiana vel in collectionibus caesarianis » (*Clavis*, 2° éd., n. 965). Plus nettement que G. Morin (*La Collection gallicane dite d'Eusèbe d'Émèse...*, dans *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft...*, t. 34, 1935, p. 99-115) et d'autres, J.-B. Leroy attribue à Fauste la collection de sermons gaulois du pseudo-Eusèbe (cf bibliographie); une notice indépendante a été consacrée à EUSEBE LE GAULOIS, DS, t. 4, col. 1695-1698.

3° *Lettres*. — On se basera sur l'édition de B. Krusch (MGH, p. 265-271, 276-290, 292-298) qui attribue dix lettres à Fauste, ou sur celle de CSEL 21 (p. 157-220) qui en donne neuf et un extrait. Pour Migne (PL 58, 835-870), voir *Clavis*, n. 963.

La doctrine de la corporéité de l'âme, que soutient Fauste, est exposée dans sa lettre *Quaeris a me* (CSEL, Ep. 3, p. 168-181 = MGH, Ep. 20, p. 292-298); E.-L. Fortin a exposé sur ce point la pensée philosophique de Fauste (*op. cit.*, bibliographie). Cette doctrine a provoqué vers 470 une réplique de Claude Mamert, le *De statu animae*. On sait que le *Libellus adversus eos qui dicunt esse in creaturis aliquid incorporeum, in quo et divinis testimoniis et Patrum confirmat sententias, nihil credendum incorporeum praeter Deum*, cité par Gennade, se confond avec la fin de cette lettre *Quaeris a me*.

4. **Spiritualité**. — De Fauste, on ne connaît pas d'ouvrage proprement spirituel. Sa spiritualité, diffuse dans une œuvre aux limites mal précisées, se prête difficilement à une synthèse. Elle présente les caractéristiques du milieu lérinien, fortement marqué par l'ascèse monastique, avec les nuances semi-pélagiennes de la pensée de Fauste sur la grâce.

L'homme a été créé *ad imaginem et similitudinem Dei*, répète-t-il volontiers avec la tradition patristique issue de *Genèse* 1, 26-27. Cette image de Dieu, qui marque l'essence de l'homme, exerce son emprise sur la vie morale et les vertus, et fait discerner le bien du mal (*De gratia Dei* II, 9, CSEL, p. 79; PL 58, 825c); il faut veiller à ne pas détériorer cette image, mais à l'embellir par la douceur, la patience, le calme. La *similitudo Dei* est l'apanage des bons. Fauste précise le point d'insertion de l'empreinte divine en l'homme quand il écrit de l'âme : « in eam Dominus imaginem suam et similitudinem collocavit » (*Epistula* 5, CSEL, p. 189-190 = *Ep.* 15, MGH, p. 279); l'âme, même celle des méchants, est aussi douée du libre arbitre et de l'immortalité, encore que le péché originel ait « décoloré » ces prérogatives.

L'immersion du baptême imite la mort et la sépulture du Christ (en référence à *Rom.* 6, 3-4), l'émersion imite sa résurrection. L'Esprit Saint nous confère alors la nouvelle naissance, *veritas vitae et spes salutis aeternae* (*De Spiritu Sancto* II, 5, CSEL, p. 145; PL 62, 32c), qui nous fait temple de Dieu et membre du Christ.

Le corps du Christ dans l'eucharistie est notre vie : celui qui veut la recevoir doit changer de comportement. La Parole de Dieu (*coelestis scriptura, sermo divinus*, etc) nourrit cette vie de l'âme, avec cette nuance que l'ancien Testament est le type et l'image du nouveau; d'où l'importance de la *sacra lectio*, de la *catholica lectio*.

Fauste met en garde contre une foi sans les œuvres, et celles-ci doivent briller devant tous les hommes. Il insiste sur le rôle de la volonté : l'effort est caractéristique de sa spiritualité; il multiplie les termes qui le signifient sous ses divers aspects (vg *Epistola* 6, CSEL, p. 198 = *Ep.* 16, MGH, p. 283); il parle de lutte, de combat, de bataille. L'âme doit se faire violence (cite *Mt.* 11, 12); aussi bien, *toties nos negamus, quoties nos ad meliora convertimus* (*ibidem*, p. 199; p. 284). Le démon cherche à nous nuire, à exercer son empire sur nous; dans la tentation, il peut *corporis latebras intrare*, non pas *animae vero interioria adire* (*De Spiritu Sancto* II, 1, CSEL, p. 132; PL 62, 25d) : les conversations et désirs coupables sont sa nourriture. Il faut commencer la lutte par la maîtrise de notre intérieur, car, *si cordis studueris adhibere custodiam, ori non laborabis imponere disciplinam* (*Ep.* 9, CSEL, p. 212 = *Ep.* 2, MGH, p. 267).

Fauste n'expose guère la pédagogie de l'effort. Toutefois, il recommande que l'œil intérieur de la conscience examine non seulement les péchés, mais aussi les progrès de l'âme. Avec la vigilance, il enseigne la nécessité et l'efficacité de la prière (*De gratia* I, 3, CSEL, p. 17; PL 58, 790d); on notera son expression *immolanda orationum sacrificia* (*Ep.* 6, CSEL, p. 196 = *Ep.* 16, MGH, p. 282). Dans les tentations des cinq sens, Fauste recommande l'invocation du nom de Jésus et le signe de la croix (*Ep.* 9, CSEL, p. 214 = *Ep.* 2, MGH, p. 268). Nous purifions aussi de nos péchés la *lectio*, les veilles, le jeûne (obligatoire en carême) et surtout l'aumône. Fauste distingue deux espèces d'abstinence; l'une concerne le boire, le manger, le vêtement, et a pour effet de dompter notre extérieur; l'autre, bien supérieure, vise à gouverner les mouvements de l'âme, à soumettre à l'autorité de l'esprit les troubles et les pensées rebelles, à rejeter des replis du cœur le poison du mal et les passions cachées (*Ep.* 6 et 9, CSEL, p. 197-198 et 212 = *Ep.* 16 et 2, MGH, p. 283-284 et 267).

Fauste parle de nombreuses vertus : bonté, justice, simplicité, sincérité, crainte de Dieu; ainsi par exemple : « per benevolentiam, mansuetudinem, patientiam, tranquillitatem, Dei imaginem in facie interioris excolere, cujus decus non in corporis personam, sed in animi formam sollertia factoris impressit » (*Ep.* 9, CSEL, p. 212-213 = *Ep.* 2, MGH, p. 267). Il exhorte à la vertu de pénitence, mais s'élève contre la pénitence *in extremis*, parce qu'elle ne peut comporter la satisfaction indispensable; il insiste surtout sur la chasteté, l'humilité et la charité, qui va jusqu'à l'amour des ennemis. L'éclat extérieur de ces vertus est preuve de notre attachement à Dieu (*ibidem*). Nous imitons Dieu, « negligendo saeculum, injurias non persequendo, voluntates proprias respuendo, subjectionis gloriam diligendo, tribulationes magnanimiter sustinendo, honores ac divitias et delectationes hujus corporis declinando » (*Sermo* 2, CSEL, p. 229); ce texte, probablement authentique (*Clavis*, 2° éd., n. 969), est bien selon la pensée de l'évêque de Riez.

Ça et là, Fauste communique ses observations de directeur d'âmes : reconnaître le péché aide à l'éviter,

il faut être attentif aux petites négligences; le vice peut provenir de la vertu, l'orgueil d'une humilité exagérée; ce vice, d'ailleurs, engendre l'incontinence qui éloigne de Dieu; par contre, la tribulation purifie comme un feu spirituel.

Fauste distingue nettement dans l'homme ce qu'est la nature et ce que la grâce y ajoute; il rejette énergiquement les erreurs pélagiennes et formule un aspect de sa propre position en disant de l'effort « de labore servo gratiae » (*De gratia*, prologue, CSEL, p. 4); il connaît la nécessité de ce que nous appelons aujourd'hui la grâce actuelle : « in quantum adjuvante Deo possumus » (*Ep.* 6, CSEL, p. 199 = *Ep.* 16, MGH, p. 284), « adjutor quotidianus » (*De gratia* I, 6, CSEL, p. 22; PL 58, 794a). Toutefois, ses erreurs sur la grâce côtoient ces vues exactes : il arrive quelquefois, « non quidem in vitae nostrae primordiis, sed dumtaxat in mediis, gratias speciales et ex accedenti largitate venientes, voluntas nostra, Deo ita ordinante, praecedat » (*De gratia Dei* II, 10, CSEL, p. 83-84; PL 58, 828c). Dans la volonté, la capacité de péché et celle de mérite paraissent identiques : « Voluntas est quae operatur delictum, voluntas est quae meretur auxilium » (*ibidem*, II, 3, CSEL, p. 64; PL 58, 817b).

1. *Biographie et milieu de vie.* — Sidoine Apollinaire a composé un *Eucharisticum ad Faustum episcopum*, carmen 16, PL 58, 718-722 (éd. et trad. A. Loyer, coll. Budé, *Sidoine Apollinaire*, t. 1 *Poèmes*, Paris, 1960, p. 120-125 et 191-192) et entretenu une correspondance avec Fauste (*Epistolae* IX, 3 et 9, PL 58, 617-619, 622-626), qui nous renseignent sur la vie de ce dernier. — Il reste aussi quelques lettres de Ruric à Fauste, *Epistolae* 1-2, PL 58, 67-70, et CSEL 21, p. 351-355. — Se reporter également à Gennade, qui donne la liste des œuvres de Fauste (*De scriptoribus ecclesiasticis* 85, PL 58, 1109-1110). — Les *Acta sanctorum* ont étudié le cas de l'évêque de Riez : 16 janvier, Anvers, 1643, p. 28-29; 28 septembre, Anvers, 1760, p. 651-714 : apologie de la vie et défense de la doctrine, par Jean Stilling. — Des éléments sur la vie et le milieu de vie de Fauste sont présentés dans plusieurs des études signalées ci-dessous (Malnory, Arnold, Weigel, etc.).

R. Luquet, *Saint Maxime, évêque de Riez*, Digne, 1928. — H. Leclercq, art. *Lérins*, DACL, t. 8, 1929, col. 2596-2627. — G. Weigel, *Faustus of Riez. An historical introduction*, Philadelphie, 1938. — A. Loyer, *Sidoine Apollinaire et l'esprit précéteur en Gaule aux derniers jours de l'Empire*, Paris, 1943. — H.G.J. Beck, *The pastoral care of souls in south-east France during the sixth century*, coll. *Analecta gregoriana* 51, Rome, 1950. — N.K. Chadwick, *Poetry and letters in early Christian Gaul*, Londres, 1955. — É. Griffe, *La Gaule chrétienne à l'époque romaine*, t. 2 *L'Église des Gaules au 5^e siècle*, Paris, 1957.

2. *Études.* — S. Bartel, *S. Fausti episcopi Regiensis apologia*, Aix-en-Provence, 1636. — L.-S. le Nain de Tillemont, *Mémoires pour servir à l'histoire ecclésiastique des six premiers siècles*, t. 16, Paris, 1712, p. 408-436. — *Histoire littéraire de la France*, t. 2, Paris, 1735, p. 585-619. — J. Stilling, dans *Acta sanctorum*, cité ci-dessus.

B. Krusch, dans *MGH Auctores antiquissimi*, t. 8, Berlin, 1887, p. LIV-LXI. — R. de la Broise, *Mamerti Claudiani vita ejusque doctrina de anima hominis*, Paris, 1890. — A. Engelbrecht, *Fausti Reiensis... opera*, CSEL 21, 1891, Prolegomena, p. v-LXXX. — A. Malnory, *Saint Césaire d'Arles (503-543)*, Paris, 1894. — C.-F. Arnold, *Caesarius von Arelate und die gallische Kirche seiner Zeit*, Leipzig, 1894. — A. Koch, *Der heilige Faustus, Bischof von Riez. Eine dogmengeschichtliche Monographie*, Stuttgart, 1895. — F. Wörter, *Zur Dogmengeschichte des Semipelagianismus*, Munster, 1899, p. 45-103 *Die Lehre des Faustus von Riez*. — E. Laugier, *Saint Jean Cassien et sa doctrine de la grâce*, Lyon, 1908. — P. Godet, art. *Fauste*, DTC, t. 5, 1912, col. 2101-2105. — E. Simon, *Étude sur saint Fauste, abbé de Lérins, évêque de Riez*, Toulon, s. d.

M. Schanz, *Geschichte der römischen Litteratur*, t. 4, 2 *Die Litteratur des fünften und sechsten Jahrhunderts*, Munich, 1920, p. 541-547. — G.-G. Lapeyre, *Saint Fulgence de Ruspe*, Paris, 1929, surtout p. 220-222. — A.-G. Elg, *In Faustum Reiemsem studia*, Uppsala, 1937. — É. Amann, art. *Semi-Pélagiens*, DTC, t. 14, 1941, col. 1833-1850 (sévère). — A.-G. Elg, *In Faustum Reiemsem adversaria*, dans *Eranos*, t. 42, 1944, p. 24-46; *In epistulam Fausti tertia*, Uppsala, 1946. — L. Richard, *Recherches sur la doctrine de l'eucharistie en Gaule du 5^e au 6^e siècle*, dactyl., Lyon, 1948. — J. Huhn, *De ratione fidei als ein Werk des Faustus von Reji*, dans *Theologische Quartalsschrift*, t. 130, 1950, p. 176-183. — J.-B. Leroy, *L'œuvre oratoire de saint Fauste de Riez. La collection gallicane dite d'Eusèbe d'Émèse*, t. 1 *Études*, t. 2 *Texte critique*, Strasbourg, 1954, dactyl. — J. Chéné, *Les origines de la controverse semi-pélagienne*, dans *L'Année théologique augustinienne*, t. 13, 1953, p. 56-109; *Le semi-pélagianisme du midi de la Gaule d'après les lettres de Prosper d'Aquitaine et d'Hilaire à saint Augustin*, dans *Recherches de science religieuse*, t. 43, 1955, p. 321-341. — F. Tollu, art. *Fauste*, dans *Catholicisme*, t. 4, 1956, col. 1122-1123. — E.-L. Fortin, *Christianisme et culture philosophique au 5^e siècle. La querelle de l'âme humaine en Occident*, Paris, 1959, p. 43-74, et *passim*. — É. Griffe, *Les sermons de Fauste de Riez*, dans *Bulletin de littérature ecclésiastique*, t. 61, 1960, p. 27-38.

M. Olphe-Galliard, art. *CASSIEN*, DS, t. 2, col. 214-276. — L. Cristiani, art. *S. EUCHER*, t. 4, col. 1653-1660. — M.-L. Guillaumin, art. *EUSÈBE LE GAULOIS*, t. 4, col. 1695-1698. — Art. *S. FULGENCE DE RUSPE*, etc.

Paul VIARD.

FAVA (AMAND-JOSEPH), évêque de Grenoble, 1826-1899. — Né à Évin-Malmaison (Pas-de-Calais), le 10 février 1826, Amand Fava est élève des petit et grand séminaires de Cambrai, et ordonné prêtre en 1851 par Julien Desprez (1807-1895), son parent, nouvel évêque de Saint-Denis de la Réunion, qui le prend pour secrétaire, puis comme vicaire général (1855). Missionnaire au Zanguebar de 1856 à 1862, fondateur et vice-préfet apostolique de la mission de Zanzibar en 1860, il devient évêque de Fort-de-France à la Martinique en 1871. Il est sacré par le futur cardinal Desprez, alors archevêque de Toulouse, qui le fera nommer à Grenoble en 1875. Fava y meurt en 1899.

A Cambrai, il avait fait le vœu d'être missionnaire; il se prépara au sacerdoce par un séjour de trois mois auprès du vénérable François-M. Libermann † 1852, avec lequel il reste en relations épistolaires pendant deux ans. Il garda toujours une âme de missionnaire. Homme d'étude et de décision, tempérament de chef et d'organisateur, orateur à l'éloquence claire et chaude, il attaqua l'erreur et attira les coups. Il défendit la presse, l'école, les congrégations religieuses, son clergé. La plupart de ses publications sont des écrits de circonstance, dont les plus durables sont les œuvres de piété, qui conservent cependant une certaine agressivité et relèvent d'une apologétique rudimentaire.

Dès 1881, ses mises en garde contre la franco-maçonnerie ne cessent plus; lettres pastorales, brochures et revue (*La franco-maçonnerie démasquée*, 1884-1893), sermons, fondations d'associations et de confréries. L'encyclique *Humanum genus* de Léon XIII (20 avril 1884) contre les sociétés secrètes en fut peut-être quelque peu influencée.

Ce zèle impétueux était au service du Saint-Siège. Fava publia une *Lettre concernant l'institution divine de la papauté et annonçant la formation de la société des serviteurs de Saint-Pierre* (Grenoble, 1890) et un *Bulletin trimestriel* de la société pour diffuser les directives du pape. L'évêque commentait lui-même les enseignements des principales encycliques (*Immortale Dei*, 1885; *Libertas praestantissimum*, 1888; *Sapientiae christianae*, 1890, etc.). Désavoué en plusieurs circonstances, Fava se montra toujours parfaitement soumis.

Parmi les œuvres plus durables, nous pouvons retenir : des *Exercices populaires du chemin de la croix sous forme de méditations* (Paris, 1878); la deuxième partie du *Manuel de la croisade des Francs-Catholiques* (Grenoble, 1881), qui offre nombre de prières dévotionnelles au Sacré-Cœur, à la Sainte-Face, au Crucifix, etc (p. 231-391); un *Manuel de la confrérie du Crucifix* (Grenoble, 1888); *Jésus-Christ Roi éternel* (2 vol., Paris-Grenoble, 1889-1890; 2^e éd., 1891; le 2^e volume sera publié à part sous le titre de *Vie de Jésus-Christ*, 1890); le *Catéchisme apostolique* le vulgarisera d'avantage encore (Grenoble, 1893); *Lettre pastorale concernant la nécessité de recevoir le Saint-Esprit* (1898).

Profondément apostolique, Fava se dévouera sans compter (visites pastorales, prédications, soutien des séminaires et du clergé, diffusion du *Catéchisme* de Grenoble, etc).

Amand Fava soutint le pèlerinage et l'œuvre de la Salette : *Mandement sur la dévotion à Notre-Dame de la Salette*, 1879; *Instruction pastorale sur Notre-Dame du Crucifix*, 1887; *Notre-Dame aux montagnes de la Salette*, 1896, etc. Il fit couronner la statue, consacrer et ériger la basilique; il facilita la forme définitive et l'extension de l'institut des Missionnaires de la Salette. Il favorisa d'ailleurs toujours les congrégations religieuses : chartreux, trappistes, chanoines réguliers de dom Adrien Gréa, petites sœurs de l'ouvrier, etc.

A. Rastoul, *Souvenirs d'un jubilé épiscopal*, Grenoble, 1896. — J.-M.-J. Bouillat, *Mgr Fava*, dans *Les contemporains*, t. 8, n. 410, 19 août 1900. — La *Semaine religieuse* de Grenoble, 1875-1900, donne les textes de la plupart des 229 mandements et lettres circulaires de l'évêque. — Louis Baunard, *L'épiscopat français*, Paris, 1907, p. 341-342, 265-269, signale la plus grande partie des œuvres de Fava. — V. Hostachy, *Les évêques de la Salette*, Paris, 1931, p. 246-346.

Pendant vingt ans, A. Fava dirigea une rédemptoristine favorisée de grâces spéciales, qui inspirèrent parfois et soutinrent son épiscopat; il voulut même fonder une congrégation, les prêtres de l'adoration réparatrice, et quitter son diocèse pour en prendre la direction; ce qui lui fut refusé. Voir P. Charton, *Sœur Amandine, religieuse converse rédemptoristine*, Paris, 1932.

Joannès PRAZ.

FAVOROV (NAZAIRE), orthodoxe russe, † 1897. — Nazaire Favorov, archiprêtre et professeur de théologie à l'université de Kiev, fut l'auteur de plusieurs ouvrages, dont les plus importants sont : *Cours de vérités dogmatiques* et *La morale chrétienne*.

Ce dernier ouvrage (Kiev, 1880), comme c'est le cas pour la plupart des traités de morale pravoslaves, concerne surtout la vie intérieure, la spiritualité. Voici les principaux thèmes.

Notre vie spirituelle a sa source dans la vie de Dieu, manifestée par la volonté divine. Nous sommes destinés à vivre en Dieu par la grâce. La morale est « inséparable de la piété ». La racine de notre vie spirituelle est notre amour envers l'Homme-Dieu, il faut aimer l'amour divin incarné. La flamme de cet amour divin consomme tous les égoïsmes. Les vertus chrétiennes sont engendrées par la charité formée à l'école de l'imitation du Christ. Les lois suprêmes de la perfection chrétienne sont exprimées dans les béatitudes du sermon sur la montagne. L'humilité est un épanouissement de la vie. L'esprit de pénitence apaise l'âme, lui rend son équilibre. La douceur chrétienne est une force et non une faiblesse à l'égard du mal moral. Il ne faut pas chercher les récompenses de ses bonnes actions, mais Dieu qui

récompense. Pour être vraie, la charité doit se traduire en actes. La pureté du cœur c'est la sincérité, la droiture d'intention. Il ne convient pas de se laisser entraîner par les passions, surtout quand on défend la vérité religieuse. Tout chrétien doit être prêt à souffrir pour le Christ. L'amour envers l'Église du Christ se manifeste surtout en prenant part aux réunions des fidèles pour le culte divin en commun; les offices liturgiques ne doivent pas dégénérer en formalisme.

Stanislas TYSKIEWICZ.

FAVRE (JOSEPH-MARIE), missionnaire paroissial, 1791-1838. — Né à Samoëns (Savoie), le 7 novembre 1791, Joseph-Marie Favre suivit les cours du grand séminaire de Chambéry (1813) et fut ordonné prêtre en 1817. Il consacra presque toute sa vie sacerdotale aux missions paroissiales, à la formation pastorale et spirituelle du clergé.

Dès 1827, il publie des *Considérations sur l'amour divin* (Chambéry), puis *Le guide de ceux qui annoncent la parole de Dieu, contenant la doctrine de saint François de Sales, celle de la Société de Jésus et celle de Benoît XIV sur la manière d'annoncer la parole de Dieu* (Lyon, 1829). Disciple de saint François de Sales et du bienheureux Alphonse de Liguori, il ne cesse de lutter contre le rigorisme qui détourné les fidèles du confessionnal et de la communion. C'est ainsi qu'il composa *Le ciel ouvert par la confession sincère et la communion fréquente* (Lyon-Paris, 1835; plus de vingt réimpressions ou rééditions jusqu'en 1900), le *Manuel du pénitent ou méthode abrégée pour se convertir, se réconcilier avec Dieu et persévérer* (Lyon, 1839; 12^e éd., Annécy, 1862), la *Théorie et pratique de la communion fréquente et quotidienne* (2 vol., Lyon, 1840).

Surtout aux dernières années de sa vie, Favre dénonçait les confesseurs qui attardent les âmes à d'interminables examens au lieu de les conduire au repentir, à l'amour de Dieu et de sa Volonté. Même dans les missions paroissiales, il acheminait les fidèles à l'oraison quotidienne, au jeûne, à la prière continuelle. En bon salésien, il se méfiait d'une piété qui ne s'exprime pas dans le fidèle accomplissement du devoir d'état : « Rien ne fait plus mépriser Dieu, la religion, les confesseurs, que les dévotions de femmes et de filles en dehors de leur devoir d'état. »

Parmi les nombreuses fondations que Favre suscita, conseilla ou encouragea, citons le carmel de Chambéry (1824), la société de Marie de Jean-Claude Colin (1831), la congrégation des Missionnaires de saint François de Sales. Sainte Madeleine-Sophie Barat eut souvent recours à la prudence surnaturelle de notre théologien missionnaire.

En 1838, Favre se disposait à entrer dans la compagnie de Jésus, quand il fut atteint par une fièvre typhoïde; il mourut à Albertville, le 16 juin, en la fête de saint Jean-François Régis, le jour où devait commencer son noviciat. Après sa mort, comme durant sa vie, on attribua de nombreux miracles à son intercession. Il fut un prêtre exemplaire par sa sûreté doctrinale, son union à Dieu, son zèle apostolique, sa direction profondément spirituelle, comme par l'acceptation héroïque de la persécution.

Les éléments biographiques sur J.-M. Favre se trouvent dans : 1) le *Pratum spirituale*, inédit, sorte de chronique de la vie, de l'œuvre et des écrits de Favre, recueillie par un contemporain, professeur au séminaire de Chambéry; 2) l'*Éloge historique de M. l'abbé Favre*, composé par le chanoine Gondran et placé en tête de la *Théorie et pratique de la communion*, Lyon, 1840, p. I-LXXII; — 3) la *Vie de l'abbé J.-M. Favre*,

par le chanoine Pont; — 4) enfin la biographie publiée par le rédemptoriste Fr. Bouchage, *Le serviteur de Dieu Joseph-Marie Favre, maître et modèle des ouvriers apostoliques*, Paris, 1901. Cette vie contient un certain nombre de documents pastoraux et spirituels, notamment des lettres à Madeleine-Sophie Barat, p. 513-533, et à son assistante, mère de Limminghe, p. 533-561.

Beaucoup de textes inédits sont conservés chez les Missionnaires de Saint-François de Sales : lettres, règlements et méditations de retraite, et des ouvrages préparés par Favre, mais non publiés, par exemple : *Devoirs d'un prêtre, Grand manuel du pénitent* pour les confesseurs, etc.

Henri MOGENET.

FAZIO (JULES, ou FATIUS), jésuite, 1537-1596. — Né à Naples le 7 septembre 1537, Jules Fazio entra dans la compagnie de Jésus en 1555 et fut presque aussitôt envoyé à Rome auprès de saint Ignace de Loyola † 1556. Fazio était occupé au noviciat de Saint-André, quand Stanislas Kostka y vint et y mourut (1568). Fazio passa le reste de sa vie dans les charges : recteur, provincial (Sicile en 1576, Venise en 1583, Naples en 1587), visiteur et secrétaire de la compagnie (1578-1581). Il mourut recteur du collège de Monreale (Sicile), le 5 janvier 1596.

Fazio n'est connu que par un seul ouvrage imprimé qui eut un large rayonnement : *Trattato utilissimo della mortificatione delle nostre passioni et affetti disordinati*, Naples, 1594. Ce traité devait être complété par des méditations; les censeurs les refusèrent, mais ils estimèrent le *Trattato* très utile pour les religieux, spécialement pour les jésuites, parce qu'il synthétisait très heureusement la doctrine traditionnelle sur la mortification intérieure et extérieure (cf Archives romaines de la compagnie de Jésus, *Fondo Gesuitico* 652, 224-230). A côté de l'Écriture, Fazio s'inspire et cite surtout saint Basile, saint Jean Climaque et Jean Cassien. Après avoir exposé en quoi consiste la mortification de nos puissances, de notre amour-propre et des cinq sens, il présente quatre exercices ou instruments de la mortification : la renonciation, l'abnégation, la résignation et l'indifférence (ch. 8-19), et souligne enfin trois effets extérieurs de la mortification intérieure : « la contenance et bienséance, l'exemple de notre bonne vie et justes actions, parler souvent et volontiers des choses graves et spirituelles » (ch. 20-22).

Fazio a laissé manuscrits, outre les méditations dont nous avons parlé, un *Mortorium, seu libellus de juvandis moribundis* et des *Mysteria dierum B. V. Mariae dicatum*. Ces ouvrages sont vraisemblablement tous composés en italien.

Fazio envoya au Portugal une relation sur St. Kostka (inédite; Archives de la Postulation générale, ms i. 174. 31). On lui attribua la circulaire envoyée sur le saint à toute la compagnie; le texte original n'existe plus; des auteurs postérieurs en donnent un texte espagnol, peut-être suspect (dans les *Monumenta Fr. Borgiae*, coll. *Monumenta historica Societatis Jesu*, t. 4, Madrid, 1910, p. 634-637; trad. franç. dans L. Michel, *Vie de saint Stanislas*..., Bruges, 1893, p. 145-150).

Éditions du *Trattato* : Naples, 1594; Rome, 1595; Brescia, 1596; éd. revue et corrigée, Venise, 1598; etc.

Traductions. En allemand : *Mortifications-büchlein*..., par Conrad Vetter, Francfort, 1599; *Seelen nützlich Mortifications-Büchlein*..., Cologne, 1604; Augsburg, 1694; Francfort, 1732. — En flamand, par Th. Saily, *Van t'versterven der Menschelijcker Affectien*..., Anvers, 1600. — En français, par Fr. Solier, *Excellent traité de la mortification de nos passions*..., Douai, 1595, 1598, 1609, 1610; Chambéry, 1598; Liège, 1602; Rouen, 1603; Paris, 1604; etc. — En latin, par J. Gretzer,

Liber de mortificatione..., Ingolstadt, 1598; 1599, à la suite des *Piae meditationes de passione et morte*..., de Fulvio Androzio; Cologne, 1604, avec le *Directorium aureum contemplativorum* d'Henri Harphius.

D. S. Alberti, *Dell'Istoria della Compagnia di Gesù. La Sicilia*, Palerme, 1702, p. 328, 346, 365, 445, 457, 480. — Fr. Schninosi, *Istoria della Compagnia di Gesù appartenente al regno di Napoli*, t. 1, Naples, 1706, p. 55, 397, 419; t. 2, 1711, p. 52, 288-290. — E. Aguilera, *Provinciae Siculae Societatis Jesu ortus et res gestae*, t. 1, Palerme, 1737, p. 209-210, 215, 343-346. — G. A. Patrignani, *Menologio... della Compagnia di Gesù*, éd. G. Boero, t. 1, Rome, 1859, p. 92-93. — Sommervogel, t. 3, col. 551-552; t. 9, col. 314. — I. Iparraguirre, *Répertoire de spiritualité ignatienne... (1556-1615)*, Rome, 1961, p. 58, 63, 190-191.

Mario COLPO.

FEDELE (BENEDETTO). Voir FIDELI (Benedetto), t. 5, col. 306-307.

FÉDON (RENÉE), tertiaire trinitaire, 1655-1693. — Née à Lambesc, près d'Aix-en-Provence, Renée Fédon fut élevée dans un monastère, d'ursulines probablement, à Salon de Provence. Reentrée dans sa famille, elle revêtit peu après l'habit des tertiaires trinitaires, à l'hôpital de Lambesc que tenaient ces religieuses; elle s'adonna au service des malades et des pauvres, et même des lépreux. Bruno Fédon, qui devait être le supérieur général des trinitaires réformés de France (1719), dut à l'influence de sa sœur sa vocation religieuse. Renée Fédon mourut à Lambesc le 3 mai 1693.

Deux livres anonymes nous gardent la mémoire et quelques écrits de Renée Fédon : *La vie de la sœur Renée Fédon...*, première partie, par un religieux trinitaire, Arles, 1734 (160 p.), et *Abrégé de la première partie de la vie...*, deuxième partie, *Détail de ses vertus*, Avignon, 1738 (186 p.). Cet *Abrégé*, après un résumé de la vie, illustre les différentes vertus et l'oraison élevée de Renée Fédon par ses lettres à son confesseur (p. 45-186).

Ignatius a S. Antonio, *Necrologium religiosorum et monialium... ordinis sanctissimae Trinitatis*, Aix-en-Provence, 1707. — *Vie de la sœur Renée Fédon*, dans Paul Giraud, trinitaire, *Journal historique... de la peste*, p. 377-426 (Bibliothèque municipale de Marseille, ms 1411, Fa. 25-R. 1128). — H. Bremond, t. 6, 1922, p. 431-432. — A. Romano, *Le affiliazioni dell'Ordine Trinitario. Appunti storici*, Isola, 1947, p. 178.

JESÚS DE LA VIRGEN DEL CARMEN.

FEIJOO Y MONTENEGRO (BENITO JERÓNIMO), bénédictin, 1676-1764. — Benito Jerónimo Feijoo y Montenegro est né à Casdemiro près d'Orense en Galice (Espagne) le 8 octobre 1676. Il prit l'habit bénédictin en 1690 au monastère de San Julián de Samos, entre Monforte et Lugo, puis, après ses études cléricales, en particulier à Salamanque, il fut envoyé en 1709 au monastère de San Vicente d'Oviedo dans les Asturies. Il y passa pratiquement tout le reste de sa longue vie, consacrée à l'enseignement de la théologie et à d'infatigables recherches personnelles, et il y mourut le 26 septembre 1764. Feijoo apparaît comme un génie tardif. Après avoir accumulé lentement d'innombrables connaissances, il ne publie son premier écrit qu'en 1725 : c'est son *Apologia del Scepticismo médico* ou *Aprobación apologética del Scepticismo médico*, datée d'Oviedo, 1^{er} septembre 1725. Mais, de 1726 à 1760, grâce à l'aide que lui apporte de Madrid son ami Martín Sarmiento, bénédictin comme lui, il fait paraître avec une étonnante régularité les neuf volumes du *Teatro crítico universal o discursos varios en todo género de materias*

et les cinq volumes des *Cartas eruditas y curiosas*, titres qui mettent bien en lumière le tempérament de l'auteur comme le dessein et la nature de son entreprise.

Dans ces essais, Feijoo aborde très librement tous les sujets qui ont attiré son attention ou piqué sa curiosité à l'occasion d'une conversation, d'une rencontre, d'un événement quelconque, et surtout de ses lectures (il suivait assidûment, par exemple, le *Journal des Savants* et les *Mémoires de Trévoux*). Par suite, ces sujets ne sont pas tous de caractère religieux : Feijoo traite d'agriculture, d'économie, de médecine, de sciences physiques et naturelles, d'histoire, de littérature, de linguistique, etc. Une de ses grandes préoccupations est de réagir contre l'isolement où vit l'Espagne, d'y faire pénétrer les courants du dehors dans tout ce qu'ils ont d'acceptable, et d'ouvrir à ses compatriotes des fenêtres toutes grandes sur le vaste monde : il parle de l'Afrique, de l'Amérique, de la Chine, de l'Inde, des Turcs, des Géorgiens, des Lapons, etc.

Le problème de la critique est au centre de son œuvre, et c'est par ce biais qu'il aborde également les problèmes religieux. Il s'attache en effet à distinguer fortement ce qui est de foi et ce qui ne l'est pas, ce qui est dogme et ce qui est opinion particulière, ce qui est religion et ce qui est légende ou superstition. C'est à la lumière de cette distinction qu'il résout le prétendu conflit entre la science et la religion : en réalité, les objections de la science n'atteignent pas la religion elle-même, elles portent seulement soit contre des conceptions qui ne sont pas de foi et qui procèdent souvent d'autorités usurpées, soit contre des croyances ou des pratiques superstitieuses qui n'ont rien à voir avec la doctrine authentique de l'Église. Tels sont les motifs qui conduisent Feijoo à combattre la scolastique décadente de son époque, dont il veut désolidariser le dogme, comme les superstitions qui sévissaient de son temps.

Il ne faut pas oublier qu'il est né et qu'il a grandi en Galice, dans la région d'Espagne qui reste encore aujourd'hui celle où la superstition et même la magie sont le plus répandues, et sous le règne de Charles II (1668-1700), tout encombré de présages, de sorcellerie parfois criminelle et de prodiges suspects et malsains. Il a surtout lutté contre les légendes et les faux miracles acceptés par des esprits trop crédules et qui, outre l'offense à Dieu et à la vérité qu'ils impliquaient, ridiculisaient la religion et fournissaient des armes à ses adversaires. A cet égard, on a pu dire qu'il était un Bayle catholique.

La culture française a exercé sur Feijoo, comme sur beaucoup d'Espagnols de son siècle, une influence étendue et profonde; son idéal semble bien avoir été justement une religion très voisine de celle qui a dominé en France à l'époque de Louis XIV : une foi robuste et sincère, ignorante des tergiversations et des compromissions, mais alliée à un attachement indéfectible pour la raison et la vérité; une grande régularité de mœurs et de pratique; une dévotion respectueuse ennemie de tous les excès et des gestes théâtraux, avec une réserve méfiante, sinon un peu dédaigneuse, envers toutes les formes de la piété populaire. Feijoo, religieux d'ailleurs irréprochable, fait partie de ces théologiens portés « à émonder fortement les manifestations de la piété populaire pour les ramener à une sobriété où rien ne puisse offenser la critique théologique et historique », par opposition à ceux qui défendent « une certaine liberté d'expression de la piété des âmes simples » (cf J. de Guibert, *La spiritualité de la Compagnie de Jésus*, Rome, 1953, p. 383). Cette attitude lui fut sans doute imposée par la situation et les nécessités spirituelles de son pays dans les années où il écrivait.

Mais en fait, par sa nature même, la noble et courageuse campagne qu'il mena durant toute la seconde moitié de son existence ne pouvait guère atteindre que l'élite cultivée. Lui-même ne s'est pas fait illusion sur ce point, et en 1742, au bout de quinze ans d'efforts, il constatait que la crédulité demeurait toujours aussi générale et aussi vivante. Seule la prédication, sous sa forme la plus familière, pouvait agir efficacement sur les masses illettrées dont la foi avait besoin d'être « éclairée » et purgée du formalisme et de la superstition. Il n'en reste pas moins que Feijoo a remporté des victoires certaines, que son œuvre domine l'histoire des idées en Espagne au centre du 18^e siècle, et qu'il a participé, d'une manière limitée, mais éclatante, à l'éducation morale et spirituelle de son pays.

1. *Écrits*. — Le *Teatro crítico* forme 9 volumes (en y comprenant un volume de Suppléments) qui ont paru pour la première fois à Madrid de 1726 à 1740, et les *Cartas eruditas* 5 volumes qui ont paru pour la première fois, à Madrid également, de 1742 à 1760. Il y a eu ensuite d'autres éditions au 18^e siècle (pour le détail, voir les ouvrages cités plus loin de Delpy, Feijoo, p. 320-336, et Marañón, *Ideas biológicas*, p. 302-303). Actuellement, on dispose de ce qui suit :

1^o les t. 56, 141 et 142 de la Biblioteca de Autores españoles, *Obras escogidas del Padre Fray Benito Jerónimo Feijoo y Montenegro* par Vicente de la Fuente (t. 56) et Agustín Millares Carlo (t. 141 et 142). Ces trois volumes donnent une partie des *Cartas eruditas* et l'intégralité du *Teatro crítico*, mais dans un ordre différent de celui de la publication; on a reproduit en tête du t. 141 l'ouvrage de Marañón.

2^o les 4 volumes de la collection des Clásicos castellanos (n. 48, 53, 67 et 85, Madrid, tirages de dates diverses) établis par Agustín Millares Carlo; les trois premiers volumes donnent des extraits du *Teatro crítico*, le quatrième des *Cartas eruditas*.

3^o le recueil d'extraits de Luis Sánchez Agesta, *Escritos políticos de Fray Benito Jerónimo Feijoo*, Madrid, Instituto de Estudios políticos, 1946.

2. *Travaux*. — La bibliographie antérieure à 1952-1953 a été rassemblée d'une manière aussi complète que possible dans la thèse présentée par Cecilio Pelaz Francia à l'Université de Mexico : *Contribución al estudio bibliográfico de Fray Benito Jerónimo Feijoo*, Mexico, 1953 (196 feuilles ronéotypées). On y trouvera une bonne introduction, la description des éditions et une analyse sommaire des travaux. Il faut souhaiter que cet excellent travail soit imprimé et livré au public après avoir été complété pour les années plus récentes.

L'ouvrage essentiel sur Feijoo reste, en dépit d'une présentation un peu déconcertante qui en rend la consultation incommode, le livre de G. Delpy, *Feijoo et l'esprit européen. Essai sur les idées-maîtresses dans le « Théâtre critique » et les « Lettres eruditas » (1725-1760)* (thèse, Paris, 1936; en librairie sous le titre moins exact de *L'Espagne et l'esprit européen*, Paris, 1936; voir résumé par Robert Ricard, *Feijoo et l'esprit réformateur dans l'Espagne du XVIII^e siècle*, dans *Revue de la Méditerranée*, Alger, n. 13, mai-juin 1946, p. 304-310).

On peut signaler aussi : les introductions de Agustín Millares Carlo aux vol. 48, 67 et 85 de la coll. Clásicos castellanos et celle de Luis Sánchez Agesta aux *Escritos políticos*, etc (voir plus haut). — Gregorio Marañón, *Las ideas biológicas del P. Feijoo*, 3^e éd., Madrid, 1954. — Robert Ricard, *Feijoo et la Chine*, dans *Les Lettres romanes*, t. 6, Louvain, 1952, p. 287-299. — María Angeles Galino Carrillo, *Tres hombres y un problema : Feijoo, Sarmiento y Jovellanos ante la educación moderna*, Madrid, 1953, p. 43-187 (médiocre). — Luis Sánchez Agesta, *El pensamiento político del despotismo ilustrado*, Madrid, Instituto de Estudios políticos, 1953, p. 33-84. — Gregorio Marañón, *Los amigos del Padre Feijoo*, dans *Vida e historia*, coll. Austral, n. 185, p. 71-91. — Le gros livre de Jean Sarrailh, *L'Espagne éclairée de la seconde moitié du 18^e siècle*, Paris, 1954, mentionne souvent Feijoo, mais porte surtout sur la période postérieure; de même celui de Richard Herr, *The Eighteenth-Century Revolution in Spain*, Princeton, 1958.

Robert RICARD.

FÉLICIEN DE SÉVILLE, capucin, 1657-1722. — Né à Séville en 1657, de la famille des Solís de Almansa, Félicien entra au noviciat des capucins en 1676. Peu après son ordination sacerdotale, il fut consacré aux missions paroissiales; il y passa quarante ans; ses éminentes qualités et sa grande vertu lui valurent la vénération des fidèles. Il mourut à Grenade, le 25 mars 1722, après avoir rédigé son testament spirituel qui recommande instamment les missions populaires aux évêques et aux prêtres. Il prolongea son apostolat par des œuvres imprimées; généralement destinées aux fidèles, elles exposent une doctrine solide d'une manière simple et abordable.

Deux petits ouvrages sont consacrés à la dévotion mariale : *Florida imperial corona de la gran Reyna de los ángeles y hombres María Santísima, Virgen Purísima y Madre de Dios*, Cadix, 1698, et *Devoción a la Santísima Virgen María en su coronación por Reyna de los cielos*, Malaga, s. d. Un gros ouvrage traite ensuite de la dévotion aux âmes du purgatoire : *Racional campana de fuego que toca a que acudan todos los fieles con agua de sufragios a mitigar el incendio del purgatorio* (Séville, 1700; Cadix, 1704). Plus caractéristique peut-être de son apostolat, son culte pour la Sainte Trinité fit écrire à Félicien le meilleur de ses livres, une exposition des fondements, des avantages et des fruits de cette dévotion : *El sol increado, Dios Trino y Uno, y la grande excelencia de su culto y devoción*, Cadix, 1702.

On possède encore de Félicien un livre sur les anges, *Los angélicos príncipes del empirio* (Séville, 1707), un petit traité pratique sur la vie spirituelle, *Compendiosa y clara instrucción para la vida espiritual, llena de abundantes doctrinas sacadas de los santos Padres y otros autores místicos* (Cadix, 1696; Madrid, 1700), et enfin un ouvrage destiné aux apôtres des missions populaires, *Luz apostólica que demuestra la excelencia e importancia del altísimo y divíntimo ejercicio de la santa misión y de el método como ésta se ha de practicar con especial fruto* (Séville, 1716; Grenade, 1741). Notons que Félicien se servait probablement dans ses missions d'un recueil de chants dont il aurait publié seulement la troisième partie sous un titre que rapporte Martin de Torrecilla, *Romances espirituales y canciones devotas para despertar al pecador del letargo de la culpa y encenderle en devociones*, Cadix, 1699.

Martin de Torrecilla, *Apologema, espejo y excelencias de la seráfica Religión de Menores Capuchinos*, 2^e éd., Madrid, 1701, p. 130-131. — Felipe de Málaga, *Noticia del feliz tránsito del V. Feliciano de Sevilla...*, dans Pedro José de Sevilla, *Gritos del capuchino enfermo*, Séville, 1724, p. 61-75. — Bernard de Bologne, *Bibliotheca scriptorum Ord. Fr. Min. Capuccinorum*, Venise, 1747, p. 84-85. — Ambrosio de Valencina, *Reseña histórica de la provincia capuchina de Andalucía*, t. 4, Séville, 1908, p. 359 svv. — *Lexicon capuccinum*, Rome, 1951, col. 572.

MELCHIOR DE POBLADURA.

FÉLICIENNE-EUPHROSINE DE SAINT-JOSEPH, carmélite déchaussée, 1564-1652. — Félicienne-Euphrosine de Santoro naquit à Calahorra (Logroño, Espagne), le 7 mars 1564; elle entra, nonsans difficultés, chez les carmélites déchaussées, au couvent de Saint-Joseph de Saragosse, où elle prit l'habit le 8 septembre 1592. Elle y fut formée par Isabelle de Saint-Dominique, qui reçut sa profession (12 septembre 1593). Parlant de son oraison, elle nous dit avoir compris, grâce à la mère Isabelle et à la *Subida del Monte Sión* de Bernardin de Laredo, l'oraison de quiétude que Dieu lui communiquait. Cette âme mystique et de grande vertu fut quelque temps prieure; elle passa presque toute sa vie dans la maladie et mourut le 7 juin 1652.

Sur l'ordre de ses supérieurs, elle écrivit diverses relations autobiographiques, dont Michel-Baptiste de Lanuza publia de larges passages avec quelques lettres (citée *infra*); on lui doit encore un traité spirituel terminé en 1604, qui se présente sous forme d'entretien entre cinq religieuses : *Recreación espiritual compuesta por la hermana Esmeralda de la Soledad...* (publié par Lanuza à la fin de la *Vida* de la vénérable, avec pagination indépendante, Saragosse, 1654). L'ouvrage comprend deux dialogues; le premier traite « des exercices plus à propos pour que les religieuses observent leurs Règles et Constitutions » (amour de Dieu et du prochain, pratique des vertus, exercices spirituels, imitation du Christ, confession et communion); le second parle « de la divine union et de ses effets, et d'autres matières d'oraison » : il s'agit surtout de questions mystiques, comme de la contemplation purificatrice, qu'elle appelle union purificatrice, de l'union passive, de la disposition au mariage spirituel et d'autres communications divines; l'influence de Jean de la Croix dans ce second dialogue est patente; Félicienne le cite plusieurs fois.

M.-B. de Lanuza, *Vida de la Venerable Madre Feliciano de San Joseph...*, Saragosse, 1654; *Fundación y excelencias del convento de S. Joseph de Carmelitas descalzas de Zaragoza. Vida y elogios de treinta religiosas...*, livre 2, ch. 22, Saragosse, 1659, p. 426-666. — Manuel de San Jerónimo, *Reforma de los Descalzos de Nuestra Señora del Carmen*, livre 26, ch. 4-9, t. 6, Madrid, 1710, p. 597-635. — Silverio de Santa Teresa, *Historia del Carmen Descalzo en España, Portugal y América*, t. 10, Burgos, 1942, p. 366-389. — E. Allison Peers, *Studies of the spanish mystics*, t. 3, Londres, 1960, p. 70-72.

ADOLFO DE LA MADRE DE DIOS.

FELINSKI (SIGISMOND-FÉLIX), archevêque de Varsovie, 1822-1895. — 1. *Vie*. — 2. *Œuvres*.

1. *Vie*. — Sigismond Felinski est né le 1^{er} novembre 1822 à Wojutyn près de Luck en Volhynie.

Sigismond est, en 1847, à Paris, auditeur d'histoire et de philosophie en Sorbonne et au collège de France. En 1848, il participe à l'insurrection de Poznan et se consacre à la cause de l'indépendance polonaise. Blessé, fait prisonnier, il profite de l'amnistie pour revenir à Paris. Avec la famille de son protecteur Zénon Brzozowski, il séjourne à Ischl, Munich, Paris et Londres. En 1851, il entre au grand séminaire de Zytomierz, d'où il est envoyé, en 1852, à l'Académie ecclésiastique de Saint-Petersbourg.

Prêtre le 8 septembre 1855, il est nommé vicaire de la paroisse Sainte-Catherine de Saint-Petersbourg, et en 1859 professeur de philosophie à l'Académie ecclésiastique, chargé en même temps de la direction spirituelle des étudiants ecclésiastiques et de la congrégation naissante des sœurs de la Famille de Marie, fondée par l'abbé Constant Lubienski. Il modifie les statuts de la congrégation et forme les candidates. Le 6 janvier 1862, Pie IX, sur la recommandation du margrave Wielopolski, le nomme archevêque de Varsovie. Felinski fait partie du Conseil, chargé de normaliser les rapports de la population polonaise avec les autorités. Avant d'être condamné pour menées anti-russes, l'archevêque eut le temps cependant de réformer le grand séminaire, d'organiser la vie religieuse des fidèles, de développer des confréries, d'organiser des conférences pour le clergé, d'installer à Varsovie des sœurs de la Sainte-Famille. Déporté en juin 1863 à Jaroslav sur la Volga, il y passe vingt ans. Amnistié à l'avènement d'Alexandre III, il réside à Dzwiniaczka

près de Chocim, alors en territoire autrichien. Il mourut le 17 novembre 1895 à Cracovie.

La personnalité de Felinski a été bien caractérisée par Mgr Pelczar dans son oraison funèbre (Cracovie, le 21 novembre 1895) : « C'était un homme simple d'une humilité profonde, soucieux de cacher le bien qu'il faisait... afin que toute la gloire en revint à Dieu seul... Sa pauvreté était admirable et sa charité inégalée... Ce fut enfin un homme d'une rare douceur, d'un grand renoncement et d'une très grande patience, toujours calme, mortifié en tout, supportant toute épreuve dans la joie ».

2. *Œuvres.* — *La science chrétienne et la science athée face aux exigences sociales*, Lwow, 1889, 382 p. *La foi et l'incroyance dans leur rapport au bien-être social*, Cracovie, 1890, 158 p. *Sous la conduite de la Providence*, Cracovie, 1881, 101 p.

Ces ouvrages placent Felinski au rang des plus éminents sociologues de la fin du 19^e siècle. On trouve dans ses *Mémoires* (*Pamiętniki*, 2 vol., Cracovie, 1897) l'émouvante expression de sa vie intérieure et de son loyalisme à l'égard du Saint-Siège. Il publia en 1890, à Lwow, le sermon qu'il y prononça : *Appel au peuple polonais à réaliser le vœu du Roi Jean-Casimir et des États généraux au nom du peuple dans l'archicathédrale de Lwow en l'an de grâce 1656*, pour rappeler à la communauté polonaise qu'elle était toujours liée par ce vœu.

L'enseignement ascétique de Felinski se trouve surtout dans ses *Conférences spirituelles* (2 vol., Lwow, 1885), ébauchées à Saint-Petersbourg, complétées pendant les années d'exil. Elles sont destinées principalement aux séminaristes, mais conviennent aussi aux prêtres. « La grâce enrichit lentement et progressivement des dons du Saint-Esprit l'âme convenablement préparée » (t. 1, p. 223-224). Le premier volume est consacré à la purification et à l'éducation chrétienne de la raison et de la volonté. Le second parle de la formation du cœur et de la charité envers le prochain; il se clôt par deux conférences adaptées aux conditions sociales, politiques et religieuses.

On ne saurait trop souligner l'importance de l'*Appendice* ajouté aux *Conférences* : l'auteur, à la lumière de sa propre vie, constate que l'homme sera toujours à la hauteur des circonstances si le Christ demeure la règle de sa conduite et de sa foi en dépit des pressions des événements ou des hommes.

Les citations des auteurs spirituels, saint Augustin, saint Bernard, saint François de Sales, saint Philippe Néri, sont alléguées pour confirmer l'enseignement. Felinski encourage la lecture des œuvres ascétiques recommandées par l'Église, surtout de saint Ignace de Loyola et de saint François de Sales, qui sont « les maîtres les plus experts dans la conduite des âmes » (t. 2, p. 248). Il donne souvent en exemple la vie du Curé d'Ars.

On trouve enfin une élaboration de la spiritualité de Felinski dans les remarques intitulées : *L'esprit de la Congrégation des Sœurs Franciscaines de la Famille de Marie*, publiées à Lwow en 1937. Quelques expressions peuvent faire penser que l'auteur s'inspire des constitutions de la compagnie de Jésus.

On n'a pas encore rassemblé toute la correspondance de Felinski, mais nous avons pu consulter une étude, encore manuscrite, de W. Mazur : *Les lettres ascétiques écrites par Mgr Felinski... de Jaroslaw sur la Volga, aux Sœurs de la Famille de Marie*. Les thèmes principaux sont l'attention à la parole de Dieu (sermons, lectures, inspirations), l'attention à Dieu manifesté dans ses œuvres, le développement de la vie intérieure (« constitution organique », comme la construction d'une maison), la formation du caractère, la maîtrise des passions, le sens de la mortification, le respect et la pratique de tous les moyens de progrès (en parti-

culier des sacrements), enfin l'union mutuelle des cœurs. Les thèmes des *Lettres* sont en harmonie avec ceux des *Conférences*; ils vont toutefois en se simplifiant, en rapport avec la mentalité des correspondantes. Les deux œuvres reflètent l'expression la plus profonde de la spiritualité de Felinski.

Archives des Sœurs de la Famille de Marie, Varsovie.
Dictionnaire biographique polonais, t. 6, Cracovie, 1948, p. 410-412. — W. Smoczyński, *Mgr Z. S. Felinski*, Cracovie, 1896. — W. Mazur, *Courte biographie de Mgr l'archevêque Z. S. Felinski*, Varsovie, 1952, ms. — Z. Szostkiewicz, *Mgr Z. S. Felinski, archevêque de Varsovie*, Varsovie, 1958, ms. A. Boudou, *Le Saint-Siège et la Russie. Leurs relations diplomatiques au 19^e siècle*, t. 2, Paris, 1925, surtout p. 156-160, 174-204.

Joseph MAJKOWSKI.

FÉLIX DE ALAMIN, capucin espagnol, † vers 1727. — Nous manquons de données biographiques et chronologiques sur Félix de Alamin, appelé parfois, à tort, de Molina ou de los Molinos. Il mourut vers 1727 âgé de quatre-vingt-dix ans. Ses contemporains louent son zèle de missionnaire populaire, sa doctrine et sa vertu. Nous restent ses volumineux traités, écrits non sans élégance; les multiples citations d'auteurs profanes ou païens, moins nombreuses cependant que celles de l'Écriture et des Pères, témoignent d'une grande culture.

Si l'œuvre de Félix de Alamin est, dans son ensemble, de caractère ascético-moral et vise d'abord à l'enseignement des devoirs religieux, son premier livre aborde quelques questions mystiques.

L'Espejo de verdadera y falsa contemplación (Madrid, 1690; il y aurait eu une réimpression à Mexico) comprend cinq traités sur la notion de contemplation, sur la fausse interprétation de certains passages des Pères, sur les règles et la méthode pour y atteindre, enfin sur la nature de la contemplation acquise.

Ce livre fut mis à l'Index, le 30 juillet 1708 (Fr. H. Reusch, *Der Index der verbotenen Bücher*, t. 2, Bonn, 1885, p. 627) : Félix de Alamin avait envoyé à Rome, en 1688, un mémoire contre certains auteurs qui lui paraissaient parler de la contemplation d'une manière qui n'était pas exempte des erreurs molinosistes; Jean de la Croix était l'un d'eux. En 1704, Cristóbal de San José, procureur des carmes, dénonça le livre de notre capucin à l'Inquisition romaine, laquelle le condamna (cf *Obras del Místico Doctor San Juan de la Cruz*, éd. Gerardo, t. 1, Tolède, 1912, p. Lxiv-Lxvi; Melchior de Pobladora, *Los Frailes Menores Capuchinos en Castilla*, Madrid, 1946, p. 98).

Les *Falacias del demonio y de los vicios que apartan del camino real del cielo* (2 vol., Madrid, 1693-1694; 1 vol., Madrid, 1714) sont consacrés à la vie chrétienne en son ensemble. L'oraison en est le fondement (traité 1); suivent deux séries de méditations, la première sur les vérités éternelles, la seconde sur la vie et la passion du Christ; le 2^e traité expose les obstacles à l'oraison (distractions, aridités, idées fausses sur la vie chrétienne, etc); un autre est consacré aux péchés capitaux et à leurs remèdes. Félix présente, enfin, les moyens positifs qui aident à la vie chrétienne, comme la lecture spirituelle, la droiture d'intention, les désirs, l'examen particulier et général, et quelques vertus fondamentales : patience, humilité, charité fraternelle, amour de Dieu, conformité à la volonté divine. — *La Puerta de salvación y espejo de verdadera y falsa confesión* (Madrid, 1695, 1724) est un traité catéchétique en cinq livres sur le sacrement de pénitence, destiné à développer le fruit des missions paroissiales. — Félix de Alamin aborde le

thème de la vie sacerdotale dans le *Retrato del verdadero sacerdote y manual de sus obligaciones* (Madrid, 1704; Barcelone, 1747) : il y expose successivement la dignité sacerdotale, les vertus du prêtre et les défauts qu'il doit éviter dans son ministère.

C'est toujours de la vie chrétienne que traitent deux autres gros ouvrages : *Exortaciones a la segura observancia de los diez mandamientos de la ley de Dios* (Madrid, 1714), et *Thesoro de beneficios escondidos en el Credo y motivos que inducen y enervorizan a agradecer y corresponder a muchos beneficios incluidos en cada articulo* (Madrid, 1727). *La felicidad o bienaventuranza natural y sobrenatural de el hombre* (Madrid, 1723) développe des considérations sur l'authentique félicité de cette vie et de l'autre. Signalons encore un ouvrage plus apologetique qu'ascétique : *Impugnación contra el Talmud de los judios, Alcorán de Mahoma y contra los hereges, y segunda parte de la religión christiana* (Madrid, 1727).

Félix de Alamin prépara une édition séparée des plus importantes méditations de *La felicidad* sous le titre de *Eternidad de diversas eternidades*; elle fut publiée après sa mort (Madrid, 1760). D'autre part, João Nunes Varella traduisit et publia en portugais les méditations sur la vie et la passion du Christ, sous le titre de *Meditações da vida e paixão de Christo e varios documentos para pessôas espirituas* (Lisbonne, 1737; cf F. d'Almeida, *Historia da Igreja em Portugal*, t. 3, Coimbre, 1910, p. 340).

Martin de Torrecilla, *Apologema, espejo y excelencias de la seráfica Religión de Menores Capuchinos*, 2^e éd., Madrid, 1701, p. 130. — Bernard de Bologne, *Bibliotheca scriptorum ordinis Minorum S. Francisci capuccinorum*, Venise, 1747, p. 86-87 (« Felix de Molina seu de los Molinos »). — Buenaventura de Carrocera, *La Provincia de los Frailes Menores Capuchinos de Castilla*, t. 1, 1575-1701, Madrid, 1949, p. 326-327. — *Lexicon capuccinum*, Rome, 1951, col. 572-573. — E. Allison Peers, *Studies of the spanish mystics*, t. 3, Londres, 1960, p. 138-140.

MELCHIOR DE POBLADURA.

FÉLIX-FAURE-GOYAU (LUCIE), 1866-1913. — Née à Amboise, près de Tours, Lucie Faure passa son enfance et sa jeunesse au Havre, où son père s'était établi comme négociant. Elle fit de fortes études qui lui permirent de lire dans le texte Platon, Dante, Newman, les Pères de l'Église. A 25 ans, sous l'influence d'une amie qui l'amena à la communion presque quotidienne, et du dominicain Raymond Feuilleté, dont elle suivit les prédications de carême et qui devint son directeur, sa vie chrétienne s'approfondit et s'ouvrit largement aux perspectives apostoliques. Le 18 janvier 1895, son père, Félix Faure, est élu à la Présidence de la République. Il meurt le 16 février 1899. En novembre 1903, Lucie épouse Georges Goyau. Dans le milieu politique et littéraire où elle est amenée à vivre, elle veut être « servante des âmes »; jusqu'à sa mort, 22 juin 1913, elle exerce sur tous ceux qui l'approchent un véritable rayonnement. Elle se donne à de multiples activités charitables, mais surtout elle conseille et éclaire un grand nombre d'incroyants pour lesquels elle eut toujours une âme fraternelle et accueillante : ils étaient à ses yeux parmi les plus « pauvres ». Elle se fit également conférencière pour propager ses idées sur le rôle de la femme dans la société et sur l'éducation des enfants.

La plupart de ses livres, par la qualité de l'âme qui s'y exprime, présentent un intérêt pour la spiritualité. Signalons : *Newman, sa vie, ses œuvres*, Paris, 1900 (une des premières études écrites en France sur Newman).

DICTIONNAIRE DE SPIRITUALITÉ — T. V

— *Les femmes dans l'œuvre de Dante*, Paris, 1902. — *Vers la Joie. Ames païennes, âmes chrétiennes*, Paris, 1906. — *L'âme des enfants, des pays et des saints*, Paris, 1912. — *Christianisme et culture féminine*, Paris, 1914. — *Choses d'âme*, Paris, 1914, qui donne des extraits de son journal.

Dans ces livres, il ne faut pas chercher une doctrine spirituelle, mais plutôt des notations délicates, parfois profondes, sur les aspects de la vie chrétienne qui retenaient son attention, avant tout les influences spirituelles cachées. « C'est quelque chose d'avoir regardé vivre un juste, ne fût-ce qu'un instant, d'avoir respiré, même une seconde, l'atmosphère de la sainteté » (*L'âme des enfants...*, p. 229). « C'est toujours notre vie intérieure qui donne sa mesure à notre vie extérieure... » (*ibidem*, p. 228). Elle définit ainsi la prière : « S'exposer pour refléter, c'est tout le secret de l'oraison » (*Choses d'âme*, p. 10). « Une des joies de Dieu, c'est d'être donné par nos âmes » (*ibidem*, p. 229). Dans le même sens, elle a aimé étudier le rayonnement de quelques âmes privilégiées chez lesquelles les dons humains s'alliaient à une vie d'intense union à Dieu : sainte Catherine de Sienne, sainte Catherine de Gênes, sainte Thérèse d'Avila, Newman, etc.

J.-Ph. Heuzey, *Un apostolat littéraire. Lucie Félix-Faure-Goyau, sa vie et ses œuvres*, Paris, 1916. — Notice de J. Morienval, dans *Catholicisme*, t. 4, 1956, col. 1161-1162.

Francis WENNER.

FELLON (THOMAS-BERNARD), jésuite, 1672-1759. — Né en Avignon le 17 juillet 1672, Thomas-Bernard Fellon entra dans la compagnie de Jésus le 28 décembre 1687.

D'abord professeur d'humanités et de rhétorique au collège de la Trinité à Lyon, puis, après son ordination sacerdotale (1699), à Carpentras et à Chalon-sur-Saône, il est, à partir de 1703, appliqué à la prédication et s'y distingue un quart de siècle tant à Lyon que dans les principales villes du sud-est de la France et du Comtat-Venaissin (il prononce notamment des oraisons funèbres de la famille royale, Marseille, 1711; Valence, 1712; Toulon, 1715; voir *Mémoires de Trévoux*, 1716, p. 1990-2005). Ses poèmes latins lui valent d'être remarqué par Boileau, dont il projeta même de traduire quelques œuvres en vers latins (*Correspondance entre Boileau-Despréaux et Brossette*, publiée par A. Laverdet, Paris, 1858, *passim*), et de figurer parmi les sept membres fondateurs de l'académie de Lyon (1700). De retour à Lyon en 1728, on le retrouve au collège de la Trinité, occupé à la composition d'ouvrages; il est ensuite chargé de la direction des retraites fermées à la maison Saint-Joseph, où il meurt le 25 mars 1759.

On doit à Fellon une *Paraphrase des Psaumes de David et des Cantiques de l'Église avec une application suivie de chaque Psaume et de chaque Cantique à un sujet particulier propre à servir d'entretien avec Dieu* (Lyon, 1731, 4 vol.; voir *Mémoires de Trévoux*, 1731, p. 701-714, et *Journal historique (de Verdun)*, t. 30, juillet 1731, p. 26-29), où il s'efforce, assez heureusement d'ailleurs, de « trouver le moyen d'attacher à la parole l'esprit et la dévotion dont elle étoit animée quand le saint roy David la prononçoit », et un eucologe, *Heures chrétiennes tirées uniquement des psaumes accommodées aux actions ordinaires des personnes de piété. Avec des réflexions courtes et sententieuses à la tête des principales pratiques* (Lyon, 1740; voir *Mémoires de Trévoux*, 1740, p. 996-1008), prières du matin et du soir, élévations, exercices pour la messe et la confession, action de grâces, psaumes de la pénitence, prières pour les défunts.

Si l'on ne se rappelait que cette époque était moins scrupuleuse que la nôtre sur la propriété littéraire, on pourrait s'étonner de voir Felton modifier la forme, sinon le fond, de deux œuvres spirituelles célèbres du siècle précédent : 1. *Le Catéchisme spirituel. De la perfection chrétienne*, de Jean-Joseph Surin (Lyon, 1730, 2 vol.; 7 rééditions au moins jusque 1835; traduction allemande, Ratisbonne, 1739; voir *Mémoires de Trévoux*, 1730, p. 815-818, et 1740, p. 2041-2043). — 2. *Le Traité de l'amour de Dieu... selon la doctrine, l'esprit et la méthode de saint François de Sales* (Lyon, 1738, 3 vol.; rééditions, Paris, 1747, 4 vol., et Nancy, 1754, 3 vol.; voir *Mémoires de Trévoux*, 1738, p. 1520-1524; 1739, p. 376-379, extrait d'une lettre laudative des visitandines de Lyon, et p. 1948-1964; *Nouvelles ecclésiastiques*, 1738, p. 139).

Felton ajoute au début de chaque livre un *Discours explicatif* de sa composition et déclare s'être appliqué, en « tirant cet auteur inimitable de son langage suranné qui rebute », à lui conserver « son style personnel qui charme ». D'autre part, « sans avoir tronqué la doctrine de l'auteur ou énervé sa pensée », il reconnaît cependant avoir regardé l'ouvrage « comme un ancien bâtiment qu'il falloit détruire en réservant les matériaux comme autant de pierres précieuses pour en construire un nouvel édifice ». Procédé regrettable, mais que l'évolution du goût tolérait (voir la note dans François de Sales, *Œuvres*, t. 4, Annecy, 1894, p. LXXX).

D'autre part, la querelle du quiétisme a certainement incité Felton à la prudence dans sa réédition de Surin : « Rien qu'à méditer les corrections du P. Felton, l'on apprendrait la théologie mystique » (Bremond, t. 5, 1920, p. 270, note)!

Sommervogel, t. 3, col. 631-633; Rivière, col. 1059. — C.-F. Achard, *Histoire des hommes illustres de la Provence*, t. 1, Marseille, 1787, p. 286-287. — C.-F.-H. Barjavel, *Dictionnaire... du département du Vaucluse*, t. 1, Carpentras, 1841, p. 480. — Michaud, *Biographie universelle*, t. 13, p. 507.

Paul BAILLY.

FELTON (JEAN), théologien et prédicateur anglais, 15^e siècle. — On ignore presque tout de la vie de Jean Felton. On sait seulement qu'il était un personnage important à l'université d'Oxford, où il était *fellow* de Magdalen College et docteur en théologie, ainsi que « vicarius Magdalensis Oxonii extra muros », ce qui semble indiquer qu'il avait la charge des domaines de Magdalen College situés hors de la ville. C'était un homme d'une vertu renommée. Il est surtout connu comme prédicateur, et son talent lui avait valu dans l'université le surnom de *homiliarius* ou de *concionator*.

Son œuvre ne semble pas avoir été d'une grande originalité, car il fut surtout un compilateur. Il nous dit qu'émulé par la « penuria studentium » (le manque de livres des étudiants) il avait entrepris de rédiger des sermons « en recueillant les miettes qui tombaient de la table de ses maîtres : ... *Januensis* (peut-être le dominicain Jean Balbi de Gênes), *Parisiensis* (probablement Guillaume d'Auvergne, évêque de Paris), *Lugdunensis* (selon toute vraisemblance le dominicain Guillaume Peyraut), *Odonis* (Eudes de Châteauroux) et d'autres encore ». Il se donna beaucoup de peine, nous dit un biographe, pour extraire de divers écrits de Robert de Lincoln (Grosseteste) un livre qu'il appela *Alphabetum theologicum*.

Un premier examen de ses *Sermones dominicales* montre qu'ils sont farcis de textes de l'Écriture. Ils paraissent parfaitement orthodoxes et contiennent surtout des exhortations aux vertus chrétiennes, humilité, pureté, sobriété, joie, des invectives contre le monde et Satan et semblent avoir une certaine saveur

mystique. Felton s'était proposé « de détourner et de rappeler aussi bien le clergé que le peuple de leurs erreurs et de l'ignominie de leurs vices, et de les ramener à la pureté de la vertu ».

Felton a produit une œuvre considérable, qui ne nous est parvenue qu'en partie. Le British Museum possède dans la collection Harléienne trois manuscrits des cinquante-huit *Sermones dominicales*, tirés des œuvres d'Odon (Eudes). L'un des manuscrits mentionne que ces sermons ont été terminés en 1431. Il comprend cent cinquante feuillets d'une écriture serrée. Ses autres œuvres comprennent l'*Alphabetum theologicum*, un autre volume de cinquante-six sermons, des *Lecturae sacrae Scripturae* et un ouvrage intitulé *Pera Peregrini*. Une note dans la marge d'une de ses œuvres indique qu'il a fait un don de livres au collège d'Oriel à Oxford en 1420.

La matière de la présente note est empruntée au *Dictionary of National Biography*, t. 6, p. 1169-1170, article *Felton* (John), qui s'appuie lui-même sur Tanner, Pits, Bale et Leland; à la notice biographique placée en tête des *Sermones dominicales*, notice qui, bien que d'une écriture archaïque, ne remonte pas plus haut que le 16^e siècle, puisqu'elle cite Leland (1506?-1552); et au texte même des *Sermones*.

Pierre JANELLE.

FEMME — I. *La femme dans l'Écriture*. — II. *La vocation chrétienne de la femme*.

I. LA FEMME DANS L'ÉCRITURE

La Bible ne présente sur la femme aucun traité *ex professo*, mais la montre en pleine vie. Dans l'ancien Testament en particulier, la femme apparaît généralement au cœur de la famille; c'est là qu'on peut suivre l'évolution de sa condition sociale depuis la polygamie des temps anciens jusqu'à la monogamie de fait qui s'impose peu à peu après le retour de l'exil. Dans le nouveau Testament, la femme demeure toujours dans un état de relativité à l'homme ou à la société. Ces indications fournies par une première lecture n'épuisent pas les enseignements de l'Écriture sur le rôle de la femme dans le plan du Créateur.

1. *Les premiers chapitres de la Genèse*. — 2. *La vivante*. — 3. *L'inspiratrice*. — 4. *La femme idéale*. — 5. *Le nouveau Testament*.

1. **Les premiers chapitres de la Genèse (1-3)**. — Ces chapitres expriment la volonté divine à l'égard de la femme; héritiers d'une révélation déjà riche et soutenus par l'inspiration, les auteurs sacrés ont consigné cette volonté en des époques différentes : au siècle de Salomon, le Yahviste (*Gen.* 2, 4 à 3); puis à l'époque de l'exil ou du retour, le Sacerdotal (*Gen.* 1, 1 à 2, 3).

1^o *La création*. — Le Seigneur, ayant créé l'univers et le premier homme, déclare : « Il n'est pas bon que l'homme soit seul » (2, 18). Celui-ci, pourtant maître du monde, n'éprouve aucune joie; il prend conscience de son isolement; il est d'une autre nature que les animaux; il éprouve le désir d'une « aide qui lui soit assortie ». Le vieux récit raconte comment Dieu comble ce désir, d'une manière grandiose et mystérieuse, figurée par le sommeil (*ἕκστασις*) d'Adam. Pour créer la première femme, Yahvé prend une côte de l'homme, image hautement significative : comme la côte est proche du cœur, ainsi la femme répond au désir le plus intime de l'homme; comme la côte, os et chair, participe à la nature humaine, ainsi la femme. A sa vue, Adam

émerveillé profère son premier chant d'amour et d'allégresse : « Celle-ci est os de mes os et chair de ma chair! » (2, 23); elle est « de même sang », comme on dirait aujourd'hui, de même nature; le nom que l'homme (*iš*) donne à la femme (*iššāh*) le confirme; cependant, le fait de nommer un être équivalait alors à affirmer la domination autant que la connaissance.

La femme possède donc la même nature que l'homme, mais elle est fonctionnellement dépendante de lui. Ce double rapport d'égalité et de dépendance doit aboutir à l'union, à l'achèvement mutuel : « C'est pourquoi l'homme quitte son père et sa mère et s'attache à sa femme, et ils deviennent un seul être » (2, 24); ils sont faits l'un pour l'autre; l'amour conjugal prime l'amour filial, plus unique et plus indissoluble encore, s'il est possible, que ce dernier. Par cette union intime et totale (corps et âme), la personnalité de l'homme s'achève dans la femme et l'épanouissement de celle-ci en l'homme.

Plus tard, l'auteur Sacerdotal résume et approfondit ces riches détails : « Dieu créa l'être humain à son image, à l'image de Dieu il le créa, homme et femme il les créa » (1, 27); la véritable image de Dieu ne se trouve pas dans l'un plutôt que dans l'autre, mais dans l'union des deux, dans cette union animée d'un amour qui peut évoquer, pour le chrétien, l'amour trinitaire.

Ainsi unis, ils doivent se multiplier à la gloire du Seigneur. C'est en la femme que se réalisera le mystère de la transmission de la vie (cf Ps. 139, 13-15). Leur activité commune vise à soumettre l'univers (*Gen.* 1, 28) : c'est le couple humain qui reçoit la domination du monde; c'est à lui qu'est adressé l'appel au travail civilisateur, devoir inscrit dans la nature humaine et non pas conséquence du péché.

« Dieu vit tout ce qu'il avait fait : cela était très bon » (1, 31), l'œuvre divine a maintenant son couronnement. Ces deux êtres complémentaires, maîtres de la création visible, pourront, à l'exemple de Dieu, goûter aux heures de repos la satisfaction de leurs travaux, remercier le Seigneur et louer le Créateur (2, 1-3).

2° *Le péché (Gen. 3)*. — Ce n'est pas à cause de ce qu'on appelle traditionnellement sa faiblesse, que la femme est tentée la première. Impulsive, elle est imprudente; mais elle représente dans le couple la force de l'amour; elle se comporte en inspiratrice qui sait suggérer, éveiller une attention; et cela même sans parler : le récit du premier péché ne signale de sa part aucune parole tentatrice, sa seule présence, son attitude suffisent pour entraîner l'homme. Séduite, la femme se fait séductrice et le tentateur sait bien que par elle s'achèvera son œuvre de perversion.

Le péché surgit comme une force de dissociation; l'ordre voulu par Dieu est bouleversé; l'harmonie du couple humain et du monde disparaît.

3° *Après le péché*. — Dieu intervient nécessairement pour châtier. La révolte foncière de ses créatures a privé celles-ci des dons surnaturel et préternaturels qui n'étaient pas dus à leur nature. Mais la volonté du Créateur à l'égard de la femme se maintient. Elle connaîtra comme l'homme la souffrance et la mort, plus encore cette souffrance intime : « Ton désir te poussera vers ton mari, mais lui, dominera sur toi » (3, 16). Normalement, la vie de la femme, c'est l'homme; elle le cherche et, par lui, elle cherche son épanouissement en Dieu. Désormais, on n'aura plus qu'une caricature de l'unité première fondée dans l'amour et le don mutuel; ce sera, chez la femme, le désir facilement

désordonné et, trop souvent chez l'homme, la possession sans tendresse, la domination austère et parfois tyrannique, une incompréhension de toutes les possibilités féminines de don et d'amour.

Toutefois, le couple humain éprouve sans tarder la bonté du Créateur : l'humanité triomphera un jour du tentateur, promesse génératrice d'espérance, sensible surtout à la femme : « Je mets une hostilité entre toi et la femme, entre ton lignage et le sien; il t'écrasera la tête et toi, tu le meurtriras au talon » (3, 15). Un combat perpétuel est commencé, la descendance de la femme remportera la victoire. C'est une invite explicite que Dieu lui adresse de préparer cette victoire : elle qui fut au point de départ de la faute, sera aussi au point de départ du salut.

Au seuil de la Bible, ces passages de la *Genèse* suggèrent déjà les grandes caractéristiques de la femme : de même nature que l'homme, elle est essentiellement la « Vivante » (= Ève : 3, 20), celle qui donne la vie; elle maintient cette vie et la développe par son aptitude à percevoir les valeurs vitales, qui fait d'elle l'inspiratrice de l'homme; elle est cette force de l'amour qui se donne jusqu'à l'épuisement pour transformer l'univers.

2. *La « Vivante »*. — La vocation de la femme est de donner la vie et de l'entretenir dans un don de tout son être, plus encore de donner et de développer la vie morale et spirituelle pour assurer le triomphe de son lignage sur le tentateur.

1° *Au foyer*, elle assure la vie matérielle. C'est cet aspect qu'illustrent souvent les femmes des patriarches; c'est ce rôle humble, mais complexe et combien méritoire, que célèbre le poème final des *Proverbes* (31); l'épouse idéale est la « femme forte » et ce qualificatif lui convient, car il lui faut des qualités viriles; sur elle, son mari se repose en toute sécurité. Elle exerce son ministère avec amour, art et grâce; c'est la meilleure expression de sa religion : « La grâce est trompeuse, et vaine la beauté; c'est la femme qui vénère Dieu qu'il faut louer » (*Prov.* 31, 30).

La vie matérielle n'est pas une fin en soi; la Bible insiste davantage sur les défauts qui ruinent la vocation de la femme, en particulier sur la dureté du cœur et la trahison. L'ancien Testament en relève de tristes exemples : la femme de Potiphar (*Gen.* 39), Dalila (*Jug.* 16, 4-21), les femmes de Samarie insensibles au malheur des pauvres (*Amos* 4, 1), les perverses, adultères ou prostituées que stigmatisent les sages (*Prov.* 2, 16-19; 5; 6, 24 à 7, 27; etc), les femmes esclaves de leur égoïsme et qu'il faut redouter (*Eccli.* 25, 15-23; 26, 5-12; etc).

Au lieu d'être un agent de malheur et de mort, la femme fidèle à sa vocation est une source de bienfaits moraux et spirituels. Dans la vie banale de chaque jour, elle est pour l'homme l'aide précieuse, la partenaire voulue par Dieu; en elle, il trouve la joie, la paix, la stabilité. Les sages l'ont proclamé souvent, mais c'était déjà ce qu'éprouvait Isaac (*Gen.* 24, 67). Son premier bienfait est de fixer l'homme (*Eccli.* 36, 25-27); elle lui procure joie et repos (26, 1-4); elle sait même y pourvoir en gardant au besoin le silence où l'on peut se retrouver soi-même et retrouver Dieu (26, 14); sa finesse la guide et elle peut exceller dans cette réserve qui convient si bien à sa nature : par là vraiment elle est un don de Dieu (26, 15-18). Sa douceur, sa discrétion, sa tendresse en font une source de bonheur, l'éducatrice de l'homme.

2° *La mère*, c'est dans ce rôle sublime que la femme apparaît presque toujours dans l'ancien Testament. Donner la vie à un être humain, c'est travailler au salut promis, et se rapprocher de l'harmonie primitive détruite par le péché; c'est pourquoi Ève jubile et remercie Dieu : « Adam connut Ève sa femme; elle conçut et enfanta Caïn et elle dit : J'ai acquis un homme de par Yahvé ! » (*Gen. 4, 1*).

A ses enfants, la mère donne la vie avec sa propre substance et parfois même sa propre vie, comme ce fut le cas pour Rachel (*Gen. 35, 16-20*); elle disparaît pour que d'autres vivent. C'est là toute l'ambition de la femme dans l'ancien Testament, ainsi Anne encore stérile (*1 Sam. 1, 7-8*).

La maternité dépasse le don de la vie physique : c'est du cœur de la mère que jaillit bien souvent la vocation de l'homme; elle est l'éducatrice par excellence; elle oriente la vie morale et religieuse de ses enfants : par exemple Anne, mère de Samuel (*1 Sam. 1, 11-22*). Cette influence maternelle s'exerce durant les longues années de l'éducation et aux heures les plus critiques que connaissent les petits d'hommes. Il faut ici rappeler comment Dieu prépara providentiellement Moïse, libérateur et chef : la fille du pharaon l'adopta et lui assura une éducation princière; son exemple montre que la femme, la vierge, peut donner la vie spirituelle et morale à des âmes qui ne sont pas nécessairement celles de ses enfants par le sang. Mais c'est à sa mère, Yokébed, que Moïse dut de garder au cœur l'amour de son peuple et de son Dieu (*Ex. 2, 6-10*) : cette humble femme joue un rôle capital et voulu par Dieu dans l'histoire de son fils et de son peuple.

3. *L'inspiratrice*. — On ne peut parler de l'épouse ni de la mère sans toucher à cet aspect de la vocation féminine. Toute orientée vers la maternité au sens le plus compréhensif, la femme est par nature spécialement attentive à toutes les valeurs de la vie, elle les saisit intuitivement, elle sait les suggérer à l'homme, elle est son inspiratrice.

1° C'est l'épouse digne de ce nom qui, aux heures difficiles, fortifie l'homme, le façonne pour ainsi dire et prend à sa place les décisions énergiques qui s'imposent : elle exerce à la fois sa force et son amour. Si Ève usa de ce pouvoir redoutable pour entraîner l'homme dans le péché, nombreuses parmi ses filles furent celles qui œuvrèrent au salut. Ainsi, la femme de Manoé, devant une manifestation angélique, a tôt fait de percevoir l'inanité de leur commune frayeur (*Jug. 13, 21-23*) : elle communique plus intimement aux intentions divines; d'une parole de bon sens, elle rassure son mari abattu. Plus tard Mikal, épouse de David, sait imposer à son mari une fuite nécessaire et l'organise en détail (*1 Sam. 19, 11-17*). La femme de Nabal, Abigail, apaise la colère de David et sauve ainsi son mari indigne (*1 Sam. 25*).

2° *Mère*, elle est la première et la plus influente éducatrice de l'enfant; son influence s'exerce longtemps sur lui, surtout aux moments décisifs de sa vie; elle sait alors intervenir pour orienter l'avenir.

Ainsi la mère des sept frères martyrs : « Elle exhortait chacun d'eux, dans la langue de ses pères, et, remplie de nobles sentiments, elle animait d'un mâle courage son raisonnement de femme » (*2 Macc. 7, 21*). Elle sut encourager ses fils au sacrifice suprême, leur rappelant la béatitude céleste et la certitude de la résurrection. La femme fidèle à sa vocation oriente vers le ciel, vers

Dieu. Enfin, la mère sait se taire et disparaître, lorsque son enfant devenu adulte doit à son tour faire œuvre de vie.

3° *La société* elle-même ne saurait donc exister sans la femme. Les aperçus précédents ont suggéré ses répercussions profondes dans la communauté humaine, qu'il s'agisse du clan, du peuple, de la patrie.

Telle veuve, comme Tamar (*Gen. 38*) ou Ruth, n'hésite pas à maîtriser ses sentiments personnels pour se conformer à la coutume du levirat : l'amour envers son mari défunt se traduit par le don plus total encore qu'elle consent au bien commun. Dieu sanctionne les préférences de Rébecca pour son fils cadet Jacob et il le choisit comme père du peuple élu. La compassion d'une fille de pharaon et la tendresse d'une mère préparent en Moïse le libérateur et l'organisateur d'Israël. Anne aura pour fils Samuel, juge et prophète, consécuteur de rois. Mikal sauve David, le fondateur de la lignée messianique. La mère des sept martyrs concourt à maintenir la foi d'Israël aux temps maccabéens.

Il peut arriver même que Dieu appelle telle ou telle femme à jouer un rôle de premier plan : c'est une mission transitoire et non normale, inspirée par la grâce et la force divines, alors que les hommes ont perdu la force morale, la foi, l'espérance; alors encore, la femme apparaît comme l'inspiratrice de l'homme, comme une donneuse de vie. Il suffit de rappeler l'œuvre de libération accomplie par Débora, qui sut ranimer le courage défaillant de Baraq et de ses compatriotes, jusqu'à prendre la tête de la résistance (*Jug. 4-5*). Plus tard, un auteur inspiré se plaira à conter comment Esther sauva son peuple à l'époque de Xerxès 1^{er} (486-465); même si ce récit appartient au roman plus qu'à l'histoire, il traduit la conscience qu'avait Israël du rôle social de la femme. Certes, ce rôle peut être néfaste, si la femme, ambitieuse ou orgueilleuse, se cherche elle-même au lieu de se donner : les célèbres figures de Jézabel et de sa fille Athalie le montrent suffisamment.

On demeure persuadé que, même dans le domaine social et politique, la femme peut jouer à l'occasion un rôle primordial. Il est particulièrement remarquable de constater que, dans les derniers siècles de l'ère ancienne, ce rôle social de la femme ne s'exerce plus nécessairement dans le cadre normal du mariage.

C'est ainsi que l'héroïne qui symbolise le mieux la résistance nationale et religieuse des juifs est une veuve, Judith; l'auteur sacré transfigure en elle les dons et les vertus de l'antique Débora; elle est « Judith », « la juive » par excellence; en elle rien d'une austérité affectée ni d'une fade douceur; elle est au contraire, dans sa féminité préservée, d'un merveilleux éclat que le Seigneur se plaît à rehausser; elle décide et agit avec force et fermeté; toute son attitude trouve son principe non dans l'orgueil mais dans la vertu, non dans l'amour de soi mais dans le don d'elle-même au Seigneur. Et elle rend la vie à son peuple. C'est en effet la vertu de la femme qui est la véritable source de vie, chantera l'auteur de la *Sagesse* (3, 13 à 4, 6).

4. *La femme idéale*. — Telle est la vocation de la femme : source de vie, inspiratrice tendre et discrète, même en dehors du cadre familial normal. Elle excelle dans la transmission de la vie morale et spirituelle : la vocation de l'homme et sa béatitude naissent normalement du cœur de la femme. Elle a des trésors cachés de force et de tendresse, une capacité extraordinaire de renoncement, d'effacement, de souffrance; elle y trouve son épanouissement et son propre bonheur, elle se rapproche de la première femme que Dieu donnait pour compagne à l'homme dans l'harmonie d'un monde

sans péché; ou mieux, elle tend vers l'idéal qu'est la nouvelle Ève, Marie, Vierge et Mère.

Il n'est donc pas surprenant que les auteurs sacrés aient personnifié sous les traits de femmes idéales, la Sagesse divine, qui inspire le fidèle, ou le peuple de Dieu qui ne sera parfait qu'en se donnant tout entier à son Seigneur.

Comme une Épouse, Israël est l'objet, de la part de Dieu, d'un amour d'élection qui ne se dément jamais; c'est un amour exigeant, qui sait au besoin châtier pour purifier et ramener l'infidèle. A la suite d'Osée, les prophètes utilisent volontiers ce symbolisme nuptial pour évoquer l'histoire et le mystère du peuple de Dieu, pour annoncer aussi la merveille que réalisera la grâce divine au temps de la nouvelle alliance : « la Femme recherchera son Mari » (*Jér. 31, 21-22*).

C'est également comme une femme idéale que les sages d'Israël aiment personnifier la Sagesse divine, explication suprême du monde et source du vrai bonheur. Elle se donne à ceux qui la recherchent et l'aiment (*Prov. 8, 17; Sag. 6, 12-21*); elle est pour eux source de lumière et de vie (*Prov. 8, 35; 9, 1-6; Sag. 7, 24-30*) : « Elle se répand, à travers les âges, dans les âmes saintes, elle en fait des amis de Dieu et des prophètes » (*Sag. 7, 27*).

5. Le nouveau Testament assume toute ces indications et toutes ces richesses pour les parfaire.

1° La femme est par nature l'égale de l'homme : c'est de la Vierge que le Verbe a pris sa nature humaine complète (*Luc 2*; déjà insinué par *Gal. 4, 4*). Jésus et les apôtres proclament la bonne Nouvelle indifféremment aux hommes et aux femmes; les uns et les autres sont appelés aux mêmes béatitudes (*Mt. 5, 1-12; Luc 6, 20-22*); vraiment, « il n'y a ni juif ni grec, il n'y a ni esclave ni homme libre, ni homme ni femme : vous n'êtes tous qu'un dans le Christ Jésus » (*Gal. 3, 28*). Les différences d'ordre ethnique, social, voire naturel, sont secondaires dans le Christ.

Certes, elles ne disparaissent pas et, pour parvenir à l'union béatifiante, il y a bien des voies, les unes convenant mieux aux hommes qu'aux femmes. C'est ainsi que le sacerdoce et les fonctions hiérarchiques sont réservés aux hommes (*1 Cor. 11, 3-15; 14, 33-36*). Mais il appartient à leurs compagnes de mettre au cœur de l'humanité l'exemple de l'amour attentif et dévoué, le sens des vraies valeurs de vie, la lumière de leurs intuitions.

2° Car la femme demeure la « Vivante ». Sur elle repose le bonheur du foyer et Jésus bénit ces humbles tâches domestiques (*Marc 1, 31* : la belle-mère de Pierre; *Luc 10, 38-42* : Marthe et Marie); il accepte leur assistance matérielle (*Luc 8, 1-3*) et les apôtres agissent de même (*Actes 12, 12-13; 16, 14-15; 1 Cor. 9, 4-8*).

On sait quel respect avait le Seigneur pour sa Mère et, par suite, pour toute mère (*Mt. 15, 22-28; Luc 7, 11-15; 23, 27-31*). C'est que la femme chrétienne donne, plus encore que la vie physique, la vie morale et spirituelle : elle est aux mains de Dieu un instrument de choix pour ouvrir les âmes à l'Esprit d'amour, à la filiation adoptive (*Marc 3, 31-35*). C'est pourquoi, par exemple, saint Paul commémore avec une respectueuse affection la mère et la grand-mère de Timothée (*Act. 16, 1; 2 Tim. 1, 5*). Il insiste à plusieurs reprises sur la mission éducatrice de la femme vis-à-vis des enfants, voire des esclaves (*Éph. 6, 1-9; Col. 3, 20 à 4, 1*). Cette maternité spirituelle plus encore que charnelle est la mission et le salut de la femme (*1 Tim. 2, 15*).

3° Elle est donc toujours l'inspiratrice : épouse, la chrétienne « sanctifie » son mari (*1 Cor. 7, 12-14; 1 Pierre 3, 1-6*); âgée, elle donne à son entourage le ton chrétien (*Tite 2, 3-5*). Le rayonnement de la femme fidèle dépasse les cadres familiaux et enrichit, vivifie, éclaire la communauté : on sait le rôle apostolique tenu par ces femmes de tout rang que signalent les *Actes des Apôtres* ou saint Paul (surtout dans les finales de ses lettres) : Chloé à Corinthe (*1 Cor. 1, 11*), Priscille et son mari Aquilas (*Rom. 16, 3-4*; etc), Marie et Persis (*Rom. 16, 6 et 12*). L'Apôtre en viendra même à ébaucher, vers la fin de sa vie, l'organisation de l'activité féminine au service de l'Église : après Phœbé (*Rom. 16, 1-2*), on devine la présence à Éphèse d'un groupe de diaconesses chargées d'assister pauvres et malades (*1 Tim. 3, 11*) et d'un groupe de veuves également consacrées à la prière et au service de l'Église (*1 Tim. 5, 9-10*).

4° Après les aspirations confuses du dernier siècle de l'ère ancienne, l'enseignement de Jésus (*Mt. 19, 10-12*) et le rayonnement discret de Marie font comprendre que « la femme sans mari, comme la vierge, a souci des affaires du Seigneur; elle cherche à être sainte de corps et d'esprit » (*1 Cor. 7, 34*). Le célibat, la virginité consacrée permettent à la femme d'épanouir toutes ses aspirations maternelles, de devenir au plus haut degré une source de vie spirituelle, de lumière et d'amour pour édifier le corps du Christ (cf *1 Cor. 7*). C'est la voie la plus élevée qui s'attache à la réalité même dont le mariage est le signe (*Mt. 22, 28-30; Éph. 5, 23-32*) et qui réalise déjà l'union d'amour avec le Christ et en lui avec les âmes.

Conclusion. — Les Pères de l'Église ont souvent comparé le rôle de la femme à celui de l'Esprit Saint : il est amour et lumière, source de vie, de salut, de bonheur; son action est d'autant plus puissante qu'elle est intérieure : « Lui-même témoigne à notre esprit que nous sommes enfants de Dieu... il nous fait crier : Père » (*Rom. 8, 15-16*).

C'est bien l'insaisissable mystère de la femme; sa puissance et sa gloire sont tout intérieures; elle est amour qui se donne sans réserve; elle ne peut être heureuse si elle ne s'occupe des autres; c'est pourquoi, vierge, épouse, mère, elle est source de vie physique, morale, spirituelle; saisissant intuitivement les vraies valeurs, elle peut être source de lumière et inspirer l'homme; à l'imitation de Marie, elle doit être porte du ciel.

Marie, la nouvelle Ève, est en effet la Femme idéale et la figure de l'Église, Épouse et Vierge (cf *Éph. 5, 23-32; Apoc. 12*). On perçoit en elle toutes les composantes de la féminité : intérieure, elle manifeste la présence de l'Esprit; oublieuse d'elle-même, elle est simplement présente à Dieu, au Christ, aux hommes; elle sait écouter (« Elle conservait avec soin tous ces souvenirs et les méditait en son cœur », *Luc 2, 19*), mais aussi éveiller l'attention, celle de Jésus, par exemple, lors des noces de Cana. Elle est tout accueil, — en elle le Verbe s'est fait chair —, aussi bien que pure offrande, — au pied de la croix.

Toujours elle est en état de relativité; mais, par grâce divine, ces multiples contrastes atteignent en elle à l'harmonie parfaite : « Vous êtes toute belle, point de souillure en vous » (*Cant. 4, 7*).

M. von Faulhaber, *Charakterbilder der biblischen Frauenwelt*, Paderborn, 1912; 7^e éd., 1938; trad. italienne, *Donne della Bibbia*, 1952. — H. Leclercq, art. *Femme*, *DAFL*, t. 5,

1922, col. 1300-1353. — A. Oepke, art. *Γυνή*, dans Kittel, t. 1, 1933, p. 776-790. — P. Ketter, *Christus und die Frauen*, t. 1 *Die Frauen in den Evangelien*, Stuttgart, 1935 (5^e éd., 1950); t. 2 *Die Frauen der Urkirche*, 1949. — B. Lavaud, *La femme dans le plan divin*, dans *La femme et sa mission*, coll. Présences, Paris, 1941, p. 165-252. — A.-M. Henry, *Le mystère de l'homme et de la femme*, VS, t. 80, 1949, p. 463-490. — J. Daniélou, *La typologie de la femme dans l'ancien Testament*, *ibidem*, p. 491-510. — F.-J. Leenhardt, *La place de la femme dans l'Église d'après le nouveau Testament*, dans *Études théologiques et religieuses*, t. 23, 1948, p. 3-50; F.-J. Leenhardt et F. Blanke, *Die Stellung der Frau im Neuen Testament und in der alten Kirche*, Zurich, 1949; ces auteurs appellent des réserves. — J.-J. von Allmen, *Maris et femmes d'après saint Paul*, Neuchâtel, 1951. — Ch. von Kirschbaum, *Découverte de la femme. Les bases bibliques et théologiques d'une éthique réformée de la femme*, trad. F. Ryser, Genève, 1951. — J. Leipoldt, *Die Frau in der antiken Welt und im Urchristentum*, 2^e éd., Leipzig, 1955. — H. Rondet, *Éléments pour une théologie de la femme*, NRT, t. 79, 1957, p. 915-940. — Art. *Frau*, dans *Die Religion in Geschichte und Gegenwart*, t. 2, 3^e éd., Tubingue, 1958, col. 1065-1086. — A.-M. Henry, *Pour une théologie de la féminité*, dans *Lumière et vie* 43, 1959, p. 100-128. — J. Daniélou, *Le ministère des femmes dans l'Église ancienne*, dans *La Maison-Dieu* 61, 1960, p. 70-96. — J. Michl et J. Mörsdorf, art. *Frau*, LTK, t. 4, 1960, col. 295-299. — E. Kähler, *Die Frau in den paulinischen Briefen unter besonderer Berücksichtigung des Begriffes der Unterordnung*, Zurich, 1960. — L. Ligier, *Péché d'Adam et péché du monde*, coll. Théologie 43 et 48, surtout t. 1, Paris, 1961, p. 211-245. — X. Léon-Dufour, *Femme*, dans *Vocabulaire de théologie biblique*, Paris, 1962, col. 355-359.

Robert TAMISIER.

II. LA VOCATION CHRÉTIENNE DE LA FEMME

Ce titre pose une question préalable. Peut-on parler de la vie chrétienne de la femme comme d'une réalité distincte? Si l'on pense que la différence des sexes, incontestable au plan physiologique et au niveau de l'instinct, s'atténue jusqu'à disparaître lorsqu'on monte vers les formes supérieures de l'activité humaine (culture, art, vie religieuse), cette étude n'a pas d'objet. Si l'on estime au contraire que la différenciation subsiste jusque dans l'exercice des facultés les plus hautes, on pourra légitimement parler de vie spirituelle de la femme; et les conséquences de cette option seront importantes en pédagogie, en pastorale, en direction spirituelle.

Nous considérerons comme accordé au départ ce que cet article tendra à démontrer : l'influence de l'élément féminin s'étend au domaine de la vie intérieure. Porteuse de richesses originales, particulièrement vulnérable à des tentations qui lui sont propres, plus sensible que l'homme à quelques-unes des plus hautes valeurs religieuses, la femme est appelée à révéler certains aspects de Dieu et certains aspects de l'être créé.

Entre la vocation commune à toute créature raisonnable et la vocation personnelle strictement incommunicable, nous admettons donc une *vocation spécifique de la femme*. Cette vocation est conditionnée par la nature féminine, révélée par le rôle de la femme dans l'histoire du salut, confirmée par sa mission dans la société et dans l'Église, dominée par la figure de Marie, la Vierge-Mère.

Cependant, cette spécification comporte des limites. Toute la tradition chrétienne affirme la complémentarité de l'homme et de la femme, distincts mais inséparables : « Dans le Seigneur, la femme ne va pas sans l'homme, ni l'homme sans la femme : car si la femme a été tirée de l'homme, l'homme à son tour vient de la femme,

et tout vient de Dieu » (1 Cor. 11, 12). La vocation de l'homme et celle de la femme s'inscrivent à l'intérieur d'une vocation unique qui est la restauration en la créature raisonnable de l'image du Dieu créateur. La femme est l'image de l'homme, mais elle n'est pas seulement son image, elle est aussi, immédiatement, l'image de Dieu.

La relative opposition des sexes est donc dominée par leur prédestination à l'unité : « Pour les baptisés dans le Christ Jésus... il n'y a plus ni homme ni femme; car vous ne faites qu'un dans le Christ Jésus » (Gal. 3, 28). Au terme, elle se métamorphose : « les fils de la résurrection ne prennent ni femme ni mari., car ils sont pareils aux anges des cieux » (Luc 20, 35).

Nous étudierons successivement : 1) Les *conditionnements naturels* de la vie spirituelle de la femme, 2) sa *vocation* propre selon le plan de Dieu, 3) sa *mission* dans la société et dans l'Église, 4) nous terminerons par quelques indications relatives à la *direction spirituelle*.

1. Conditionnements naturels. — L'anthropologie est une science trop récente pour que tous ses résultats puissent être acceptés sans réserve, mais un certain nombre de conclusions, assez fortement établies, permettent de tracer une première esquisse du mode d'exister de la femme dans notre société occidentale.

Le tempérament féminin est caractérisé par un *mode d'expansion vitale* qui lui est propre : tandis que l'homme se développe par un effort spécialisé, en accroissant certaines de ses forces jusqu'au maximum de leur puissance, la femme s'accomplit par un déploiement harmonieux de toutes les siennes, aboutissant à un équilibre heureux, ennemi de la démesure et facteur de stabilité. Chez l'un, s'affirme davantage une dynamique d'expansion, de conquête, d'audacieux projet; chez l'autre, un mouvement d'adaptation, d'intériorité, de recueillement.

Destinée à enfanter et à protéger la vie, la femme a, plus que l'homme, le sens de la *continuité biologique*, le besoin de la permanence. Elle souffre plus que l'homme de son déséquilibre psychique et de toutes les situations qui détériorent les rapports humains : guerre, révolution, anonymat du travail standardisé, etc. Son mode d'existence est celui du « souci » : sa fonction est de conserver la forme humaine, d'en prendre soin, d'y accomplir les valeurs cachées.

Moins objective mais plus intuitive que l'homme, sa faculté de *sympathie*, au sens étymologique du terme, lui permet de coïncider intérieurement avec les autres êtres, de faire siens leurs intentions, leurs buts et leurs méthodes de travail. Elle semble plus capable que l'homme d'éprouver une joie respectueuse devant les créatures et de les aider par un service désintéressé à atteindre leur développement. Tandis que l'éthique de l'*homo faber* est dominée par les impératifs du devoir et de l'obéissance, l'éthique de la femme fait plutôt appel aux valeurs d'amour et de sacrifice.

Résistante et cependant vulnérable, physiquement et affectivement, habituée à souvent souffrir et, par là, plus consciente de sa faiblesse, elle éprouve plus intensément, pour elle et les siens, le besoin de *sécurité*. Non moins intelligente que l'homme, mais moins sûre d'elle-même, elle est soucieuse d'une approbation extérieure qui l'assure de sa valeur. Ainsi possède-t-elle à l'égard du sacré le sentiment inné de sa dépendance, au point de paraître (la conclusion est peut-être hâtive,

car cette attitude est ambiguë) plus religieuse que l'homme. Du moins, si l'amour est « le sentiment qui sait ne pouvoir conquérir son objet que si cet objet lui est donné » (Guardini), la nature aimante de la femme semble la prédisposer à l'accueil respectueux de la grâce.

Sinon plus émotive que l'homme (les enquêtes récentes contestent cette affirmation si souvent répétée), mais à coup sûr « assumant sa nature dans l'affectivité » (cf F.J.J. Buytendijk, *La femme, ses modes d'être, de paraître, d'exister*, Paris, 1954, p. 201), elle s'accomplit en enveloppant de sa tendresse les êtres faibles ou fragiles qui ont besoin de secours et de la douceur d'une présence. Le sentiment maternel porte la femme à demeurer tendrement attentive auprès des êtres qu'elle possède, près de ceux qui sont avec elle (*ibidem*, p. 369). Attitude de *coexistence* et de *communion*, qui s'étend bien au-delà du cercle de la famille. C'est « en tant que mère que la femme a été tacitement instituée légataire de cet immense et imprescriptible héritage de misère et de fatigue qui accable l'humanité » (Gertrude von le Fort, *La femme éternelle*, 5^e éd., Paris, 1955, p. 119).

Enfin, c'est chez la femme que se manifeste au maximum la *tendance oblatrice de l'amour*, qui lui permet de consentir, de subir, de souffrir avec une puissance inégalée. Sans doute des déviations sont possibles. Des psychologues, comme Hélène Deutsch, ont insisté sur les méfaits du masochisme féminin. L'acceptation du rôle de victime peut être chez la femme angoissée une façon de se rassurer sur l'existence de son amour ou de compenser par un processus d'auto-punition un sentiment de culpabilité diffus. Mais il faut reconnaître comme une authentique richesse la perception féminine du « lien indissoluble qui unit l'amour, le sacrifice et la souffrance » (Buytendijk, p. 375). C'est chez la femme que s'exprime le plus parfaitement la puissance d'offrande de la créature. « Là où la femme est le plus profondément elle-même, elle n'est pas elle-même, car elle s'est donnée » (G. von le Fort). Et Alain a raison de dire : « L'amour maternel est le modèle de tous les amours » (*Les idées et les âges*, 7^e éd., t. 2, Paris, 1928, p. 11).

Bien entendu, la virilité et la féminité ne se présentent jamais à l'état pur. Un homme chez qui toute féminité serait absente, une femme dépourvue de toute qualité virile seraient des monstres. L'élément masculin et l'élément féminin se compénètrent en chacun des membres de la famille humaine, mais la prédominance de l'un ou de l'autre, fondée sur la diversité des sexes, est une donnée de fait qu'aucune théorie ne peut abolir.

Les traits que nous venons de souligner ne suffisent pas à tracer un programme de vie spirituelle, du moins font-ils apparaître quelques-unes des ressources de la nature féminine, en même temps que ses limites. C'est à la révélation chrétienne qu'il faut demander de nous faire connaître le dessein de Dieu sur la femme, sa vocation spécifique, au risque de reprendre, autrement, ce qui a été dit aux col. 132-138.

2. La vocation de la femme dans le plan de Dieu. — 1^o *Avant la chute.* — Les premiers chapitres de la *Genèse* contiennent sous une forme imagée une première ébauche de l'intention de Dieu sur la famille humaine. Notre-Seigneur s'y réfère explicitement quand il promulgue la charte du mariage chrétien, plus exigeante que la loi mosaïque : « Il n'en a pas été ainsi au commencement » (*Mt.* 19, 8), et l'abondante litté-

rature patristique et spirituelle qui a fleuri autour de ces textes a fixé en termes décisifs la double vocation de l'homme et de la femme.

Le premier récit de la création, de composition plus tardive que le second chapitre, affirme d'abord la vocation commune de l'homme et de la femme, créés tous deux à l'image de Dieu. Les maîtres spirituels, après saint Augustin et saint Thomas, ont souligné la situation privilégiée de la nature humaine par rapport aux autres créatures : celles-ci sont des reflets, des vestiges de Dieu. L'homme seul est son image, appelé à reproduire librement la sainteté de Dieu, à entrer, en vertu d'une élection gratuite, dans l'intimité de Dieu. A l'intérieur de cette vocation commune, l'homme et la femme sont solidaires, sans que soit marquée dans le texte sacré la nuance de subordination de la femme que mettra en lumière le second récit. Du moins, est fortement affirmée la complémentarité des deux moitiés du genre humain. Différents l'un de l'autre, ils forment à eux deux une unité. Nul ne peut poursuivre seul sa vocation. Ils s'achèveront l'un par l'autre, en se donnant l'un à l'autre. Et cette mutuelle dépendance est l'image de la dépendance foncière de la créature par rapport à Dieu.

Le second récit met en lumière la spécificité des vocations de l'homme et de la femme. Celle-ci ressort de la création successive d'Adam et d'Ève aussi bien que du mode divers de leur création.

Adam est créé d'abord, constitué maître du jardin, nommant les animaux, c'est-à-dire, selon la conception antique, marquant sa supériorité sur eux. Mais sa domination ne lui fournit aucune possibilité d'échange, de dialogue. Il domine, mais ne peut ni se donner, ni recevoir de secours. Il est seul, car il ne reconnaît aucun être semblable à lui. Ève est créée pour le délivrer de sa solitude. Ainsi la femme paraît-elle sur la scène de ce monde en réponse à l'appel d'Adam, destinée à combler son attente. Elle est un être de dialogue, compagne avant d'être mère, mais compagne destinée à être mère. Adam reconnaît en elle sa partenaire unique et nécessaire. Elle est faite pour plaire à Adam, et pour perpétuer la race d'Adam.

Le mode de la création précise ces données. Adam est formé directement de la poussière du sol, Ève est tirée du corps d'Adam. L'homme est plus terrien, plus cosmique, plus directement voué à l'organisation du cosmos, spontanément « homo faber » ; il est du côté de la matière inerte. La femme est du côté de la vie, elle excelle dans toutes les tâches où elle prend soin du vivant. Ainsi l'homme est-il surtout responsable de ses œuvres extérieures, c'est dans l'exercice de sa profession, dans ses activités publiques, qu'il donne toute sa mesure, en étant le pourvoyeur des siens. La femme est surtout responsable de la qualité de l'amour qu'elle donne et qu'elle inspire. Elle régnera sur le cœur d'Adam, mais il dépend d'elle de régner en faisant appel au moins bon ou au meilleur de son être. Compagne et inspiratrice, son influence discrète et presque invisible est décisive sur la destinée de l'homme. Son offrande éveille des valeurs cachées ; par l'accueil qu'elle provoque, elle révèle l'homme à lui-même.

Ève transmettra la vie. Son offrande est liée à l'avenir de la race, elle portera l'espoir de l'homme. L'union conjugale fait apparaître de la façon la plus nette la subordination de la femme, que saint Paul rappellera avec insistance, en même temps que sa mystérieuse dignité. C'est après avoir connu sa femme qu'Adam lui

donnera son nom : Ève, c'est-à-dire la mère des vivants (*Gen. 3, 20*). La vierge découvre à l'homme la valeur de la personne, l'épouse le délivre de la solitude, la mère transforme l'instant éphémère d'une rencontre en promesse d'éternité. De quelque façon qu'elle se donne, la femme apporte en dot à l'homme « la moitié d'un monde » (G. von le Fort, p. 60).

Ainsi Adam et Ève, avant la chute, quand l'ouvrage des six jours était entièrement bon aux yeux du Créateur, ne sont pas seulement les ancêtres de l'espèce humaine, ils en sont aussi les archétypes, figures idéales vers lesquelles se tournent les hommes et les femmes de tous les temps pour y déchiffrer l'intention de Dieu sur leurs vies.

L'Écriture nous offre une autre voie pour approcher le mystère de la femme; c'est l'usage qu'elle fait des symboles féminins pour évoquer les réalités indicibles de l'intimité divine et du royaume des cieux.

L'élection d'Israël, l'alliance dont le peuple élu reçoit le privilège, est présentée comme l'union de l'époux et de l'épouse. Dieu s'est fiancé Israël qu'il poursuit inlassablement de son amour. Jaloux de sa fidélité, il lui reproche de se prostituer aux idoles et le retour à l'innocence revêt l'aspect des épousailles : « Voici que moi, la séduisant, je la conduirai au désert, et je lui parlerai au cœur... En ce jour-là, oracle de Yahvé, tu m'appelleras : « Mon Mari »... Je te fiancerai à moi pour toujours, je te fiancerai à moi dans la justice et le droit, dans l'amour et la miséricorde; je te fiancerai à moi dans la fidélité et tu connaîtras Yahvé » (*Osée 2, 16-22*).

Les prophètes comparent la tendresse de Dieu à la tendresse des parents pour leurs tout petits : « J'ai été pour eux comme qui soulève un nourrisson contre ses joues, me penchant vers lui pour le faire manger » (*Osée 11,4*). « Je vais répandre sur Jérusalem la paix comme un fleuve... Vous serez allaités, portés sur le sein, caressés sur les genoux. Comme un homme que sa mère console, ainsi je vous consolerais » (*Is. 66, 12-13*). Le psalmiste décrit le repos de l'âme en Dieu semblable à l'abandon de l'enfant bercé par les bras maternels : « Comme un enfant sevré sur le sein de sa mère, ainsi mon âme est en toi » (*Ps. 131, 2*). Le *Cantique des cantiques* fournira à saint Bernard et à toute une littérature spirituelle les plus audacieuses formules pour désigner l'union mystique : « Je suis à mon bien-aimé et mon bien-aimé est à moi » (*Cant. 6, 3*).

Le Christ reprend ces images; il évoque l'instinct maternel comme symbole de sa tendresse envers son peuple : « Jérusalem, Jérusalem..., combien de fois ai-je voulu rassembler tes enfants comme la poule rassemble ses poussins sous ses ailes! » (*Mt. 23, 37*). Il fait allusion aux mystérieuses accordailles qui l'unissent à la nature humaine : « Les compagnons de l'Époux peuvent-ils mener le deuil, tant que l'Époux est avec eux? » (*Mt. 9, 15*). Le royaume des cieux est semblable au festin de noces, à la salle du banquet où sont admises les vierges sages; saint Paul compare le mariage chrétien à l'union du Christ et de l'Église, et saint Jean contemple à la lumière du dernier jour la « Jérusalem nouvelle descendant du ciel..., belle comme une jeune mariée parée pour son époux » (*Apoc. 21, 2*).

Des générations de chrétiennes méditeront ces textes, y découvrant la sainteté d'une vocation qui permet à une créature, en s'accomplissant selon l'intention créatrice, de fournir au Dieu Charité quelques-uns des plus purs symboles par lesquels il se révèle.

Dans l'innocence originelle ou l'innocence retrouvée,

la femme est le miroir de Dieu avant d'être le miroir de l'homme; ce que Léon Bloy exprime dans une formule souvent citée : « Plus une femme est sainte, plus elle est femme ».

2° *La blessure causée par le péché.* — Le péché bouleverse l'harmonie du plan primitif, et d'abord la communion heureuse qui unissait l'homme et la femme dans le jardin d'Éden. La conséquence immédiate de leur faute est la perte de la transparence réciproque qui les faisait se reconnaître voués l'un à l'autre comme le double reflet d'une image unique, « l'icône » du Dieu créateur. Au moment où leurs destins se séparent, ils deviennent occasion de trouble l'un pour l'autre. Ils connaissent qu'ils sont nus. Les voici, non plus une aide, mais un danger l'un pour l'autre, objet de tentation devant laquelle ils se sentent obscurément complices.

Dieu qui jusque là s'est adressé conjointement à l'homme et à la femme s'adresse séparément à chacun d'eux. Il les appelle l'un après l'autre et c'est séparément qu'ils répondent, Adam rejetant sur Ève la responsabilité de sa faute, Ève accusant le serpent tentateur. « L'inimitié » détruit l'unité d'un univers heureux où toutes les créatures étaient des alliés.

Le châtement divin consacre la déchéance des premiers pécheurs en laissant se développer la rupture initiale (*Gen. 3, 16-19*). L'homme et la femme sont frappés dans la partie d'eux-mêmes la plus précieuse et la plus vulnérable. L'homme a été fait pour régner sur la terre, pour y marquer son empreinte, en tirer sa subsistance et devenir le pourvoyeur des siens. Or, la terre se rebelle contre l'homme pécheur. Le travail qui devait s'accomplir dans la joie, non seulement devient pénible, mais sa valeur même se révèle ambiguë. L'homme n'humanise la nature indocile que par un effort prométhéen dans lequel souvent son humanité se dégrade. Le travail devient à la fois une nécessité, un enrichissement, une pénitence et un danger.

La femme est frappée dans sa double nature de mère et d'épouse. La maternité qui devait l'accomplir lui devient pesante et redoutable. Elle la désire et la craint à la fois. La sourde culpabilité qu'elle ressent à se dérober à l'appel de la vie pousse au désespoir la stérile ou la célibataire qui n'a pas réussi à fonder un foyer; cependant que les tâches écrasantes de la fécondité apparaissent à la mère comme un obstacle à son épanouissement personnel. Non moins que dans son instinct maternel, elle est blessée dans sa tendresse. Elle va vers l'homme comme une compagne, pour que sa valeur soit reconnue, et elle rencontre un maître qui la domine et qui l'exploite.

A partir de la faute originelle s'amorce une chaîne de conséquences par quoi se manifeste la prolifération maléfique du péché. Devant la nature rebelle, l'homme craint de manquer de ce qui lui apparaît nécessaire, il déchaîne sa volonté de puissance, il se durcit, devient cupide, de cette cupidité dont saint Jacques (1, 14-15) affirme qu'elle est la mère de tous les vices. Ainsi surgit la source empoisonnée de cette lutte pour la vie, où l'homme est un loup pour l'homme, la racine des innombrables injustices sociales sans cesse renaissantes dans un monde pécheur.

La femme d'épouse est devenue esclave. Elle en souffre et s'y complait. Faite pour le repos heureux avec celui qu'elle aime, elle s'offre désormais comme un butin ou une proie; elle désire être prise. Mais pour posséder à son tour et protéger sa faiblesse, elle devient

complice des aspirations les plus basses de l'homme. Elle se fait séductrice, se pare d'attraits mensongers. Elle le flatte et se prosterne aux pieds de celui qui la tyrannise. Elle devient le symbole de la foule asservie : « Les chefs des nations, les tyrans se font appeler bien-faiteurs » (*Luc 22, 25*).

Il convient de rappeler à nouveau que l'élément masculin et le féminin se compénètrent en chacun de nous. Une femme peut assurément adopter une attitude virile, s'exténuer de travail, se perdre dans ce que les psychologues contemporains appellent « le souci inauthentique », cherchant dans la multiplicité des actes de service un alibi à sa tendresse. Un homme peut devenir de même l'esclave de sa maîtresse. Il reste que les ravages du péché affectent plus directement le monde intérieur de la femme, viciant sa faculté d'offrande. En elle, le péché apparaît dans sa malice essentielle : le refus de l'amour véritable.

Si certains textes liturgiques et sapientiels d'Israël ont mis cruellement en lumière l'infériorité de la femme dans sa condition historique (*Lév. 12, 1-5; Eccl. 7, 28*), si la littérature patristique et surtout monastique a vu parfois en la femme déchu le piège de Satan, la tentatrice, l'anti-féminisme n'appartient pas authentiquement à la tradition catholique. La dévotion à la Vierge Marie lui apporte le plus éclatant démenti. Même pécheresse, la femme demeure la détentrice privilégiée de la promesse : « elle t'écrasera la tête » (*Gen. 3, 15*). Blessée, mais non radicalement corrompue, elle porte encore l'espoir du monde : Rahab et Bethsabée figurent dans la généalogie du Messie.

Pour connaître la pensée de l'Église sur la femme, il faut se reporter aux textes liturgiques, par exemple à ceux de la bénédiction nuptiale ou de la consécration des vierges, qui sont très anciens. Ces prières font allusion à la tentation du jardin, à la défaillance d'Ève; elles entourent la femme, créature plus vive et plus fragile, d'une sollicitude particulière, pleine de respect et de tendresse. La femme est l'être précieux et faible que le démon a séduit, celle qui a été trompée et dont la faute n'a pas lassé la fidélité de Dieu : « O Dieu, par qui la femme est unie à l'homme et de qui cette association, principe de l'ordre humain, reçoit la seule bénédiction que n'ont abolie ni le châtement du péché originel, ni la condamnation du déluge, regardez avec bienveillance votre servante... elle demande le soutien de votre protection. Que la loi de sa vie soit l'amour et la paix » (Messe de mariage).

3° *Le salut de la femme.* — Annoncé aux premières pages de la Bible : « Je mettrai une inimitié entre toi et la femme, entre ton lignage et le sien; il t'écrasera la tête et tu l'atteindras au talon » (*Gen. 3, 15*), le salut est demeuré une promesse obscure, contaminée par bien des ambitions terrestres, purifiée et précisée par les prophètes et qui a nourri pendant des siècles l'espérance du Peuple de Dieu. La maternité en Israël est ennoblie par la promesse du Messie. Mais le mystère de l'incarnation ne comble pas seulement les vœux de l'humanité déchu, elle est une nouveauté radicale. « Omnem novitatem attulit (Dominus) semetipsum afferens » (S. Irénée, *Adversus haereses* IV, 34, 1, PG 7, 1083c). Le salut chrétien n'est pas le simple retour au paradis perdu, il est l'accueil d'une initiative divine dépassant l'attente de l'homme. L'Image éternelle du Dieu invisible se fait chair et vient habiter parmi nous. Dans le Christ, Dieu se réconcilie le monde. Toutes les divisions

sont abolies : « Il n'y a plus ni juif ni grec, ni esclave ni homme libre, il n'y a plus ni homme ni femme, car vous ne faites qu'un dans le Christ Jésus » (*Gal. 3, 28*).

Comme il n'y a qu'un Sauveur, il n'y a, à proprement parler, qu'un salut : l'incorporation au Christ, la participation à sa mort et à sa résurrection. Mais à l'intérieur de cet acte unique, les singularités des créatures subsistent : la grâce guérit et surélève la nature, elle ne la supprime pas. C'est en ce sens secondaire mais réel que l'on peut distinguer le salut de l'homme et celui de la femme.

Sans doute, le thème traditionnel du nouvel Adam et de la nouvelle Ève doit-il être développé de telle sorte qu'il respecte la distance infinie qui sépare le Créateur de la créature. Mais il projette la plus vive lumière sur la double vocation de l'homme et de la femme. Certes, le Christ n'est pas seulement un homme parmi les autres hommes, il est le lien de la famille humaine; toute l'humanité est en lui. Mais l'économie de la kénose lui a fait accepter pendant sa vie mortelle les limitations de notre condition terrestre. Il vit, souffre, triomphe selon la nature de l'homme. « Comme un héros qui fournit sa carrière » (*Ps. 19, 6*), il vient en ce monde pour accomplir le programme que les Écritures ont tracé. Et pour récompense de son sacrifice, il reçoit en partage la gérance totale du monde. « Quand toutes choses lui auront été soumises, alors le Fils lui-même se soumettra à celui qui lui a tout soumis, afin que Dieu soit tout en tous » (*1 Cor. 15, 28*).

A ses côtés, Marie est une pure créature, rachetée comme nous, elle est « de notre bord », totalement dépendante du Christ, associée plus que toute autre créature au mystère du salut. Elle y coopère selon sa nature de femme, épanouie en une vocation unique dans l'histoire : Marie, la Vierge-Mère est l'archétype véritable de la femme dont Ève n'était que la figure. Elle est la créature pleinement consentante, adhérent dans l'obscurité de la foi au dessein de Dieu. Heureuse d'avoir plu à Dieu, « d'avoir trouvé grâce devant lui », elle est le miroir limpide renvoyant toute la gloire. Contemplative, elle garde la parole divine dans son cœur; inspiratrice, elle formule le conseil qui résume le programme de toute sainteté : « Faites tout ce qu'il vous dira » (*Jean 2, 5*).

En dépit de sa pureté parfaite, elle a connu les souffrances qui seront nécessaires aux femmes de sa race. Elle souffre dans la partie d'elle-même la plus exquise et la plus douloureuse : le domaine de sa tendresse. Il n'y a pas eu de supplice corporel de Marie au calvaire, mais si la plus grande douleur d'une femme est de voir souffrir celui qu'elle aime, Marie est la reine des martyrs. Au pied de la croix, elle est totalement déposée de son fils. Elle doit consentir le cruel échange : accepter à la place de son fils bien-aimé le disciple Jean qui représente l'humanité pécheresse : la famille des bourreaux en place de son fils Jésus. Elle est la plus désappropriée des mères. L'agapè trinitaire consume entièrement son cœur. Sa vie s'achève dans le silence. Elle demeure au sein de l'Église primitive, présence silencieuse et comme voilée, modèle de « l'action immobile », absorbée dans cette seule et lumineuse fonction « d'attirer et de recevoir et de laisser passer Dieu » (P. Teilhard de Chardin, *Genèse d'une pensée*, Paris, 1964, p. 191). Saint Jean ne retiendra de sa vie glorieuse que le privilège d'une transparence parfaite : « la femme revêtue de soleil » (*Apoc. 12, 1*).

Comme la lumière blanche se décompose en la multiplicité des couleurs, ainsi la charité trinitaire se réfracte dans la multiplicité des vertus. C'est pourquoi, en la vie nouvelle des ressuscités dans le Christ, nous pourrions distinguer les charismes de l'homme et de la femme qui se manifestent au sein de la société et de l'Église.

3. La femme dans la société et dans l'Église.

— 1° L'étude du rôle de la femme dans la société n'intéresse notre sujet que dans la mesure où elle nous permet de connaître de façon objective les valeurs proprement féminines. Cette étude est difficile, parce que notre société d'Occident a été, dans une large mesure, pensée et régie par des hommes et que ceux-ci ont décrété la mission de la femme selon l'image qu'ils s'en formaient plutôt qu'en tenant compte de ses aspirations et de ses ressources authentiques.

De fait, les projets les plus ambitieux des humanismes modernes ont méconnu radicalement l'apport de l'élément féminin à la société et à la culture. Fr. Nietzsche voit dans la femme un être précieux, charmant et redoutable, partenaire de la fantaisie du mâle : « L'homme véritable veut deux choses : le danger et le jeu. C'est pourquoi, il veut la femme, le jouet le plus dangereux. L'homme doit être élevé pour la guerre, et la femme pour le délabement du guerrier » (*Ainsi parlait Zarathoustra*, Paris, 1901, p. 91). A l'opposé, le marxisme prétend bien libérer la femme de son esclavage ancestral, mais il conçoit cette libération comme une accession au monde viril : il fait d'elle le compagnon de combat, le camarade de travail, mobilisé aux côtés de l'homme sur le front de la production. Ici et là, le mode d'exister de la femme est conçu par rapport à l'homme, mesure unique de la valeur humaine.

Ce n'est pas en raison d'une rencontre fortuite que ces deux humanismes associent l'athéisme et la méconnaissance du rôle de la femme. Leur démesure met en lumière une leçon que l'on pourrait tirer de toute autre période de l'histoire : une civilisation exclusivement virile devient fatalement inhumaine et impie. L'accession récente de la femme aux études supérieures, aux activités professionnelles et politiques donne à la société contemporaine des possibilités relativement nouvelles. Cette société deviendra plus humaine dans la mesure où elle permettra à la femme d'y épanouir l'originalité de ses dons.

Car la femme n'est pas seulement destinée à perpétuer la vie, elle est aussi la gardienne des valeurs qui lui permettent de s'épanouir. Tandis que le mode d'exister masculin crée le monde du travail, du rendement, de la productivité, le mode de la femme est celui de la sollicitude : sa vocation est de prendre soin de ceux qu'elle aime. Ce qui est inerte, « la chose », l'intéresse moins que ce qui est vivant. Par son sens du concret, son souci de ce qui souffre, de ce qui est faible ou menacé, elle apporte au projet masculin un correctif nécessaire.

La femme *personnalise* la civilisation que l'homme est porté à rationaliser de façon trop durement objective. Si la culture ne consiste pas seulement à multiplier les objets de connaissance, à résoudre des problèmes, à fabriquer des systèmes, mais à *enfanter des valeurs*, le rôle de la femme est indispensable dans la cité des hommes. Elle exerce à l'égard de la civilisation le rôle qu'elle exerce auprès de l'enfant. Elle la protège et la défend. Elle assure non seulement la continuité de la race, mais la conservation de l'héritage culturel.

La femme dans la société agit moins visiblement

que l'homme; elle ne gouverne pas, elle inspire et rayonne par une influence discrète et habituellement voilée. Elle n'apparaît au premier plan de la scène publique, comme Jeanne d'Arc ou Catherine de Sienne, que dans les situations désespérées et pour ainsi dire en dernier recours. Mais, dans les circonstances exceptionnelles aussi bien que dans le cours banal de l'histoire, son intervention ne s'impose pas par la force, elle sollicite l'acceptation de l'homme; sa valeur doit être reconnue, volontairement accueillie. En ce sens, il est vrai de dire qu'une civilisation peut être jugée par le respect qu'elle apporte au rôle de la femme.

2° C'est à l'histoire de l'Église que nous sommes en droit de demander qu'elle nous manifeste dans sa pureté la mission spirituelle de la femme. Sans doute, la persistance des préjugés masculins, legs tenace des civilisations païennes, n'y est-elle pas absente, mais elle est tempérée par l'action de la grâce et le respect de l'intention divine qui associe Ève au destin d'Adam. Peu d'études systématiques ont été entreprises sur ce sujet. Il faut nous contenter de quelques remarques.

Nous ne reviendrons pas sur la place que tiennent les saintes femmes dans la vie historique du Christ et des apôtres (*supra*, col. 137). Sans doute, le ministère de la Parole, le sacerdoce, l'autorité pastorale sont réservés aux douze et à leurs successeurs. Mais, dès l'origine, les femmes ont eu une part à la diffusion de la bonne Nouvelle. Surtout la promotion de la femme dans l'Église primitive lui vient des dons de l'Esprit et spécialement de sa constance au temps de la persécution. Dieu, sans acception de personne, appelle les chrétiennes à l'honneur du martyre. La liturgie romaine compose de leurs noms une longue litanie récitée au canon de la messe : Félicité et Perpétue, Lucie, Agnès, Cécile, Anastasie; et l'oraison du commun des vierges martyres reflète l'émerveillement de la communauté ecclésiale devant l'intrépidité de leur témoignage : « Seigneur, qui parmi tant de miracles, œuvres de votre toute-puissance, avez donné à la fragilité d'une jeune fille la force de résister aux tourments du martyre... ».

Tout au long de l'histoire de l'Église, la femme est essentiellement au foyer l'éducatrice de la foi, non seulement de ses enfants, mais souvent aussi de son mari. A l'origine des plus célèbres conversions ou des réussites éclatantes de sainteté, la piété populaire vénère spontanément l'influence d'une mère ou d'une épouse : Monique, Clotilde, Blanche de Castille, Elisabeth de Hongrie, etc.

Moins sensible que l'homme aux objections rationnelles, s'adaptant avec plus de souplesse aux modifications des conditions de vie, elle assure pendant les périodes de transformations sociales ou de révolution la permanence de la tradition. Aux moments de crises religieuses, quand les communautés chrétiennes s'ameublissent sous l'effet de facteurs idéologiques ou sociaux hostiles, il reste presque toujours un certain nombre de femmes « pratiquantes », petit troupeau humilié, alliant parfois la routine à la fidélité, en apparence misérable, qui cependant assure la pérennité de la foi et en prépare souvent le réveil.

Cependant, la grande nouveauté apportée par l'Église au statut de la femme a été de susciter et de reconnaître la mission irremplaçable de la *vierge consacrée*. Jouant dès ici-bas la parabole du royaume des cieux, celle-ci apparaît, dès les premiers siècles jusqu'à nos

jours, comme un témoin nécessaire à la plénitude du témoignage chrétien.

Tertullien la salue sous le nom d'épouse du Christ. Athanase, Basile le Grand, Grégoire de Nysse, Jean Chrysostome, Ambroise, Augustin, etc, composent des traités de la virginité. Le sacramentaire léonien, au 4^e siècle, résume en quelques formules décisives la théologie de la virginité : « L'honneur des noces n'a été atteint par aucune interdiction, et sur les saintes épousailles demeure la bénédiction initiale; mais il est des âmes plus hautes qui dans l'union de l'homme et de la femme dédaignent la réalité charnelle, pour désirer le mystère qu'elle représentent, et refusent d'imiter ce qui se fait dans les noces, pour aimer ce qui est signifié par elles » (Préface de la consécration des vierges).

Dans la vie religieuse, la diversité des charismes subsiste tandis que s'estompe l'inégalité de l'homme et de la femme. A côté des grandes institutions contemplatives, charitables ou apostoliques, qui sont dues généralement à l'initiative de l'homme, surgit presque toujours dans l'histoire de l'Église une réplique féminine plus achevée, plus observante, plus accomplie.

L'idéal bénédictin ou franciscain a probablement été réalisé avec plus de perfection par sainte Scholastique ou sainte Claire que par les compagnons ou les disciples des fondateurs.

Sans doute, la vie monastique féminine a-t-elle connu ses périodes de ferveur et de déclin. Les cloîtres ont fourni trop souvent à des jeunes filles sans avenir humain un honorable refuge. D'autres fois, la vie religieuse a été imposée par les familles à des adolescentes sans vocation véritable. Le conformisme et l'étroitesse d'esprit, plus sensibles peut-être que chez les hommes, ont exercé leurs ravages dans les monastères féminins. Mais l'action de l'Esprit Saint y a constamment suscité des mouvements de réforme, maintenus sans éclipse une tradition de sainteté.

Comme la mère penchée sur le berceau de l'enfant, la vierge chrétienne apparaît au berceau des chrétientés naissantes ou à l'origine des grands mouvements de piété : Geneviève veille sur Lutèce, Marguerite-Marie révèle à la chrétienté moderne « les insondables trésors du Cœur de Jésus », les foules de Lourdes suivent les pas de Bernadette Soubirous. Parfois, émergeant de l'obscurité de la vie conventuelle, des saintes accèdent au premier plan de l'histoire de l'Église : Catherine de Sienne, Thérèse d'Avila, Thérèse de Lisieux, etc.

Non seulement dans les œuvres d'éducation ou de miséricorde qui constituent leur apanage, mais aussi bien dans l'épopée missionnaire, depuis Marie de l'Incarnation jusqu'à la Mère Javouhey, les femmes ont une large part. Il n'est pour ainsi dire aucun appel de l'Église, aucune détresse humaine, qui n'ait suscité la fondation de quelque institut féminin. Floraison parfois exagérément dispersée; rançon légère en regard des trésors cachés de renoncement silencieux et intarissable qui a permis à l'Église, aux pires heures de son histoire, de rendre constamment témoignage de la charité du Christ.

4. Direction spirituelle de la femme. — Est-il possible de trouver quelques règles de direction spirituelle plus directement adaptées à l'épanouissement d'une vocation féminine?

En un sens, il n'y a qu'une spiritualité catholique, à l'intérieur de laquelle les diverses expériences spirituelles se distinguent par un appel privilégié à réaliser un aspect particulier de l'imitation du Christ. Ce n'est donc pas sans nuance qu'il est permis de parler de spiritualité féminine. Disons même qu'à part quelques exceptions célèbres comme l'*Introduction à la vie dévote*, il est sage de se méfier des livres de piété composés à l'usage exclusif des femmes, parce que, le plus souvent

moins solidement fondés en doctrine, faisant appel surtout à l'imagination et à la sensibilité, ils risquent d'exagérer les défauts du tempérament féminin. La lecture des œuvres classiques est aussi bienfaisante aux femmes qu'aux hommes. Cependant, il suffit de parcourir les lettres des grands maîtres spirituels pour constater que la direction qu'ils proposent à leurs correspondants féminins rappelle habituellement un certain nombre de thèmes qui répondent aux difficultés et aux ressources spirituelles propres à la femme.

1^o Si l'un des buts de la direction spirituelle est de faire découvrir et accepter l'intention de Dieu sur notre vie, cette tâche est peut-être plus urgente dans la direction féminine. Plus spontanément avide de bonheur, douée d'une imagination plus vive, la femme est souvent tentée de souhaiter des conditions de vie différentes de celles qui lui sont de fait imposées. C'est pour-quoi, en quelque état qu'elle se trouve placée : mère de famille, religieuse, célibataire dans le monde, il lui faut d'abord *accepter sa condition de femme*, croire que c'est dans sa situation concrète que Dieu l'appelle à s'accomplir et lui ménage les grâces qui lui permettront d'y parvenir. Elle doit résolument s'abstenir de regrets stériles et s'appliquer à la fidélité joyeuse au devoir d'état accompli par amour.

2^o Ce qui doit être purifié en elle est le monde intérieur de l'affectivité; ses tentations les plus habituelles sont les déviations de l'amour : instinct possessif qui la porte à refermer sur elle le cercle de ceux qui lui sont chers, crainte d'être méconnue, oubliée, susceptibilité jalouse, tristesse, attention pathétique à soi-même, etc. Jusque dans sa piété il lui faut se dégager de la servitude des impressions subjectives qui risquent de lui masquer les valeurs religieuses authentiques. Elle est portée, plus que l'homme, à confondre attrait sensible et générosité véritable. Sans doute, la solide culture intellectuelle acquise aujourd'hui par beaucoup de femmes fournit un précieux antidote à ces illusions. Cependant, il faut le dire fermement, vivre dans l'obscurité de la foi exige d'elle une ascèse rigoureuse qui seule l'établit dans la paix.

D'autre part, c'est précisément dans le domaine où elle est en butte aux assauts de ses démons intérieurs que la femme est capable de donner à Dieu le témoignage le plus parfait de sa fidélité. Être de louange, elle s'émerveille sous l'action de la grâce au spectacle de l'action de Dieu en elle et dans le monde, et cette contemplation la comble. La charité trinitaire trouve dans le cœur féminin l'instrument le plus docile : sa compassion pour les petits et les faibles, son attention respectueuse aux autres, son service désintéressé sont sans doute les reflets les plus purs de la tendresse du Créateur. Il faut lui faire prendre conscience de la valeur de ses dons. L'amour doit tempérer en elle les excès de l'esprit critique, car elle a besoin d'admirer les êtres qu'elle a le devoir de servir. Il lui faut admirer la bonté de Dieu envers elle. « Ma petite fille, dit la prieure du *Dialogue des carmélites*, il est difficile de se mépriser sans offenser Dieu en nous » (G. Bernanos, Paris, 1949, p. 63). La prière essentielle de la femme, en dépit de la multiplicité des formules, revient toujours à la même demande : Apprenez-moi à bien aimer.

Souvent tentée de céder à un complexe de culpabilité qui l'accable, trop attachée à des observances minutieuses qui risquent d'entretenir une crainte servile, redoutant les responsabilités où elle se sent isolée, elle doit être aidée à épanouir sa liberté spirituelle.

Il faut lui rappeler que Dieu est assez miséricordieux pour nous aimer sans illusion, qu'il est le seul maître qui mérite d'être servi sans regret.

3^o Enfin elle doit être associée aux grandes intentions de l'Église qui permettent à la femme naturellement conservatrice de s'ouvrir aux rénovations spirituelles nécessaires, qui donnent à son univers familier les dimensions du Plérôme. La maternité spirituelle de la femme ne s'épanouit pleinement que dans la communion des saints.

La vocation de la femme, comme de toute créature, est de faire retour à Dieu. La route qu'elle doit parcourir est l'itinéraire spirituel qui mène d'Ève à Marie.

Parmi les nombreux ouvrages contemporains retenons ceux qui se rapprochent du point de vue de cet article : G. Lombroso, *L'âme de la femme*, Paris, 1922. — G. von le Fort, *Die ewige Frau*, Munich, 1934; trad. française, *La femme éternelle*, 5^e éd., Paris, 1955. — P. Doncoeur, *La sainteté de la femme*, Paris, 1938. — É. Stein, *Frauenbildung und Frauenberufe*, Munich; trad. française, *La femme et sa destinée*, Paris, 1956; *Die Frau, ihre Aufgabe nach Natur und Gnade*, dans *Edith Steins Werke*, t. 5, Louvain-Fribourg-en-Brigau, 1959. — H. Deutsch, *Psychology of women*, 2 vol., New-York, 1944-1945; trad. française, *La psychologie des femmes*, Paris, 1949. — P.-Th. Camelot, *Virgines Christi*, Paris, 1944. — J. Guittou, *Essai sur l'amour humain*, Paris, 1948. — F. X. Arnold, *Die Frau in der Kirche*, Nuremberg, 1948; trad. française, *La femme dans l'Église*, Paris, 1955. — J.-M. Perrin, *La virginité*, coll. Cahiers de la Vie spirituelle, Paris, 1952. — *D'Ève à Marie, ou le destin de la femme*, dans *L'anneau d'or*, n. 57-58, Paris, 1954. — F.J.J. Buytendijk, *La femme, ses modes d'être, de paraître, d'exister*, Paris, 1954. — P. Evdokimov, *La femme et le salut du monde*, Tournai-Paris, 1958. — M. Planque, art. ÈVE, DS, t. 4, col. 1772-1788.

Le problème féminin, coll. Les enseignements pontificaux, Paris-Bruges, 1953.

René d'OUINCE.

FÉNELON (FRANÇOIS DE SALIGNAC DE LA MOTHE-), archevêque de Cambrai, 1651-1715. — 1. *Biographie*. — 2. *Spiritualité*.

Dans le présent article, Fénelon est étudié pour lui-même, indépendamment, autant qu'il est possible, de la controverse du quiétisme, sur laquelle on trouvera tous les renseignements désirables à l'article QUIÉTISME.

I. BIOGRAPHIE

1^o **Années de formation. Premiers écrits.** — François de Salignac de la Mothe-Fénelon naquit le 6 août 1651 au château de Fénelon, en Périgord; il était fils du marquis Pons de Salignac et de sa deuxième femme, Louise de la Cropte de Saint-Abre. Sa famille était de vieille noblesse, mais peu fortunée; un de ses oncles était évêque de Sarlat. De sa jeunesse, nous ne savons à peu près rien. Il semble avoir été un enfant fragile (fut d'abord confié à un précepteur particulier. Son père mourut en 1663, et l'enfant fut alors envoyé chez les jésuites du collège de Cahors, où il resta jusqu'en 1665. Sa famille le destinait à la carrière ecclésiastique, mais sans qu'on puisse savoir si cela correspondait en lui à une volonté manifestée. En 1665, il rejoignit à Paris son oncle, le marquis Antoine de Fénelon, homme fort pieux, très connu dans le monde religieux, et qui avait été l'ami de Jean-Jacques Olier et de saint Vincent de Paul. Le marquis fit suivre à son neveu les cours de philosophie et de théologie au collège du Plessis, mais sans qu'il y prit aucun grade universitaire. Il s'y serait montré exceptionnellement brillant, à tel point que le marquis Antoine aurait jugé dangereux pour le

jeune homme ces succès trop précoces. Sur ses conseils, Fénelon entra donc au séminaire Saint-Sulpice, probablement vers 1672, — la chronologie de cette période est très incertaine. Il y trouva comme premier directeur Louis Tronson, qui devint son guide spirituel et auquel il voua une vénération et une confiance totales. L'influence de L. Tronson sur lui fut profonde et s'exerça probablement dans le sens d'une piété très intellectuelle. Dans quelle mesure fut-il initié par lui aux grands auteurs de l'école béruillienne? Il est malaisé de le dire. Nous savons seulement que ces années de séminaire furent une période d'intense ferveur. Il fut ordonné prêtre à une date incertaine, vraisemblablement en 1675.

Intervient ensuite une assez longue période d'attente, mal connue, et sur laquelle de nouvelles recherches seraient nécessaires. Il demeura comme prêtre habitué à la paroisse Saint-Sulpice, s'adonnant au ministère, à la prédication et au catéchisme. Pendant ces années, il fit plusieurs voyages en Périgord et séjourna à diverses reprises auprès de son oncle François, évêque de Sarlat de 1659 à 1688. Ce dernier devait lui résigner en 1681 son prieuré de Carennac et en 1688 celui de Saint-Avit-Sénieur, bénéfices dont le revenu se révéla d'ailleurs à peu près nul. Ce fut au cours d'un de ces voyages qu'il reçut le 26 mars 1677, à l'université de Cahors, le titre de docteur en théologie. Aurait-il eu à ce moment le projet de partir pour les missions? Ce désir, que lui prêtent souvent ses biographes, demeure bien problématique : aucun document sérieux ne permet d'étayer cette supposition. Sans doute cherche-t-il alors sa voie, sans discerner encore quel sera son avenir.

Nous connaissons mal les circonstances qui lui firent donner, vraisemblablement en 1678, le poste de supérieur des Nouvelles-Catholiques. Le responsable de la nomination était l'archevêque de Paris, François Harlay de Champvallon † 1695, mais, sans aucun doute, l'influence d'Antoine de Fénelon avait dû y jouer un rôle. La communauté, sise rue Sainte-Anne, avait été fondée en 1634 par l'archevêque de Paris, Jean-François de Gondi, pour recevoir les jeunes filles d'origine protestante passées au catholicisme et qui avaient besoin d'un asile; la maison comportait une quarantaine de religieuses. Fénelon n'y résidait point : il était revenu habiter avec son oncle Antoine, qui disposait d'un logement dans les dépendances de l'abbaye Saint-Germain des Prés. Après la mort de ce dernier, en octobre 1683, il semble qu'il ait à nouveau habité Saint-Sulpice. Son rôle auprès des Nouvelles-Catholiques était surtout d'ordre intellectuel et spirituel. Le détail nous en demeure inconnu, mais son succès est attesté par les nombreuses amitiés que Fénelon garda parmi les converties. Le problème devint plus aigu à partir de la révocation de l'Édit de Nantes en octobre 1685. Ami du secrétaire d'état Jean-Baptiste Colbert, marquis de Seignelay, Fénelon fut à deux reprises, de novembre 1685 à août 1686 et de mai à juillet 1687, chargé de diriger un groupe de missionnaires en Aunis et Saintonge. S'il accepte pleinement le point de vue gouvernemental sur les réformés, s'il porte, sur le courage et la sincérité des protestants, des jugements sévères et peu compréhensifs, il eut du moins le mérite de réprouver les méthodes de violence, et sa relative tolérance lui valut même d'être dénoncé à la cour : il n'hésite pas à admettre, voire à conseiller, l'emploi de la ruse et de la corruption à l'égard des calvinistes, mais, à tout prendre, c'était le seul moyen d'éviter les dragonnades. Au reste, Fénelon demeurera sans illusions sur la valeur de ces conversions peu spontanées.

Ces années, pour nous trop obscures, sont pour lui décisives. Il noue des amitiés dont la plupart le suivront jusqu'à la tombe.

On s'accorde déjà à lui prédire un avenir brillant. L'archevêque de Paris, Harlay, eût voulu s'attacher ce jeune abbé qui promettait beaucoup, et il semble lui avoir fait des avances très pressantes. Mais Harlay était un personnage moralement discrédité, et Fénelon préféra s'écarter. Harlay en fut amèrement déçu et lui dit un jour : « Vous voulez être oublié, et vous le serez ». Il se vengea en l'excluant de la feuille des bénéfices et en lui faisant refuser les évêchés de Poitiers et de la Rochelle auxquels il avait été proposé. Heureusement Fénelon trouva ailleurs des compensations. C'est alors, probablement vers 1680, qu'il se lia avec l'abbé de Langeron † 1710, qui fut un de ses plus intimes amis, et qui l'accompagna dans ses missions en Saintonge. Il fit aussi la connaissance de deux gendres de Colbert, les ducs Paul de Beauvillier † 1714 et Charles de Chevreuse † 1712, qui désormais lui demeureront passionnément dévoués.

Mais ce qui domine ces années, c'est son intimité avec Jacques-Bénigne Bossuet. Il lui avait été présenté par son oncle Antoine, très tôt probablement. Le jeune homme avait conçu un respectueux attachement pour le prélat, parvenu au point culminant d'une renommée intellectuelle et morale des plus brillantes. Très vite, il entra dans son intimité et fut son hôte à Paris, à Meaux, à Germigny, dont il célébra les charmes en un petit poème qui vaut surtout par ses bonnes intentions. L'emprise de Bossuet s'exerça sur lui d'une manière profonde. Il aida l'évêque en plusieurs de ses travaux apostoliques, carême de 1684, visites pastorales de 1684 et 1685, et prêcha souvent en sa présence. Il serait inexact d'accuser là Fénelon de flagornerie et de calcul, comme on l'a fait parfois. Bossuet n'était alors nullement en position de lui rendre à la cour aucun service important. Enfin, une autre amitié devait avoir pour lui une importance décisive : celle de l'historien Claude Fleury, qu'il connut probablement vers 1684. Les vues de Fleury sur l'antiquité chrétienne et ses théories sur l'éducation influenceront nettement l'évolution de la pensée de Fénelon. Cf DS, t. 5, col. 412-419.

C'est dans ce climat que Fénelon écrit ses premiers ouvrages qui demeureront pour la plupart inédits.

D'abord, de nombreux sermons dont au moins un nous est parvenu : celui qu'il prononça en la chapelle des Missions étrangères le 6 janvier 1687, pour l'Épiphanie; il est d'une fougue toute juvénile. Il semble que, dès cette époque, Fénelon ait rarement rédigé intégralement ses sermons, et il était d'ailleurs opposé à cette manière de faire, comme le montrent ses *Dialogues sur l'éloquence*, écrits probablement dès 1679 et publiés seulement en 1718; en dépit d'idées intéressantes, l'œuvre est sèche et tourne un peu court. A cette date, Fénelon se préoccupe encore vivement d'accroître sa culture philosophique et théologique : on le voit en 1680 correspondre avec l'abbé de Langeron au sujet de Descartes et de saint Augustin.

On comprend que Bossuet ait songé à se servir de lui pour réfuter le *Traité de la nature et de la grâce* que Nicolas Malebranche avait fait paraître en 1680. C'est sans doute en 1683-1684 que Fénelon écrivit sa *Réfutation du système du P. Malebranche*, dissertation encore très scolaire et bien inférieure au sujet. Bossuet a dû le sentir, puisque, après avoir annoté le manuscrit, il ne fit point imprimer l'ouvrage; après une tentative avortée de publication en 1716, il demeura inédit jusqu'en 1820. Au reste, à partir de 1685, l'entrée en lice d'Antoine Arnauld ne permettait guère de mettre au jour l'œuvre de Fénelon. Peut-être faut-il dater de la même époque certaines pages du *Traité de l'existence de Dieu*, œuvre

composite qui pose des problèmes critiques point encore résolus; de même, un curieux *Traité de la nature de l'homme*, retrouvé et publié en 1904. Mais un peu plus tard nous trouvons Fénelon aux prises avec des préoccupations d'un autre ordre : vers 1685, pour ses amis Beauvillier qui avaient une nombreuse descendance féminine, il écrit le *Traité de l'éducation des filles*, le premier de ses ouvrages qui sera livré au public (Paris, 1687) : à une époque où le problème était trop souvent résolu par la totale abstention, le livre dut paraître neuf et hardi. Sa largeur de vues en matière d'enseignement religieux lui valut d'autre part les louanges des protestants. Ce fut précisément à la controverse contre les calvinistes que fut consacré son second ouvrage imprimé, *Du ministère des pasteurs* (Paris, 1688). Dans ces pages écrites probablement au temps des missions de Saintonge, il s'efforce de montrer que les ministres calvinistes n'ont ni autorité ni mission légitimes. Ces deux livres vaudront à leur auteur une grande renommée littéraire et, quoiqu'ensuite il n'ait rien publié pendant de longues années, ils suffiront pour le faire élire, le 7 mars 1693, à l'Académie française, en remplacement de Paul Pellisson.

2^o Fénelon et M^{me} Guyon. — 1) M^{me} de Maintenon. — Cependant, l'année 1688 marque un tournant important dans la vie de Fénelon : deux femmes y entrent qui devaient peser lourd sur sa destinée. L'une est M^{me} de Maintenon, qu'il dut commencer à connaître vers la fin de l'été 1688.

A cette date, l'épouse secrète du roi fréquente le groupe des Beauvillier et des Chevreuse, qui constituent ce que la cour a de plus digne et de plus respectable : cette haute caution morale devait avaliser ses relations avec Louis XIV et en manifester ouvertement la légitimité. Chez les Beauvillier, elle devait rencontrer l'abbé de Fénelon, que tout ce milieu entourait d'une affectueuse estime. Or, à ce moment, elle avait de gros soucis pour la fondation de Saint-Cyr, où elle était en plein conflit avec la supérieure Marie de Brinon, qu'elle accusait de donner aux élèves un esprit mondain. Dans ces difficultés, elle pensa que Fénelon pourrait la conseiller utilement. Il ne fut jamais son confesseur en titre, mais elle lui manifesta la plus grande confiance. Elle fut d'ailleurs bientôt en mesure de témoigner à ses nouveaux amis sa reconnaissance et de tirer Fénelon de la pénombre où l'avait tenu l'hostilité de Harlay : le 16 août 1689, Beauvillier fut nommé gouverneur du duc de Bourgogne, petit-fils du roi, et le lendemain Fénelon devenait son précepteur. D'un seul coup, l'abbé accédait aux premiers postes de la cour et tous les espoirs lui étaient permis.

On pourrait donc croire que Fénelon avait bien choisi en misant contre Harlay sur le parti de la vertu, s'il n'avait, en ce même automne 1688, fait la connaissance d'une autre femme : vers le début d'octobre, au château de Beynes, chez la duchesse de Béthune-Charost, fille de Fouquet et amie des Beauvillier, il rencontra M^{me} Guyon (Jeanne-Marie Bouvier de la Motte-Guyon, 1648-1717). La duchesse, qui l'avait connue dès 1666 à Montargis, la tenait pour une sainte et une grande mystique : moins que personne elle ne se laissait impressionner par les bruits qui couraient sur elle, par les épisodes compliqués de son passé, et par le fait qu'une trouble affaire aux sordides dessous financiers avait valu à la pauvre femme d'être internée de janvier à août 1688, chez les visitandines, par ordre de Harlay. Après sa libération, M^{me} Guyon avait pu réintégrer le cercle très aristocratique de ses relations, où l'entourait la vénération générale. Fénelon se montra d'abord plus rétif. Il était prévenu contre M^{me} Guyon par tout ce qu'il savait d'elle, et son expansive exubérance

choquait sa réserve naturelle. Mue par un secret instinct, M^{me} Guyon devinait en lui son disciple d'élection : aussi fut-elle déçue de la froideur qu'il manifesta lors de leurs premières rencontres. Mais, peu à peu, les choses allaient changer.

2) *Influence de M^{me} Guyon.* — Si mystérieuse que nous soit l'évolution spirituelle de Fénelon jusqu'à cette date, divers indices montrent qu'il traversait alors une véritable crise. Ame très haute, éprise d'un idéal de perfection extrêmement exigeant, Fénelon ne trouvait plus, semble-t-il, un secours suffisant dans la piété trop exclusivement intellectuelle qui lui avait été enseignée à Saint-Sulpice. D'autre part, les éléments proprement affectifs ne pouvaient lui apporter qu'une bien mince compensation. En dépit de la légende qui l'entoure, Fénelon était une nature déductive et introvertie, sèche et froide, raisonneuse et parfois calculatrice. L'affectivité, en lui, s'excitait difficilement. Il en souffrait, mais sans y voir de remède. L'oraison à forme purement dialectique ne le contentait plus, sans que cependant il fût capable de trouver autre chose. Les très rares lettres de Fénelon que nous possédons pour cette période trahissent cet inconscient besoin de sentir Dieu présent. A cette date, le mysticisme ne l'intéressait guère et si, en 1688, il lut par hasard quelques pages de Michel de Molinos, c'est qu'une traduction française de la *Guide* était contenue dans un très protestant *Recueil de pièces concernant le quietisme* (Amsterdam, 1688), où Fénelon lui-même était nommé dans une lettre du pasteur Gilbert Burnet. Mais, lorsqu'il connut mieux M^{me} Guyon, Fénelon comprit qu'il trouvait en elle une vivante réponse à ses questions; en elle il rencontrait ce qu'il cherchait : l'expérience de Dieu. A partir du moment où cette découverte se fut imposée à lui, c'est-à-dire probablement vers la fin de 1688, il conçut pour elle une intense vénération que rien ne devait jamais altérer.

Nous ne possédons la correspondance échangée entre Fénelon et M^{me} Guyon que pour l'année 1689, mais cette période est décisive, puisqu'elle correspond au tournant le plus important de sa vie spirituelle. De toute évidence, il se met sous sa direction. A cet égard, M^{me} Guyon se montra extrêmement lucide et sage. Elle sut comprendre que les sécheresses de Fénelon n'étaient point un état transitoire, une épreuve temporaire, mais qu'elles résultaient de son tempérament même, que par conséquent il était vain d'y chercher une solution directe, et qu'il fallait l'amener à situer sa vie intérieure au-delà de ces états, en lui rappelant que la présence de Dieu en l'âme n'était point directement l'objet d'une perception. Jamais elle ne lui laissa espérer qu'il pourrait accéder à une expérience qui n'était point son fait. Peu à peu, elle l'amena à accepter son état par une attitude de total abandon et d'oubli de soi; elle le conduisit sur les sentiers de la foi pure et nue, du non-voir, réalisés dans ce qu'elle appelait l'esprit d'enfance. La vie intérieure de Fénelon s'organisa progressivement suivant ces directives, qui firent d'un prêtre déjà pieux et profond une âme d'une exceptionnelle qualité. Et, comme l'intellectuel en lui ne perdait jamais ses droits, Fénelon chercha les justifications théoriques de son attitude et s'initia à la littérature mystique. M^{me} Guyon le submergea de ses volumineux et prolifiques écrits, à peu près tous inédits à cette date : elle n'avait guère publié que le *Moyen court* (Grenoble, 1685) et un commentaire sur le *Cantique des*

cantiques (Lyon, 1689). Les manuscrits remis à Fénelon comportaient essentiellement les *Torrents*, son *Autobiographie* et un long commentaire de la Bible. Découragé par cette abondance, Fénelon éluda la corvée et finalement n'en lut pas grand'chose. Ce qui l'intéressait en elle, c'était son expérience et non ses écrits. Il retrouvait là un cas typique d'une longue tradition mystique, dont il découvrait peu à peu les linéaments non seulement à travers les spirituels modernes, mais aussi à travers la littérature médiévale et patristique. Il lut beaucoup, sans que malheureusement le programme de ses lectures nous soit exactement connu. Cependant, il est certain qu'il acquit assez rapidement une culture qui, en ce domaine, est alors peu commune. Si profonde qu'ait été sur lui l'influence de M^{me} Guyon, elle n'annihila en aucune manière sa réaction personnelle et ne l'empêcha point de construire sa propre synthèse.

3) *Saint-Cyr.* — Cependant, M^{me} de Maintenon s'était prise d'un goût très vif pour Fénelon et pour M^{me} Guyon, qu'elle avait fait libérer en 1688. Dès le début de 1689, elle les introduisit à Saint-Cyr. M^{me} Guyon n'y fit que d'assez rares séjours, mais ses ouvrages imprimés ou manuscrits y furent très lus. Fénelon, lui, y joua un rôle très important de direction spirituelle. M^{me} de Maintenon elle-même, personnalité complexe et qui semble avoir eu parfois de réelles aspirations vers la vie intérieure, s'adressa assez régulièrement à lui et recopia dans ses fameux « petits livres secrets » l'essentiel des conseils que lui prodiguait Fénelon. Les documents qui concernent la direction de ce dernier à Saint-Cyr ont fait l'objet de destructions systématiques et intentionnelles. On a pu démontrer pourtant que les textes groupés dans ses *Œuvres spirituelles* sous les titres d'*Instructions et avis* et de *Manuel de piété* ont été écrits en majeure partie pour M^{me} de Maintenon et pour Saint-Cyr. Les thèmes auxquels Fénelon revient le plus souvent sont ceux mêmes qui régissent sa propre vie intérieure : anéantissement, indifférence, abandon, non-voir. Peu à peu, on le voit systématiser sa pensée autour de l'idée d'une charité entièrement désintéressée, du pur amour. Ces pages constituent, à ce titre, un document essentiel.

Pendant au moins deux ans, la spiritualité de M^{me} Guyon et de Fénelon régna à Saint-Cyr, incontestée. Fénelon ne s'en montrait d'ailleurs point aussi ravi qu'on l'aurait pu croire et protestait contre la diffusion imprudente de ses propres écrits, dont certains n'étaient point faits pour toutes les âmes; l'une des principales zélatrices fut une religieuse nommée Marie-Françoise de la Maisonfort, cousine de M^{me} Guyon, mais surtout passionnément attachée à Fénelon. Vers le milieu de 1691, M^{me} de Maintenon commença à se rendre compte que la situation évoluait dangereusement. Se réclamant des principes guyoniens et revendiquant leur liberté spirituelle, quelques novices et quelques jeunes dames commirent diverses incartades sans grande importance, mais qui firent parler. La femme du roi se savait épiée par l'archevêque Harlay, son vieil ennemi; elle prit peur et entreprit de réduire la spiritualité de Saint-Cyr aux normes les plus simples et les plus communes.

Elle se heurta à une opposition décidée qui devint plus vive encore lorsqu'à partir de l'été 1692 elle entreprit de transformer les dames de Saint-Cyr en religieuses à vœux solennels; M^{me} de la Maisonfort se cantonna dans une résistance particulièrement énergique, dont Fénelon fut rendu plus ou moins responsable. Comprenant que son autorité était mise

en échec, M^{me} de Maintenon se retourna contre M^{me} Guyon, puis contre Fénelon, voulant entièrement s'en désolidariser et dégager sa responsabilité. Elle excita contre eux l'évêque de Chartres, Paul Godet des Marais, qui était sa créature, et dont Saint-Cyr dépendait. En mars 1693, M^{me} Guyon reçut l'ordre de ne plus venir à Saint-Cyr et Fénelon se vit écarté peu à peu de la fondation royale.

4) *Les Articles d'Issy*. — M^{me} Guyon se trouvait de ce chef mise dans une position très fautive, qui pouvait donner lieu à toutes les suspensions. Ses amis cherchèrent donc pour elle la caution d'une haute autorité morale et théologique qui accepterait d'approuver sa doctrine; diverses démarches eurent lieu, mais sans résultat. Sur le conseil de Fénelon, qui avait alors en lui la plus grande confiance, on fit intervenir Bossuet, lequel d'ailleurs n'était nullement un spécialiste des questions mystiques. Le prélat accepta et rendit, à la fin d'août 1693, un premier jugement favorable à M^{me} Guyon. Peu après, M^{me} de Maintenon, qui cherchait elle aussi des autorités morales, demanda son intervention en un sens diamétralement opposé. L'évêque de Meaux ne pouvait guère résister à une pression aussi puissante. Il demanda du temps, reprit son examen et finalement donna, le 30 janvier 1694, un second verdict extrêmement sévère. Fénelon en fut très déçu aussi bien que M^{me} Guyon, qui se retira à la campagne. Mais, comme des bruits calomnieux continuaient à courir sur son compte, entretenus peut-être par M^{me} de Maintenon, elle demanda en juin 1694, à être officiellement examinée sur sa foi et ses mœurs. M^{me} de Maintenon finit par y consentir et le fit accepter au roi. On choisit pour examinateurs Bossuet, Louis Tronson et l'évêque de Châlons, Louis-Antoine de Noailles, ancien disciple de Fénelon et protégé de M^{me} de Maintenon. Les réunions commencèrent en juillet et se tinrent à Issy, d'où L. Tronson, presque impotent, ne pouvait bouger. Fénelon se sentait personnellement visé par cette affaire, et d'ailleurs M^{me} de Maintenon avait déferé aux examinateurs d'Issy quatre de ses « petits livres secrets » contenant des lettres de Fénelon où Godet des Marais avait relevé des passages censurables.

Fénelon entreprit donc courageusement de défendre M^{me} Guyon en se défendant lui-même. Après avoir d'avance protesté de son entière soumission, il fournit aux examinateurs divers mémoires. L'un des premiers et l'un des plus intéressants est un *Mémoire sur l'état passif*, où il montre que l'état passif et le pur amour s'identifient et se confondent avec la sainte indifférence, telle que la décrit saint François de Sales. En octobre 1694, il remit une étude très développée, extrêmement pénétrante, sur Clément d'Alexandrie : *Le gnostique de saint Clément d'Alexandrie*. Il y montre qu'on peut considérer Clément comme un prédécesseur des idées guyoniennes. Bossuet y répondit par sa *Tradition des nouveaux mystiques*, qui soutenait des idées diamétralement opposées, et où l'on commence à saisir les divergences qui vont en faire bientôt des adversaires. De juillet 1694 à mars 1695, les réunions d'Issy suivirent leur cours. La chronologie exacte n'en est pas connue, mais elles ne furent sans doute point très nombreuses. Elles furent troublées un moment par une intervention de l'archevêque de Paris, Harlay, qui, le 16 octobre, publia un mandement de condamnation contre M^{me} Guyon. Dans l'intervalle, M^{me} de Maintenon avait trouvé un moyen sûr pour se débarrasser honorablement de Fénelon : le 4 février 1695, elle l'avait fait nommer archevêque de Cambrai. Ses amis, qui

avaient espéré pour lui le siège de Paris, en furent déçus. Du moins, cette élévation nouvelle permit à Fénelon de prendre part, dans une certaine mesure, aux débats qui clôturèrent les conférences et qui aboutirent, après de laborieuses tractations, à la rédaction des 34 articles d'Issy. C'est un texte assez peu satisfaisant, où triomphait dans l'ensemble l'intellectualisme de Bossuet, mais où les efforts de Fénelon avaient arraché quelques concessions au mysticisme. Ils furent signés le 10 mars 1695 et ouvrirent une brève période d'accalmie. Le 10 juillet, Bossuet sacra Fénelon évêque dans la chapelle de Saint-Cyr, en présence de M^{me} de Maintenon et d'une société restreinte mais très aristocratique.

3° *Querelle Bossuet-Fénelon*. — Cependant, dès ce moment, il était visible que chacun restait sur ses positions et interprétait les Articles d'Issy d'après ses idées personnelles. Dès le 16 août 1695, Bossuet s'en servit pour condamner M^{me} Guyon par une *Ordonnance et instruction pastorale sur les états d'oraison*, et Noailles s'y joignit le 25 avril. Naturellement, M^{me} de Maintenon eût désiré que Fénelon en fit autant dans son diocèse de Cambrai. Elle se heurta à un refus formel qui lui fut définitivement signifié par une lettre très dure en date du 7 mars 1696. N'espérant plus rien sur ce point, elle eût voulu du moins que Fénelon donnât son approbation au gros ouvrage que Bossuet préparait à ce même moment et où M^{me} Guyon serait amplement réfutée. Fénelon se montra réticent et évasif et, en divers opuscules qu'il fit circuler manuscrits, il précisa ses positions : à cet effet, il rédigea une très remarquable *Explication des articles d'Issy*, qui demeura inédite et ne fut publiée qu'en 1915. Dans l'intervalle, Bossuet avait terminé pour l'essentiel sa volumineuse *Instruction sur les états d'oraison*, pour laquelle lui et M^{me} de Maintenon continuaient à espérer l'approbation de Fénelon. Bossuet lui en fit donc remettre le manuscrit le 23 juillet 1696, au moment où ce dernier partait pour Cambrai. Fénelon ne garda l'ouvrage que quelques heures, le feuilleta, vit que M^{me} Guyon y était directement attaquée, et le fit rendre avec un refus. Mais Chevreuse, qui servait d'intermédiaire, commit la grave erreur de garder le paquet trois semaines, et Bossuet demeura persuadé qu'on l'avait joué et que Fénelon avait pris tout ce temps pour réfléchir. Cependant, Fénelon était désormais convaincu qu'il importait de prendre rapidement ses positions devant le public. L'été qu'il passa à Cambrai lui donnait d'assez vastes loisirs et l'énorme documentation accumulée au temps des entretiens d'Issy lui facilitait le travail : en quelques semaines il eut rédigé son *Explication des maximes des saints sur la vie intérieure*, sous une forme beaucoup plus longue que celle qui fut ultérieurement imprimée, puisqu'elle comportait de très nombreux textes justificatifs empruntés aux grands auteurs. Lorsqu'il revint à Paris, vers la mi-septembre 1696, il en remit des copies à Noailles, devenu archevêque de Paris, et à L. Tronson, qui se montrèrent réticents, non sur le fond de l'ouvrage mais sur l'opportunité de la publication, et se déroberent dès qu'il s'agit d'y donner une approbation officielle. Noailles conseilla à Fénelon de supprimer les textes justificatifs, ce qui fut certainement une erreur.

Finalement, Fénelon dut se contenter d'une approbation officieuse du syndic de la faculté de théologie, Edme Pirot, lequel fit d'ailleurs au texte une correction malheureuse que Fénelon désavoua toujours : à l'article xiv où Fénelon parlait

du trouble éprouvé par le Christ en sa passion, Pirot substitua « involontaire » à « volontaire », ce qu'à l'époque aucun théologien n'admettait. Le 17 décembre 1696, Fénelon se munit d'un privilège royal en vue de l'impression. Noailles intervint alors pour demander à Fénelon de laisser passer le livre de Bossuet avant le sien. Fénelon le promit de bonne foi et partit pour Cambrai peu avant Noël.

Deux de ses amis, Chevreuse et le marquis Jules-Armand de Blainville, beau-frère de Beauvillier, devaient s'occuper de l'impression. Mais, au cours de la première quinzaine de décembre, Bossuet avait eu vent de cette publication; il fit là-dessus une scène à Pirot et menaça de l'empêcher. Les amis de Fénelon le surent et hâtèrent le travail : le 25 janvier 1697, tout était terminé, alors que Fénelon était à peine au courant. Vers le même moment, Bossuet, par divers intermédiaires, formula de nouvelles menaces. Chevreuse prit peur et craignit qu'il ne fit retirer le privilège. Sans pouvoir consulter Fénelon, il joua son dernier atout : le 1^{er} février, il distribua le livre à la cour.

Au début, l'opinion fut indécise. Ce livre un peu sec et quintessencié n'était point encore au goût du jour : il venait en avance sur son temps. Le mysticisme qui s'y exprimait, si modéré pourtant, choquait l'intellectualisme cartésien alors triomphant. L'absence de développements oratoires et de textes justificatifs paraissait une faiblesse. La raideur systématique avec laquelle Fénelon synthétisait toute la spiritualité chrétienne autour de l'idée de pur amour semblait excessive. Enfin, la rédaction en était trop raide et contenait quelques expressions indubitablement peu heureuses. Cependant, c'était une tradition mystique fort authentique qui s'y exprimait, et beaucoup de spécialistes ne s'y trompaient point, notamment parmi les jésuites, les oratoriens et les bénédictins. Aussi, l'ouvrage trouva-t-il d'assez nombreux partisans.

Bossuet, surpris par cette publication imprévue, garda le silence pendant une dizaine de jours. Fénelon revint à Paris le 8 février. Peu après, Bossuet, s'étant assuré de l'appui de M^{me} de Maintenon, commença sa campagne et orchestra les oppositions. Le roi fut prévenu par le ministre Louis de Pontchartrain et par l'archevêque de Reims, Charles-Maurice le Tellier, hostiles l'un et l'autre à Fénelon. Alors Bossuet fit intervenir une manœuvre décisive. Pendant le séjour que la cour fit à Marly du 20 au 23 février, il se jeta aux pieds du roi et lui demanda pardon d'avoir laissé accéder à l'épiscopat Fénelon, qu'il soupçonnait déjà de quietisme. Cette scène, que l'entourage jugea en général sévèrement, eut un plein effet sur l'esprit de Louis XIV, dont l'ignorance en matière religieuse était presque complète; cependant le roi mettra longtemps à retirer sa confiance à Fénelon, et l'intervention de M^{me} de Maintenon sera là nécessaire.

Un peu plus tard, le 15 mars, Bossuet fit enfin paraître son *Instruction sur les états d'oraison*, à laquelle il avait fait des retouches jusque pendant l'impression. C'était, quant au fond, un ouvrage assez discuté, d'un intellectualisme trop exclusif et manifestant, à l'égard des données fondamentales du mysticisme, une certaine incompréhension. Mais la forme en était d'une magnifique ampleur oratoire, et d'abondantes citations lui donnaient une apparence de solidité. Tout cela convenait bien mieux au public que les arides *Maximes* féneloniennes. Aussi le succès fut-il considérable, et Fénelon commit l'erreur de ne pas contre-attaquer en dénonçant les faiblesses de son rival. Il se borna à demeurer sur la défensive. Peu à peu, il sentait que le roi se détachait de lui, et même une courageuse intervention du P. François de la Chaize ne put rien empêcher. Des conférences se tinrent à l'archevêché de Paris autour de Noailles, mais rien ne fut communiqué à Fénelon.

Ce dernier craignit d'être finalement déferé à l'Assemblée du clergé. Pour y parer, et après avoir obtenu la permission du roi, il en appela au pape par une lettre en date du 27 avril, et commença à préparer sa défense par une traduction latine des *Maximes*, puis par divers mémoires. Il ne put obtenir l'autorisation d'aller lui-même à Rome et, le 3 août 1697, il quitta définitivement la cour pour se retirer à Cambrai.

Peu après, le 15 septembre 1697, il y publiait une très remarquable *Instruction pastorale*, qui précisait et nuancait sa position sur les points en litige, tout en apportant de nombreux textes justificatifs; certains même étaient intentionnellement empruntés à des ouvrages de Jean-Joseph Surin et de Laurent de la Résurrection, dont Bossuet et Noailles avaient été respectivement les approbateurs. L'ouvrage eut du succès, particulièrement auprès des spécialistes, et Bossuet comprit que la partie serait dure. Par là, Fénelon inaugurait la phase proprement doctrinale du conflit, qui allait se poursuivre jusqu'en juin 1698. Noailles y intervint, et l'ensemble des opuscules publiés forme une abondante bibliographie, dont il est souvent malaisé d'établir la chronologie exacte, et qu'il serait trop long d'analyser ici. A la vérité, les répétitions y sont nombreuses et souvent y interviennent des discussions sur des points de détail de médiocre intérêt, cependant que, çà et là, des questions de personnes se devinent à l'arrière-plan.

Si l'on essaye de dominer toute cette littérature assez fastidieuse, on s'aperçoit que ce sont en fait deux conceptions de la mystique qui s'affrontent. Pour Fénelon, les grâces mystiques ne sont que l'épanouissement normal de la grâce sanctifiante, le couronnement de l'état du chrétien qui demeure pleinement fidèle jusqu'au bout à sa vocation; les phénomènes extraordinaires n'y sont qu'un accessoire tout à fait secondaire. Au contraire, pour Bossuet, les grâces mystiques sont par définition exceptionnelles et extraordinaires, assimilables au miracle : Dieu les réserve uniquement à quelques âmes privilégiées. On saisit bien l'opposition des points de vue sur un problème précis comme celui de l'état passif. Bossuet y verra une perte totale de la liberté, une miraculeuse « ligature des puissances », tandis que Fénelon le considérera comme une coopération douce, paisible et spontanée, mais parfaitement libre, à la motion divine. Ici, Fénelon avait pour lui la majorité des grands représentants de la tradition mystique, et Bossuet le comprit. Il espéra trouver son adversaire plus vulnérable en l'attaquant sur le terrain du pur amour. Tous ses efforts tendent à prouver que la charité, même à son plus haut point de perfection, comporte nécessairement un élément intéressé, qui est la recherche de la béatitude personnelle en Dieu. D'où il considère comme une illusion l'idée fénelonienne d'une charité qui parviendrait au désintéressement absolu et finalement à l'indifférence au salut personnel. En réalité, le débat est rendu insoluble dès l'origine par le fait qu'aucun des antagonistes ne songe à distinguer clairement les données ontologiques et les données psychologiques du problème, et même que tous deux embrouillent à plaisir les deux aspects de la question. On le vit bien lorsque le conflit dérivait sur la question annexe de la vertu d'espérance, que le pur amour semblait exclure : ni Bossuet, ni Fénelon ne réussirent à donner une réponse satisfaisante. Mais l'évêque de Meaux dut constater que le pur amour avait pour lui de

nombreuses autorités, parmi les spirituels comme parmi les théologiens.

L'examen des documents montre que Bossuet ne pouvait en aucune manière espérer un succès décisif. A partir de février 1698, les réponses de Fénelon se font plus âpres et plus pressantes, cependant que Bossuet se contente de répéter, avec une conviction décroissante, les mêmes arguments. Il se fait de moins en moins d'illusions. L'opinion, d'abord impressionnée par son prestige, revient à Fénelon : parmi le clergé intellectuel, il retrouve des défenseurs. Dès avril 1698, le ton de la correspondance de Bossuet se fait désabusé et il constate que les partisans de l'archevêque de Cambrai « relèvent la tête », d'autant plus que Rome demeure toujours silencieuse. Sur le plan doctrinal, ce n'est peut-être pas la défaite, mais c'est l'impasse, le succès incertain : il faut changer de tactique, attaquer sur le terrain des personnes.

Le conseil lui en avait été insinué dès octobre 1697 par son neveu et représentant à Rome, l'abbé Jacques-Bénigne Bossuet. Depuis décembre 1695, M^{me} Guyon avait été arrêtée, incarcérée, interrogée par la police. Bossuet avait suivi l'enquête de très près et savait parfaitement qu'on ne pouvait rien tirer des aspects moraux de cette affaire. En mai 1698, Bossuet travailla à son factum, et, le 26 juin, la *Relation sur le quiétisme* paraissait. Il n'y était plus question de doctrine. Dans un style magnifique, avec un humour cruel, Bossuet y narrait les relations entre M^{me} Guyon et Fénelon, qui devenait « l'homme de cette femme », « le Montan de cette Priscille ». Le prélat y reproduisait les documents les plus confidentiels : des passages d'une autobiographie que M^{me} Guyon lui avait remise sous le sceau du secret, et une lettre personnelle de Fénelon à M^{me} de Maintenon. Comme il est normal, ce genre de publication eut un succès considérable. Bossuet fit tout pour empêcher Fénelon de publier sa *Réponse à la relation*, qui parut seulement au début d'août; elle était belle et digne et retourna partiellement l'opinion. Bossuet intervint à nouveau par des *Remarques* dont Paschase Quesnel, favorable pourtant à Bossuet, dira qu'elles « montrent la corde ». En novembre, Fénelon se donna le dernier mot par une terrible *Réponse aux Remarques*; Bossuet, en effet, n'osera jamais faire paraître les *Observations* qu'il rédigea peu après. C'est un épisode pénible, mais malheureusement décisif.

Voir, malgré son allure polémique, l'ouvrage de Raymond Schmittlein, *L'aspect politique du différend Bossuet-Fénelon*, Bade, 1954.

4° **Les Maximes des saints. Propositions condamnées.** — Par suite de l'appel de Fénelon, la partie principale se jouait à Rome. Bossuet y était représenté par son neveu et Fénelon par son ami Gabriel de Chantérac. Il y avait cherché un milieu neutre et objectif, échappant relativement aux pressions politiques. En fait, Bossuet n'y était guère *persona grata* depuis l'Assemblée du clergé de 1682, et Fénelon, qu'on savait d'un gallicanisme très modéré, y comptait de nombreuses sympathies, dont celle du pape lui-même, Innocent XII. Malheureusement pour lui, ses principaux défenseurs y étaient les jésuites, dont le crédit était alors en régression; en conséquence, il eut contre lui les dominicains et une grande partie du groupe français, de tendance janséniste. Au début, Innocent XII tenta de faire traîner les choses en longueur. Ce fut seulement fin août 1697 que fut nommée une commission de sept membres chargée de l'examen des *Maximes*; la composition en fut ensuite plusieurs fois modifiée et le nombre des consultants porté à dix. Certains, comme le feuillant Jean-Marie Gabrielli, se montrèrent ouvertement favorables à Fénelon. Entrecoupés d'épisodes

divers, les travaux de la consulte se poursuivirent jusqu'au 26 mai 1698. A cette date, elle remit au Saint-Office une liste de 38 propositions jugées discutables, mais elle demeura exactement partagée cinq contre cinq. C'est alors que parut la *Relation sur le quiétisme*, qui rappela fâcheusement aux romains l'affaire Molinos et produisit un effet déplorable pour Fénelon. En même temps, Louis XIV manifesta ouvertement ses sentiments par une série de disgrâces qui s'abattirent sur la famille et les amis de Fénelon, et ce dernier se vit lui-même, en janvier 1699, privé de son titre de précepteur. Or, Innocent XII déclinait et l'on savait qu'un conclave était proche. Plusieurs des cardinaux du Saint-Office ne désiraient point s'aliéner le roi de France. Cinquante-deux assemblées se tinrent jusqu'au 25 septembre 1698, dont plusieurs en présence du pape, puis quarante-deux réunions des cardinaux seuls.

Innocent XII fit de grands efforts pour empêcher la condamnation de Fénelon et ne céda qu'aux menacées répétées venues de Louis XIV. Le 24 février 1699, il donna l'ordre de rédiger le texte. Le cardinal Jean-François Albani, secrétaire des brefs, futur Clément XI, déploya toutes les ressources de sa subtilité pour décevoir Bossuet et son neveu. Alors que ces derniers espéraient une bulle à forme solennelle qui rappellerait la condamnation de Molinos, ils n'eurent qu'un bref, et avec la clause *motu proprio*, que le parlement français acceptait difficilement. Vingt-trois propositions extraites des *Maximes des saints* y étaient condamnées, mais globalement, et avec des qualifications très atténuées; le mot « hérétique » ne s'y trouvait pas (pour l'analyse de ces propositions, voir les références données à la bibliographie).

Le bref *Cum alias* fut signé le 12 mars 1699, publié le 14, et connu à Versailles le 22 au matin. Si Louis XIV, qui n'y entendait pas malice, s'en montra satisfait, Bossuet comprit, fut déçu et mit assez longtemps à se persuader que c'était vraiment une victoire. Fénelon reçut la nouvelle à Cambrai le 25 mars et, par un mandement en date du 9 avril, se soumit pleinement à sa propre condamnation. Innocent XII l'en remercia le 12 mai par un bref anormalement élogieux et dont la rédaction originale était plus élogieuse encore. Pour bien manifester ses vrais sentiments, il distribua de brillantes récompenses, et même la pourpre, aux défenseurs de Fénelon, qu'au mois d'octobre suivant il voulut créer lui-même cardinal : la prudence empêcha cette nomination qui eût enlevé à Fénelon tout espoir de rentrer en grâce. Il n'en avait plus guère, du reste, à cette date. Depuis avril 1699, son *Télémaque* avait été livré au public, en des conditions mal éclaircies, et Louis XIV considérait comme une offense personnelle cette âpre critique de sa politique, dissimulée sous la suavité mellifluente du style. Aussi Bossuet n'eut-il aucune peine à monter une manœuvre de grande envergure pour faire accepter le bref *Cum alias* à l'Assemblée du clergé qui se tint en juillet 1700 et qui parut la clôture de l'affaire.

5° **A Cambrai.** — Désormais, Fénelon était confiné pour la vie dans son diocèse de Cambrai où il se montra évêque zélé et excellent administrateur.

Il y réunit ceux de ses familiers qui avaient été enveloppés dans sa disgrâce : les abbés de Langeron, de Chantérac, l'abbé Pantaléon de Beaumont et plusieurs autres de ses neveux, dont il surveilla l'éducation. Le secrétaire de Bossuet, François Ledieu, qui visita Fénelon en 1704, après la mort de son

maître, fut frappé de l'affectueuse simplicité qui régnait dans le petit groupe. Le public ne l'oubliait pas. Le duc de Bourgogne avait gardé toute sa vénération pour son ancien précepteur, avec lequel il ne cessa jamais de correspondre secrètement et qu'il rencontra plusieurs fois entre 1702 et 1708 : on pouvait penser que, parvenu au trône, il placerait Fénelon aux plus hauts postes. Sa mort, en février 1712, fut pour l'archevêque de Cambrai un coup très cruel.

Dans le domaine de la spiritualité, rien en lui n'avait changé. Il estimait justement qu'aucune de ses idées essentielles n'avait été atteinte par la condamnation de son livre qu'il qualifiait d'« avorton de son esprit ». Mais naturellement il ne lui était plus possible de rien publier sur ces matières, et l'on ne saurait dire s'il eut réellement part aux éditions de ses *Œuvres spirituelles*, qui se firent en 1713 et 1718. C'est seulement dans sa correspondance que ses idées pouvaient trouver leur expression. A l'égard de M^{me} Guyon, ses sentiments ne varièrent jamais et il ne cessa point de voir en elle une sainte persécutée. Libérée de la Bastille en mars 1703, M^{me} Guyon avait été exilée au château de Saint-Dizier, puis à Blois. Elle y continuait son apostolat mystique, et son influence s'étendait considérablement, en particulier sur les milieux protestants. Entre elle et Fénelon, les relations continuèrent. Mais ils étaient obligés à la plus grande prudence, et l'état actuel des documents ne nous fournit que peu d'indications. L'une des grandes préoccupations de Fénelon pendant la période de Cambrai fut la lutte contre le jansénisme, auquel il était fort opposé. Nous n'avons point à l'étudier ici. Disons seulement qu'il y eut peut-être là, chez lui, le sentiment d'une revanche sur Noailles, qui s'y compromit lamentablement. L'attitude assez virulente prise par Fénelon contre Quesnel l'amena à jouer un rôle de plus en plus important dans la période indécise qui suivit la bulle *Unigenitus* (1713) et Michel le Tellier, confesseur du roi, utilisa plusieurs de ses avis. Fénelon n'était peut-être plus très éloigné de rentrer en grâce lorsque sa propre mort mit fin à tous ses espoirs. Déjà, après la mort du duc de Bourgogne, il avait enterré ses plus chers amis : l'abbé de Langeron, Chevreuse, Beauvillier, et tous ces deuils acceptés avec résignation, mais cruellement ressentis, avaient épuisé sa résistance. A l'automne 1714, sa santé, depuis longtemps fragile, déclina, et un accident de voiture aggrava son état. Il s'alita le 1^{er} janvier 1715 et s'éteignit paisiblement le 7 janvier. Des revenus considérables de l'archevêché de Cambrai, il ne laissait rien à sa famille : les frais de son administration et ses charités avaient tout consommé.

2. SPIRITUALITÉ

1^o La personnalité de Fénelon est complexe, et il est malaisé de l'étudier avec une objectivité totale. Les controverses où il a été enveloppé pèsent sur sa mémoire; elles ont continué longtemps à faire l'objet de débats passionnés, où les positions prises commandent trop souvent les jugements portés sur le caractère des antagonistes. Le 18^e siècle et le romantisme ont en outre entouré Fénelon d'une auréole de légendes où la tolérance et la sensiblerie se mélangent curieusement. La psychologie en profondeur ne s'est guère encore penchée sur son cas, et l'incertitude de certains éléments biographiques rendrait d'ailleurs la restitution aléatoire. En nous plaçant dans les perspectives de l'histoire spirituelle, comment juger l'homme et son itinéraire intérieur? Personnalité éminemment aristocratique, ce

n'est pas douteux, il a souffert du malaise de sa classe, que la montée de la bourgeoisie laisse sans emploi, et à laquelle sa pauvreté refuse toute compensation : certains détails de sa correspondance, quand il parle des choses matérielles, sont significatifs à cet égard. Mais, s'il y a eu conflit en lui, ce qui n'est pas certain, ce conflit a dû se résoudre très tôt dans une acceptation religieuse de la situation : jamais on ne saisit dans sa psychologie la moindre trace de déchirement à cet égard. A-t-il vu inconsciemment dans le sacerdoce une échappatoire et une voie de compensation? C'est possible, mais tout a été complètement sublimé dès l'origine, car on n'y trouve nulle marque de préoccupation égoïste et la générosité de ses aspirations juvéniles n'est point feinte. Ajoutons que les éléments sexuels ont dû être aussi très tôt sublimés : il avouera que, dès longtemps, « la chair lui fait horreur ». Une profonde exigence à l'égard de soi-même le rend incapable de compromis avec les situations, cependant que son tempérament entièrement déductif l'oblige à aller jusqu'au bout des données : dans la vie, il devait être un homme de devoir, mais constructeur de systèmes. Esprit lucide, il construit, organise, fait des plans, même si la réalisation en demeure problématique : nulle trace d'improvisation ou d'abandon. Les idées ne peuvent exister pour lui qu'à l'intérieur de synthèses, et en ce domaine il possède des facultés assez surprenantes (cf Pierre Blanchard, *La psychologie des profonds selon Fénelon*, dans *Psyché*, n. 88, 1954, p. 119-127).

Le seul véritable conflit de son univers intérieur tient à une paralysie de la sensibilité qui se joint à un profond besoin affectif de l'autre. De cette paralysie, les causes ne sont point claires; mais le fait est là : la sensibilité, chez lui, s'émue difficilement. Et, par ailleurs, un élan irrésistible le porte vers l'autre. Cependant, sa lucidité ne disparaît point pour autant, et l'impulsion n'est jamais aveugle. L'attachement ne peut naître pour lui que fondé sur l'estime ou l'admiration. Si l'estime disparaît, l'attachement en meurt ou même se transmue en une répulsion que la charité chrétienne tempère à peine, et ce renversement est sans retour. Lorsqu'en mars 1699, après la condamnation, Bossuet eut l'idée surprenante d'esquisser un rapprochement, Fénelon repoussa ses avances avec une dignité un peu méprisante. En revanche, sa fidélité était sans faille : son amicale vénération pour M^{me} Guyon en est un bel exemple, et jamais il ne songea à la sacrifier pour assurer sa carrière. A une époque où le pouvoir croyait avoir le droit de compter sur une servilité presque générale, l'indépendance de Fénelon trahit une noblesse d'âme peu commune. Nous n'avons pas à nous occuper de ses idées politiques, mais il faut mentionner qu'elles s'inscrivent dans la même ligne. Au fond, nous retrouvons ici le caractère logique et déductif de son tempérament : l'attachement est chez lui une attitude raisonnée et poussée inexorablement jusqu'à ses conséquences ultimes. C'est seulement lorsque ces exigences logiques sont satisfaites que la paralysie intérieure se détend, que l'abandon peu à peu prend la place de la réserve. Alors seulement cette nature au premier abord calculatrice et sèche révèle son aspect complémentaire : une fraîcheur enfantine, vive et primesautière, préservée jusqu'au bout. Cela nous vaut ces lettres charmantes écrites aux familiers et qui ont mérité à Fénelon sa réputation de tendresse humaine; mais sa vérité intime est plus complexe.

Logique et puissance de synthèse s'unissent en lui à une pénétration lucide et profonde. Il ne peut s'intéresser à un problème qu'en posant les données dans toute leur étendue, en les poussant jusqu'à leurs dernières conséquences, en saisissant ce qu'elles ont d'apparemment contradictoire, jusqu'au moment où il trouve l'exacte formule qui concilie tout. Telle est la raison des ondolements de pensée qu'on attribue trop souvent encore à ce logicien redoutable : là où son adversaire tranche en recourant à l'exégèse des lieux communs, le pour et le contre lui demeurent également présents, et il cherche la synthèse au-delà. Il ne peut se contenter d'une vérité illusoire obtenue au moyen de simplifications abusives, mais il était normal que des esprits moins exigeants et moins subtils l'accusassent de déloyauté. En outre, jamais un problème n'existe pour lui sur un plan purement dialectique : il l'envisage toujours transcrit dans les données concrètes d'une psychologie humaine. Le psychologisme de son époque l'imprègne profondément et excite en lui une nlassable curiosité à l'égard du cœur humain. Et l'ordre de problèmes qui l'intéresse est celui des relations de l'homme avec une autre réalité, divine ou humaine. Jamais il ne se pose vraiment le problème radical qui atteint la valeur même de l'homme et de l'être. L'inquiétude pascalienne n'est point son fait : le christianisme fut en lui possession tranquille.

2° **Spiritualité.** — Ces considérations sont indispensables pour permettre de comprendre ce que fut sa spiritualité, à laquelle on a infligé tant de commentaires absurdes, faute, le plus souvent, de comprendre où se situe son exacte originalité. Il est étrange, par exemple, de voir considérer comme spécifiques de Fénelon certaines formules annihilationnistes qui hantent l'ensemble du mysticisme chrétien depuis Eckhart et au-delà, et qu'il a trouvées toutes faites. Si la piété intellectuelle, qui commençait à triompher en France vers 1670, ne l'a pas satisfait, alors que des esprits comme Antoine Arnauld, Pierre Nicole ou Bossuet s'en contentaient, c'est qu'il y avait en lui le besoin foncier de rencontrer Dieu comme Autre, comme personnage d'un dialogue, et l'impossibilité de tromper ce besoin par des effusions sentimentales, dont sa nature froide était incapable. Par ailleurs, son psychologisme lui faisait concevoir que le dialogue avec Dieu était une expérience à forme psychologique. En M^{me} Guyon, il trouva cette expérience réalisée, mais en même temps elle lui fit concevoir que la relation avec Dieu, dans sa réalité, se situait au-delà de cette expérience, que l'union avec Dieu se réalisait à une profondeur qui n'était plus l'objet d'une connaissance à forme psychologique. Ce faisant, elle lui ouvrait le domaine du mysticisme. Mais aussi, sans le savoir, elle brisait pour lui les cadres de l'intellectualisme cartésien, en lui montrant que la conscience distincte n'était qu'une partie dans la vie intérieure de l'homme.

1) **Formation spirituelle.** — Des problèmes posés par de telles découvertes, Fénelon se devait de circonscrire exactement les données. Il ne pouvait le faire qu'en s'adressant à la littérature mystique. Sous ce rapport, M^{me} Guyon avait peu à lui offrir. Disciple de Jean de Bernières à travers son directeur Bertot, elle avait fait en outre bien d'autres lectures. Sainte Thérèse, saint Jean de la Croix, sainte Jeanne de Chantal lui avaient beaucoup apporté. Mais ses écrits, prolixes quoique non sans beauté, étaient peu originaux. Fénelon

le comprit et s'en détourna pour remonter aux sources. Il lut beaucoup. Saint François de Sales, les espagnols, les grands mystiques médiévaux, les Pères de l'Église, lui livrèrent leur conception de la vie intérieure. Peu à peu, il eut le sentiment d'entrer dans une tradition longue et continue, constituée dès l'époque patristique, qui avait pris des formes nouvelles avec les rhéno-flamands et les espagnols, avant de fleurir une dernière fois avec les grands auteurs du classicisme français. A ce courant d'idées, il adhéra pleinement. Les expériences de M^{me} Guyon comme aussi son enseignement y trouvaient leur justification, et il avait conscience d'atteindre là la vie chrétienne en sa signification la plus intime. Assez indifférent aux remous des opinions, Fénelon ne se rendait nullement compte qu'il se rattachait à une ligne déjà dépassée et que le mouvement intellectuel de son temps avait débordé le mysticisme; peut-être ne comprit-il jamais qu'il avait défendu une cause dès lors perdue, du moins à son époque.

Mais Fénelon ne pouvait se contenter d'accepter passivement des idées. A partir d'elles, il fallait construire sa propre synthèse. Comme il est normal, il élimina d'instinct tout ce qui lui paraissait ressortir à une métaphysique périmée. Plus rien ne se retrouvera chez lui des grands thèmes néo-platoniciens qui avaient hanté les rhéno-flamands, mais que saint Jean de la Croix déjà avait éliminés. Seuls demeureront les schémas essentiels : introversion, atteinte de Dieu au centre de l'âme, dépassement de tout le créé, anéantissement du moi. Et, quand se posera le problème délicat et controversé du dépassement de l'humanité du Christ, il formulera une solution prudente et minimiste, bien loin des hardiesses d'Eckhart. Avec de telles positions, il eût pu être un ultime représentant de l'école « abstraite », dans le prolongement de Benoît de Canfeld, et moins hardi que Jean de Saint-Samson. S'il fut original, c'est qu'il adopta une échelle des valeurs qui lui est personnelle, et qui donne comme pivots à son système deux notions étroitement connexes.

2) **L'amour pur.** — La première, qui est d'ordre théologique, est celle de pur amour, de charité parfaitement désintéressée. La valeur essentielle de l'amour est un thème fondamental chez les mystiques, et nombreux sont ceux qui y reviennent comme à un leit-motiv. Sous ce rapport, sainte Catherine de Gènes lui offrait un précédent qui avait déjà vivement impressionné M^{me} Guyon. Cependant, Fénelon mit assez longtemps à découvrir là un principe de systématisation : sa correspondance avec M^{me} Guyon et ses premiers écrits au temps des conférences d'Issy le montrent bien. C'est ultérieurement, au cours surtout des premiers mois de 1696, que ce thème prit pour lui une importance centrale, — donc, à partir du moment où il songea à exposer ses idées au public. Dans les *Maximes des saints*, il distinguera dès le début et assez arbitrairement, les cinq sortes d'amour de Dieu qui se différencient par leur degré de désintéressement. Plus tard, dans l'*Instruction pastorale* du 15 septembre 1697, il y ajoutera une idée nouvelle en identifiant l'amour désintéressé avec l'amour naturel de Dieu, théorie d'ailleurs assez discutable. Par là, Fénelon ramenait la notion d'union à Dieu à des critères qui lui paraissaient simples et solidement fondés dans la tradition. D'autre part, il était certainement tributaire de son époque. L'opposition augustinienne entre *amor Dei* et *amor sui* était alors couramment admise, et de nombreux théologiens pensaient en trouver une

justification dans les vues sur l'amour-propre, que développaient les moralistes de salon à la Rochefoucauld. Cette transposition d'une idée théologique sur le plan psychologique constituait un inconscient contre-sens que ni Bossuet, ni Fénelon ne sauront complètement éviter. Aussi s'embarrasseront-ils l'un comme l'autre dans la question de savoir comment concilier le pur amour avec la vertu d'espérance ou avec les actes distincts des vertus morales. Même le lucide Fénelon verra mal l'équivoque et ne parviendra pas à distinguer clairement s'il parle des vertus en tant que réalité de grâce présente en l'âme, ou en tant qu'état psychologique volontaire et conscient. C'est un des points les plus pénibles et les plus fastidieux de la controverse, dont nous n'avons pas à analyser ici le détail. Dans sa spiritualité pratique, Fénelon est allé droit à la solution la plus claire en admettant que l'âme pouvait s'attacher à Dieu par un acte simple et non réflexe, exempt de tout retour sur soi, et il a toujours maintenu qu'un tel acte était possible et qu'en lui se réalisait le sommet de la vie unitive.

3) *L'indifférence*. — Ceci nous amène à son second thème, qui est l'indifférence. Il s'agit là de l'état psychologique dans lequel se réalise le pur amour, et il semble que ce fut la découverte essentielle qu'il fit après sa rencontre avec M^{me} Guyon. Sous ce rapport, les *Mémoires* remis à Issy en 1694 montrent que la notion d'indifférence était alors au cœur de sa pensée. C'est une erreur trop souvent commise que de vouloir trouver à ses idées en ce domaine une saveur plus ou moins exotique et non-chrétienne. En réalité, leur origine est essentiellement salésienne et ses emprunts aux formules de l'évêque de Genève sont fort légitimes. Mais il aime à insister sur le fait que l'indifférence consiste dans l'absolue conformité de la volonté humaine et de la volonté divine. Ici se reconnaît une autre source de sa pensée, dont on n'a pas suffisamment signalé l'importance : la *Règle de perfection* de Benoît de Canfeld, à laquelle M^{me} Guyon doit elle-même beaucoup. La paix intérieure à laquelle il aspire et à laquelle il veut conduire les âmes n'est donc nullement l'*apatheia* stoïcienne, mais pleine et totale adhésion à Dieu. Pour exprimer cette adhésion, la littérature mystique lui offrait une métaphore, celle de la fameuse « supposition impossible » : acceptation hypothétique de la damnation, pour aimer Dieu jusqu'au fond de l'enfer. Les formules en sont variées et jamais très heureuses. La logique de Fénelon avait d'abord renâclé, lorsqu'il les avait rencontrées sous la plume de M^{me} Guyon. Puis il les avait admises et même employées, comme un moyen d'exprimer le fait que la parfaite indifférence excluait toute recherche consciente et intéressée du salut personnel. L'indifférence, en effet, culmine dans ces actes simples et non réflexes où se réalise le pur amour. Mais il s'agit d'une formule par définition paradoxale et dont la portée est uniquement psychologique. D'où le dialogue de sourds avec Bossuet, qui l'interprétait comme un mépris réel de la béatitude céleste. Au reste, Fénelon commit l'erreur d'emmêler ce problème avec celui des âmes qui, dans certaines épreuves intérieures, sont hantées par le sentiment de leur damnation et auxquelles on peut en permettre l'acceptation hypothétique : c'était là un terrain bien plus scabreux, quoique Bossuet ait fini par admettre la formule. Ce qui importe, c'est que, pour Fénelon, indifférence et pur amour ne sont qu'une seule et même

réalité : les premières pages des *Maximes des saints* sont très explicites à cet égard.

Dans le cadre ainsi créé, Fénelon insère sans peine des notions qui, dans l'ensemble, lui viennent de ses devanciers. Telles ses vues sur l'état passif, que nous avons déjà caractérisées, et où se combinent des influences diverses, celle en particulier du *Bref discours de l'abnégation intérieure* emprunté par Bérulle à la « dame milanaise », Isabelle Bellinzaga. Ses vues sur les épreuves mystiques comme aussi sa théorie du non-voir montrent en lui un lecteur attentif de saint Jean de la Croix, dont il est au 17^e siècle l'un des meilleurs interprètes. Son attitude à l'égard de l'humanité du Christ trahit l'influence du bérullisme : s'il admet que la vue distincte du Christ en son humanité puisse, en de rares cas, s'effacer, il affirme que les âmes ne peuvent jamais cesser de considérer Jésus comme « le principe intérieur de leur vie ». De même enfin ses aperçus sur l'état de contemplation perpétuelle, inspirés de saint Jean de la Croix. Sur tous ces points, il serait vain de faire honneur à Fénelon d'une originalité à laquelle il ne prétend nullement : il ne se veut que le témoin d'une tradition.

4) *Le directeur spirituel*. — L'ensemble de son œuvre constituerait une synthèse mystique de la plus haute valeur, s'il avait pu s'exprimer sur un autre plan que celui de la polémique. Cela malheureusement ne lui fut point donné, et seule sa correspondance lui permit d'envisager les problèmes spirituels pour eux-mêmes, avec une entière liberté, puisque même les textes regroupés dans les *Œuvres spirituelles* proviennent en général de lettres. Cependant, l'un ne compense pas l'autre, et Fénelon directeur ne nous apporte pas ce que nous eût apporté Fénelon écrivain. Le registre n'est pas le même : plus varié, plus séduisant peut-être, mais moins profond. Il est des niveaux auxquels il n'a pas à s'élever avec ses correspondants, des questions qu'il n'a pas à aborder, et c'est dommage. Cette réserve faite, il faut reconnaître en lui l'un des plus grands directeurs de son temps : en ce domaine, il rejoint saint François de Sales, à l'autre bout du siècle. L'un et l'autre sont victimes d'une fausse légende de douceur et de condescendance, alors que leurs exigences, à tous les deux, sont parfois terribles : le pur amour est un feu dévorant. La psychologie de Fénelon est celle de son temps : un peu conventionnelle, mais fine et pénétrante, avec des éclairs d'une lucidité redoutable : sa lettre à M^{me} de Maintenon sur ses défauts est un texte qu'on n'oublie pas facilement et que la femme du roi n'oublia probablement jamais. Cependant, il se livre rarement aux analyses psychologiques. Il est l'homme de sa spiritualité. L'attitude à laquelle il veut conduire les âmes, c'est l'entier oubli de soi, la totale désappropriation, l'abandon, l'indifférence, le non-voir : aller à l'essentiel et laisser tomber le reste. Ces consignes emplissent ses lettres. Mais le directeur ne cesse jamais d'être un homme parlant à des hommes. Toujours la pire rigueur sera chez lui tempérée par une profonde intelligence des situations, par une sympathie humaine plus volontaire que spontanée, mais vraie. Il se reproche une certaine coquetterie, quelque désir de plaire : ce n'est pour nous, sans doute, qu'un charme de plus, qui nous fait mieux comprendre sa puissance de séduction. Mais on aurait tort de lui attribuer une méthode de direction. S'il en eut une, ce fut sa constante adaptation aux besoins concrets et individuels des âmes.

3^o **Influence.** — Resterait à se demander quelle fut son influence sur l'histoire de la spiritualité. La réponse est assez décevante. Après 1699, Fénelon est malgré tout un vaincu, et il ne peut plus rien pour empêcher le déclin du mysticisme catholique.

Le 18^e siècle, qui en fait un précurseur du philosophisme, a peine à lui pardonner son attachement pour M^{me} Guyon et le dissimule comme un épisode honteux. Bossuet, patriarche du gallicanisme, triomphe. Seul, un petit groupe de fidèles sait encore ce que fut réellement Fénelon, et Yves de Querbeuf, jésuite, tente de lui faire rendre justice; mais nul ne cherche en lui un maître spirituel. Grâce à Jacques-André Émery, la Compagnie de Saint-Sulpice put entreprendre au 19^e siècle une réhabilitation discrète de son ancien élève. Émery ayant acquis les papiers de Fénelon, ils servirent au cardinal Pierre de Bausset à écrire son *Histoire de Fénelon* (1808) et à Jean Gosselin à donner deux éditions des *Œuvres complètes* (1820-1830 et 1851-1852). L'attention du public fut reportée sur l'extraordinaire qualité religieuse de ces textes. Malheureusement, le milieu universitaire, fort ignorant alors en ces matières, fit prévaloir un bossuétisme étroit et passionné, que résumait bien les travaux de L. Crouslé et de Ferdinand Brunetière.

Voir l'excellent ouvrage d'A. Chérel, *Fénelon au XVIII^e siècle en France (1715-1820). Son prestige, son influence*, Paris, 1917. — Sur l'influence en Allemagne, on peut consulter le *Fénelon. Persönlichkeit und Werk*, signalé à la bibliographie.

C'est du clergé que devait venir la réaction. Le P. Louis Boutié prépara des voies que des érudits de grande classe comme Charles Urbain et Eugène Griseille ouvrirent largement. En 1910, avec son *Apologie pour Fénelon*, Henri Bremond leur prêta la magie de son style incomparable: désormais le problème de la controverse quiétiste se posait sur des données renouvelées, mais la pensée religieuse de Fénelon considérée en elle-même demeurait fort peu étudiée. Bremond mourut avant d'avoir pu écrire le volume de son grand ouvrage qu'il voulait lui consacrer. A la veille de la dernière guerre, la magistrale étude de Jean Orcibal sur *Fénelon et la cour romaine* ouvrait de passionnantes perspectives. Cependant, il fallut attendre les très remarquables travaux du P. François Varillon pour que Fénelon retrouvât, dans l'histoire de la spiritualité, la place qui doit être la sienne (1954-1957). Il laissait loin derrière lui les ouvrages qui l'avaient précédé, non seulement celui de Paul Dudon, gâté par une hostilité trop systématique, et celui de Gabriel Joppin, trop exclusivement centré sur la crise quiétiste, mais aussi ceux d'Ély Carcassonne (1939-1946), pénétrants et remarquablement informés, insuffisants malheureusement en ce qui concerne la spiritualité. A côté de Fr. Varillon, il faut mentionner les très intéressantes thèses de Jeanne-Lydie Goré, en particulier ses recherches sur la notion d'indifférence, l'essai de B. Dupriez sur *Fénelon et la Bible*, et celui de H. Sanson sur l'utilisation de saint Jean de la Croix dans la controverse quiétiste. Tout cela montre que, pour Fénelon, la période des grandes études objectives est enfin ouverte.

1. *Œuvres.* — La meilleure édition des *Œuvres complètes* de Fénelon est celle dite des quatre éditeurs, ou de Paris (Paris, 1851-1852, 10 vol.). A son défaut, on peut utiliser celle dite de Versailles (Versailles, 1820-1830, 35 vol.). — Ces collections ne comprennent pas les *Maximes des saints*, qu'on peut retrouver au t. 2 des *Œuvres* publiées par Aimé Martin (Paris, 1835, 3 vol.) ou dans l'édition critique donnée par A. Chérel (Paris, 1911).

De nombreux inédits concernant la spiritualité ont vu le jour postérieurement à 1850. *Lettres de direction*, publiées par M. Cagnac, Paris, 1902. — *Lettres inédites au duc et à la duchesse*

de Chevreuse, publiées par M. Cagnac, Paris, 1894. — *Lettres et documents inédits* publiés par A. Delplanque, Lille, 1907. — *Réponse inédite à Bossuet*, Paris, 1901. — *Un projet de communauté*, publié par E. Griseille, dans *Études*, t. 97, 20 octobre 1903, p. 252-278. — *Premières explications données par Fénelon de son dissentiment avec Bossuet*, publiées par E. Levesque, dans *Revue Bossuet*, t. 6, juin 1906, p. 204-220. — *Apologie des Maximes des saints*, publiée par E. Griseille, dans *Revue Fénelon*, t. 2, juillet-octobre 1911, p. 1-80. — *Explication des articles d'Issy*, publiée par A. Chérel, Paris, 1915. — *Examen des principales questions agitées pendant les conférences d'Issy*, publié par E. Levesque, dans *Revue des facultés catholiques de l'Ouest*, 1917. — *Fénelon et M^{me} Guyon*, correspondance publiée par M. Masson, Paris, 1907 (introduction très discutée). — *Le gnostique de saint Clément d'Alexandrie*, publié par P. Dudon, Paris, 1930 (introduction médiocre). — *Pages nouvelles pour servir à l'étude des origines du quiétisme avant 1694*, publiées par M. Langlois, Paris, 1934. — *Mémoire sur l'état passif*, publié par J.-L. Goré en appendice à sa thèse, Paris, 1956, p. 194-243, *De l'autorité de Cassien*, p. 251-284, *Sur l'anéantissement*, p. 286-292, etc. — Signalons enfin, quoi qu'elle ne contienne pas d'inédits, la très remarquable édition des *Œuvres spirituelles*, publiée par F. Varillon, Paris, 1954; l'introduction est ce que nous avons de mieux actuellement sur Fénelon (les textes manquent de notes critiques).

2. *Études.* — L'ensemble de la bibliographie peut se retrouver jusqu'à 1939, avec quelques rares lacunes, dans É. Carcassonne, *État présent des travaux sur Fénelon*, Paris, 1939. — Nous signalons seulement ici quelques ouvrages qui étudient la spiritualité de Fénelon en elle-même, et indépendamment du quiétisme. — M. Matter, *Le mysticisme en France au temps de Fénelon*, Paris, 1865. — L. Boutié, *Fénelon*, Paris, 1900. — M. Cagnac, *Fénelon directeur de conscience*, Paris, 1901. — A. Delplanque, *Fénelon et la doctrine de l'amour pur*, Lille, 1907. — H. Bremond, *Apologie pour Fénelon*, Paris, 1910. — E. Griseille, *Fénelon. Études historiques*, Paris, 1911. — L. Navatet, *Fénelon: la confrérie secrète du pur amour*, Paris, 1914. — A. Chérel, *Fénelon, ou la religion du pur amour*, Paris, 1934. — J. Calvet, *La littérature religieuse en France de François de Sales à Fénelon*, Paris, 1938. — G. Joppin, *Fénelon et la mystique du pur amour*, Paris, 1938. — J. Orcibal, *Fénelon et la cour romaine*, dans *Mélanges de l'École de Rome*, Paris, 1940. — É. Carcassonne, *Fénelon, l'homme et l'œuvre*, Paris, 1946. — H. Sanson, *Saint Jean de la Croix entre Bossuet et Fénelon*, Paris, 1953. — J.-L. Goré, *La notion d'indifférence chez Fénelon et ses sources*, Paris, 1956; *L'itinéraire de Fénelon: humanisme et spiritualité*, Paris, 1957. — F. Varillon, *Fénelon et le pur amour*, Paris, 1957. — L. Cognet, *Crépuscule des mystiques*, Paris, 1958. — A. de la Gorce, *Le vrai visage de Fénelon*, Paris, 1959. — B. Dupriez, *Fénelon et la Bible*, Paris, 1961.

Des travaux assez disparates, mais utiles à consulter, ont été rassemblés dans *Fénelon. Persönlichkeit und Werk* (Festschrift zur 300. Wiederkehr seines Geburtstages), Baden-Baden, 1953.

3. *Références au Dictionnaire.* — A propos de la querelle du pur amour: ABANDON, t. 1, col. 31-49; APATHEIA, col. 731-732; CHARITÉ, t. 2, col. 535, 606-607, 620-623, 646-649; col. 2505; DÉSINTÉRESSEMENT, t. 3, col. 577-586; ESPÉRANCE, t. 4, col. 1212-1216.

Autres sujets: ATTRIBUTS DIVINS, t. 1, col. 1087-1088; COMMUNION FRÉQUENTE, t. 2, col. 1279-1283; DENYS L'ARÉOPAGITE, t. 3, col. 428-429; DÉPOUILLEMENT, col. 494-495; CRAINTE, DÉSAPPROPRIATION, col. 527-528; DIRECTION SPIRITUELLE, col. 1130; DOCILITÉ AU SAINT-ESPRIT, col. 1494; ENFANCE SPIRITUELLE, t. 4, col. 710.

Voir aussi les articles: ABANDON, BOSSUET, CAUSSADE, DÉSINTÉRESSEMENT, ESPÉRANCE, GUYON, INDIFFÉRENCE, QUIÉTISME, etc.

Louis COGNET.

FENICKI (PHŒNICIUS; FRANÇOIS-STANISLAS), jésuite polonais, † 1652. — Né vers 1592 à Lwow, entré au noviciat de la compagnie de Jésus à Cracovie en 1615, François Fenicki fait ses études de théologie à

Rome de 1616 à 1620. Après son retour, il enseigne à Cracovie, à Poznan, Kalisz et Lublin, d'abord la rhétorique, puis la logique et la morale. A partir de 1630, il est préfet des études au collège de Lublin. Il meurt à Sandomierz pendant l'épidémie de peste en 1652.

Official au procès de canonisation de Stanislas Kostka, il témoigne au bienheureux une grande dévotion. En son honneur, il édite en polonais une *Vie* et un *Office* (Cracovie, 1632); l'*Office* parut également en latin : *Flores pietatis. Officium de beato Stanislao Kostka* (Lublin, 1632; Vilna, 1682).

François Fenicki tient une place importante dans l'histoire de la dévotion mariale. En 1632, il publiait, anonyme et en polonais, un *Petit office de l'Immaculée Conception*, qui eut un grand retentissement. La même année, il faisait paraître, aussi à Lublin, mais en latin, un petit traité sur l'esclavage marial : *Mariae mancipium sive modus tradendi se in mancipium Deiparae Virgini* (in-16°, 12 pages non numérotées + 170 pages; Paris, Bibl. nat. H. 10302). Cet ouvrage, extrêmement rare aujourd'hui, offre l'une des premières élaborations détaillées des principes de l'esclavage. Fenicki se rend compte de cette nouveauté et il éprouve le besoin de la défendre : « Illud... te monitum esse velim, devotionem hanc mancipandi se Deiparae, gestandique compedes Mariae sacras, non esse recens omnino et novum Lublini inventum » (Ad lectorem). Et il encourage les chrétiens à se vouer en esclave à Marie par les raisons suivantes : 1) « Marie est notre Dame, nous sommes tout naturellement ses serviteurs et esclaves »; 2) « Nous sommes les serviteurs de Marie, parce que nous lui avons été donnés comme tels par le Fils de Dieu »; 3) « parce que nous avons été rachetés de la servitude par elle », c'est-à-dire par l'intermédiaire de son consentement à l'incarnation; 4) « parce que nous avons reçu par elle d'innombrables bienfaits ». Ces raisons sont développées avec beaucoup de tact et une solide doctrine. Fenicki fonde en théologie les principes de cette dévotion, puisant ses arguments dans l'Écriture et chez les Pères : comment un véritable esclave de Marie doit honorer la Mère de Dieu et lui manifester sa soumission, comment il doit, pratiquement, se consacrer à cet esclavage. Ce traité donne le code de servitude mariale et signale, p. 168, le port d'une chaînette, avec la mention, gravée sur le dernier anneau : *Ego mancipium Mariae*.

La dévotion n'était pas nouvelle en Pologne, semble dire Fenicki. Sans doute fait-il allusion au roi Ladislas IV Wasa. En 1624, en effet, lors de son séjour en Brabant, le roi recevait le conseil de l'ermite de Saint-Augustin, Barthélemy de los Rios, grand propagateur de l'esclavage : « Ut pedes suos regios in Marianos compedes injiceret reduxque ad suos dignaretur mancipatus Beatae Mariae Virginis rationem in suo regno propagare » (H. Maracci, *Reges Mariani*, Rome, 1654, p. 315-323). Fenicki lui-même signale la Belgique et l'Allemagne comme les pays où cette forme de dévotion est répandue. Il aurait pu ajouter la France et surtout l'Espagne.

Maximilien Sandaeus connut rapidement l'ouvrage de Fenicki, car, dans la seconde édition de son *Mariae creaturarum Dominae mancipium hoc est modus dedicandi se in mancipium* (Cologne, 1634), il en reproduisait de longs extraits (p. 242-267, 277-284). L'année même où paraissait le *Mancipium* de Fenicki, il était traduit et adapté en polonais (Lublin) par le jésuite Jean Chomen-

towski sous le titre « Le lien de la Bienheureuse Vierge Marie ». En 1702, une adaptation hongroise était publiée à Tyrnau et offerte comme étrennes mariales. Saint Louis-Marie Grignon de Montfort a entendu parler de Fenicki, mais il déforme son nom en *Phalacius* (*Traité de la vraie dévotion à la sainte Vierge*, ch. 5, art. 5, § 4).

Archives générales de la compagnie de Jésus, *Pologne*, 53, 66, *Historia collegiorum* : Cracovie, Lublin, Sandomierz. — Sommervogel, t. 3, col. 635-636. — J. Poplatek, art. *Fenicki*, dans le *Dictionnaire biographique polonais*, t. 4, Cracovie, 1947, p. 413. — L. Swider, *Horulae Matris Dei*, dans *Virgo Immaculata*, Congrès mariologique international, t. 15, Rome, 1957, p. 348-357. — J. Majkowski, *La Très Sainte Vierge dans l'ancienne ascèse polonaise*, dans *Homo Dei*, 1957, n. 6 (en polonais).

Joseph MAJKOWSKI.

FÉRAUD (LOUIS), prêtre, fin du 17^e siècle. — Nous ne connaissons de Louis Féraud que ce que nous en disent ses écrits. Originaire du diocèse de Senes (Provence), il fut chanoine de la collégiale de Saint-Gilles (Languedoc). On peut penser qu'il vécut un temps à Paris où ses livres sont édités et où résidaient les personnes à qui il les dédia. On ignore la date de sa mort.

Trois de ses ouvrages nous sont parvenus. Le premier, *Les Progres de l'âme chrétienne dans la pratique de la vie intérieure* (Paris, 1689), est dédié à l'abbesse de Port-Royal de Paris, Élisabeth-Marguerite de Harlay, sœur de l'archevêque de Paris; il comprend cinq parties. La première, qui a donné le titre du volume, et la cinquième se complètent et forment un petit traité de la perfection; l'auteur insiste sur l'oraison du cœur.

L'oraison est un sacrifice que la créature raisonnable offre à Dieu. Le cœur lui doit servir d'autel, il doit être immolé comme la victime et y faire l'office de prêtre tout ensemble, puisque c'est par l'oraison que le cœur se purifie de ses défauts, qu'il s'élève et se porte à toutes les vertus et qu'il s'unit étroitement à Dieu (1^e partie, ch. 9).

L'oraison du cœur est un mouvement affectif qui tend à l'union de notre volonté avec celle de Dieu; elle dure tout le temps que l'âme est humblement dans la disposition de le prier, de l'adorer, de l'aimer, de s'abandonner à sa divine conduite. Cette oraison commence par la volonté éclairée par la foi, elle continue et s'achève dans la volonté, c'est par elle que se forme l'union parfaite qui est, selon saint Paul, le nœud essentiel de la perfection (5^e partie, ch. 2).

L'ouvrage est complété par des « pratiques pendant la semaine », une « Instruction pour apprendre à l'âme à s'occuper pendant la messe » en suivant le prêtre sans contention et s'y appliquant par le mouvement du cœur, et par des « méditations sur les attributs de Dieu pour une retraite de huit jours ». Féraud recommande la lecture de *l'Imitation*, de saint François de Sales, de Louis du Pont, de Jean Suffren et de Jean-Baptiste Saint-Jure.

Les Considérations sur les Mystères et les Grandeurs de la Sainte Vierge conformes aux sentiments des Pères... avec plusieurs exemples des personnes illustres par leur piété... (Paris, 1691) sont dédiées aux « Messieurs des congrégations de Nostre Dame érigées dans les maisons des Pères de la Compagnie de Jésus »; l'ouvrage présente trente méditations comprenant chacune une considération, un exemple et une vertu, « afin qu'à son imitation (de la Vierge) nous tâchions de rendre au Père éternel le culte que nous lui devons, et que nous apprenions à nous conformer à son Fils » (préface). L'ouvrage se termine par une prière intitulée « Cœur

affectif » et par trois petits chapitres sur la fidélité à la grâce, la prudence chrétienne et la persévérance dans les bonnes œuvres.

Enfin, le *Journal chrétien pour élever l'âme à Dieu, tiré de l'Écriture Sainte* (Paris, 1716; les approbations datent de 1689) donne, pour toutes les heures et occupations possibles d'une journée, une série de citations scripturaires brièvement commentées, « afin que vous ayez des moyens... pour vous élever et vous unir à Dieu pendant le jour... Vos actions, d'indifférentes qu'elles sont pour la plupart, deviendront par là d'un très grand mérite » (préface).

Albert DUMORTIER.

FERDINAND DE LA MÈRE DE DIEU, carme déchaussé, 1847-1913. — Joseph-Ferdinand Vuillaume naquit à Goin (Moselle) le 14 décembre 1847. Il fit ses études au petit séminaire de Montigny-les-Metz, puis au grand séminaire de Metz. A dix-huit ans, encore étudiant en philosophie, il est nommé professeur au collège de Bitche. Là, il rencontra l'abbé Jules Bertrand qui, entré chez les carmes en 1864, reçut le nom de Zacharie de la Nativité et devint premier définitif général de l'ordre (1895). En 1867, le jeune Vuillaume se présenta à son tour au noviciat des carmes déchaussés de la province d'Avignon à Lyon et prononça ses vœux simples le 15 octobre 1868. Il étudia la théologie à Rennes et y fut ordonné prêtre. Envoyé d'abord au couvent de Montélimar pour commencer son ministère, il y resta jusqu'à l'expulsion de 1880. C'est à Paris, de 1885 à 1912, au couvent de la rue de la Pompe, que Ferdinand devait donner le meilleur de son témoignage de contemplatif et d'apôtre. Sa prédication était très goûtée, son confessionnal très fréquenté. Il mourut au couvent de Marche (Luxembourg belge) le 18 mars 1913.

A Paris, Ferdinand fut l'aumônier de l'*Union au Cœur de Jésus dans l'Eucharistie*. Le but de cette œuvre féminine, inspirée par la nécessité de refaire une société chrétienne, était de « créer dans chaque famille un centre de piété solide et aimable », avec ses racines dans la prière et l'abnégation et orientée vers l'apostolat. L'aumônier précisait ainsi la tâche des associées :

« Poursuivre une âme, c'est, ordinairement à l'insu de cette âme, s'attacher à elle pour la sauver à tout prix; c'est diriger vers ce but tout ce qu'il y a en nous de vie surnaturelle, de dévouement, de savoir-faire; c'est intérieurement avoir cette âme en vue dans nos prières, dans nos souffrances; extérieurement, c'est multiplier autour d'elle... les objets qui peuvent la porter au bien, à la vertu, à Dieu... »

On demande... une piété large, généreuse, aimable, dévouée, à toute épreuve, pour les personnes de la famille ou qui composent les relations. Il importe avant tout, pour ce genre d'apostolat, que la piété se fasse agréer par tous » (*L'apostolat chrétien...*, p. 461-462).

Le but est de susciter dans les associées « cette alliance de vertus diverses, cet équilibre moral qui en font des âmes parfaites au point de vue de l'apostolat. Les hommes ayant la foi encore, mais éloignés de toute pratique religieuse, résistent difficilement aux séductions divines... qui sortent d'un cœur pénétré de Dieu, possédé de Dieu, lequel a longtemps mûri dans l'abnégation et la souffrance son union intime avec Notre-Seigneur » (*L'apostolat chrétien...*, p. 3).

Chaque associée recevait chaque mois une instruction; l'ensemble fut plus tard rassemblé, et publié plusieurs fois sous des titres divers : *L'apostolat chrétien dans la famille et dans les relations* (Paris, 1897, 1898), *L'apôtre du Sacré-Cœur* (Paris, 1900). La *Retraite selon l'esprit de*

sainte Thérèse (Paris, 1901), destinée à la même association, est aussi composée en partie de ces instructions.

Ces ouvrages, écrits dans un style prenant, s'inspirent de l'humanisme dévot. L'auteur cite saint François de Sales comme la première de ses sources; il utilise aussi saint Vincent de Paul, sainte Thérèse d'Avila, et, parmi les modernes, Henri-D. Lacordaire †1861, l'abbé Henri Perreyve †1865, Mgr Charles Perraud, Jean Vaudon, l'auteur des *Paillettes d'or*, etc.

Ferdinand de la Mère de Dieu publia de petits articles de spiritualité dans les *Chroniques du Carmel*, revue des carmes déchaussés de la province de Brabant.

Notice nécrologique dans *Le Carmel*, 15 avril 1913, p. 126-128.

LOUIS-MARIE DU CHRIST.

FERMO (SERAFINO DA), chanoine régulier du Latran, †1540. Voir SÉRAPHIN DE FERMO.

1. FERNAND (CHARLES), bénédictin, †1517. — Charles Fernand, né à Bruges au milieu du 15^e siècle, fut orphelin de père de bonne heure. Il vint à Paris avec ses frères, sa sœur et sa mère, et devint premier musicien à la chapelle royale. Il se lia avec les humanistes (Fausto Andrelini, Guillaume Budé, Charles de Bouelles, Josse Clichtove, Robert Gaguin, supérieur général des trinitaires, etc.). Professeur de l'université, peut-être même recteur en 1485, il semble avoir enseigné le latin avec le plus grand succès au collège de Boncour. Il publia un *De officiis*, imité de Cicéron, sur les devoirs des étudiants et, avec Girolamo Balbi, une édition des *Tragoediae* de Sénèque *cum epistola Caroli Fernandi*, vers 1485. Mais déjà, Charles Fernand s'intéressait aux problèmes religieux et il composa, contre les détracteurs de l'Immaculée Conception, notamment contre Vincent Bandello † 1506, futur maître général des dominicains, un *Commentarius* d'un ouvrage de Robert Gaguin, et publié seulement à la suite de l'édition de 1489 (réédité en 1960, voir bibliographie) : *Roberti Gaguini... adversus Vincencium de Castronovo... de conceptu et mundicia Mariae Virginis decertatio* (Bibliothèque nationale, Paris, Rés. p. Yc 1662). Presque en même temps paraissaient des *Epistolae familiares* (Paris, 1490; rééd., 1500, 1506 : *Epistolae longe festivissimae atque ad amussim excultae*, Bibl. nat., Rés. Z. 1067), petit recueil de lettres à Gaguin.

Charles et son frère Jean, après le décès de leur mère et stimulés peut-être par l'exemple de leur ami, l'humaniste Guy Jouenneaux † 1507, entrèrent dans l'ordre bénédictin, le premier au monastère de Chezal-Benoît, près de Bourges, à la fin de 1492 ou au début de 1493 (voir la lettre dédicatoire de son *De animi tranquillitate*, cité ci-dessous), le second à Saint-Sulpice de Bourges, en 1494. Si l'on ignore la date exacte de la profession monastique de Charles, on sait, du moins, qu'en 1505 il était délégué du monastère au premier chapitre général de la congrégation, tenu à Saint-Sulpice de Bourges. En 1510, sinon plus tôt, il se trouvait à l'abbaye de Saint-Vincent du Mans, où il remplissait les fonctions de maître de chœur et de bibliothécaire. C'est là qu'il composa ses principaux ouvrages. Il y mourut en juin 1517.

Le *De animi tranquillitate libri duo* (Paris, 1512; Bibl. nat., Rés. R. 1179) est un court traité de 74 pages in-4^o, dans lequel le moine humaniste exalte les joies de la vie de charité, telle qu'on la mène dans les cloîtres et décrit les devoirs d'un vrai moine. L'*Epistola parae-*

netica observationis regulae benedictinae ad Sagienses monachos (Paris, 1512) est d'une tout autre importance. Aux moines de Saint-Martin de Sées que l'évêque du Mans, le cardinal Philippe de Luxembourg, essayait alors de réformer, Charles Fernand expose les causes de la décadence des monastères : défaut de culture spirituelle et intellectuelle. Puis, il montre que l'observation exacte des préceptes de la règle bénédictine est seule capable de redonner une vraie vigueur à l'institution monastique, par la pratique de l'abstinence, de la conversion des mœurs et de la pauvreté. Ursmer Berlière (*loco cit. infra*, p. 341) signale que Mathias Potier utilisa ce travail lorsqu'il entreprit, au 17^e siècle, de réformer l'abbaye lorraine de Saint-Hubert. En 1515, parut le *Speculum disciplinae monasticae* (Paris, in-folio; Bibl. nat. D. 1608) qui est écrit dans un style mal adapté au texte, à cause de sa recherche. Les gloses pratiques de la Règle contenues dans ce livre n'ont rien d'original et les idées de Fernand sont celles de tous les réformateurs de son temps, mais l'auteur met l'accent, de façon très personnelle, sur la charité, sans laquelle rien n'est possible au moine (analyse dans U. Berlière, *loco cit.*, p. 340-344). Les *Entretiens monastiques*, rédigés dès 1508 (*Confabulationes monasticae bonae eruditionis et casti eloquii plenissimae... Cum vocum et sententiarum quarundam explanatione a fronte posita*, dédiées à son frère Jean, Paris, 1516), posent la question, si souvent agitée depuis saint Jérôme, de la culture païenne.

Notre humaniste fervent reconnaît qu'il y a un reflet de la sagesse de Dieu dans les ouvrages les plus profanes, mais il dénonce avec prudence qu'il y a livre et livre, comme il y a aussi moine et moine. Il donne, sur ce sujet, de sages conseils aux bibliothécaires des abbayes, tout en regrettant le manque trop fréquent de culture chez les fils de saint Benoît. Les *Entretiens* posent aussi, — et sur le cas concret du monastère de Souillac —, la question des richesses : elles sont la cause de l'état actuel de l'ordre en France, où il n'y a pas dix monastères observants : que la congrégation de Chezal-Benoît soit fidèle à la pauvreté. Puis, Charles Fernand répète ce qu'il a écrit aux moines de Sées sur l'abstinence et les jeûnes.

Ces ouvrages imprimés sont un témoignage remarquable de l'esprit de réforme qui animait beaucoup de bénédictins au 16^e siècle. Ils ont eu, comme l'a noté U. Berlière, une influence certaine sur les réformateurs du siècle suivant, et, à ce titre, ils intéressent l'histoire de la spiritualité monastique.

On a attribué à Charles Fernand une *Oratio de sancta Catharina*, Paris, 1505, in-folio, et un certain nombre d'inédits poétiques, notamment : *Elegiae de contemptu mundi*, *Odae in laudem Christi*, *De beatissima Virgine*, etc, sur lesquels il est difficile de se prononcer.

Jean Fernand, frère de Charles et son cadet de cinq ans, est entré à l'abbaye bénédictine de Saint-Sulpice de Bourges en 1494; il passa ensuite à celle de Saint-Allyre de Clermont, où il mourut en 1531. On lui prête quelques pièces de vers (par exemple, des *Horae sanctae Crucis et compassionis Mariae Virginis*) et un *De sciendo et noscendo seipso* (Bibl. nat., fonds latin, 12676; cf U. Berlière, *loco cit.*, p. 346-347).

Les bibliographies ne séparent guère les frères Fernand; nous ne les distinguerons pas dans la présente bibliographie.

L'étude principale sur les Fernand est celle d'Ursmer Berlière : *La congrégation bénédictine de Chezal-Benoît*, dans *Revue bénédictine*, t. 17, 1900, p. 29-50, 113-127, 252-274, 337-361;

t. 18, 1901, p. 120; il est question d'eux aux pages 42, 44-46, 113, 123-124, 261-274, 337-347. Aux pages 261-262, note 5, on trouve la bibliographie ancienne les concernant. De cette bibliographie, nous pouvons retenir spécialement : J. Trithème, *De scriptoribus ecclesiasticis*, n. 935-936, éd. J.-A. Fabricius, *Bibliotheca ecclesiastica*, Hambourg, 1718, p. 225; Jean Colomb, *Mémoire pour servir de supplément et de correctif aux écrivains qui ont parlé de Charles Fernand, moine de la congrégation de Chezal-Benoît*, dans *Journal historique et littéraire* (de Verdun), décembre 1755, p. 445-452; É. Varenbergh, art. *Fernand* (Charles), dans *Biographie nationale*, t. 7, Bruxelles, 1880, col. 35-38; F. Loise, art. *Fernand* (Jean), col. 38-39.

Depuis l'étude de Berlière, il y aurait à tenir compte de nouvelles publications. — U. Chevalier, *Bio-bibliographie*, t. 1, Paris, 1905, col. 1488. — L. Thuasne, *Roberti Gaguini epistolae et orationes*, Paris, 1903, *passim*, surtout t. 1, p. 88-89, 327-330, 405-407; t. 2, p. 63-64. — A. Renaudet, *Préréforme et humanisme à Paris pendant les premières guerres d'Italie (1494-1517)*, Paris, 1916, p. 118-122, 133, 564, etc. — C. Samarant et E.-A. van Moë, *Auctarium chartularii universitatis parisiensis*, t. 3 *Liber procuratorum nationis anglicanae (alemanniae)*, Paris, 1935, table. — J. Dillenge de Saint-Joseph a réédité le *Commentarius* marital de Charles Fernand dans *Robert Gaguin, poète et défenseur de l'Immaculée Conception*, Rome, 1960, p. 263-305; voir aussi p. 51-54, 67, etc. — A. des Mazis et A. Rayez, art. DUMAS (Pierre), réformateur de Chezal-Benoît, DS, t. 3, col. 1796-1799.

LOUIS GAILLARD.

2. FERNAND DE JÉSUS, carme déchaussé espagnol, 1571-1644. — Fils de Thomas Jiménez de Benalcázar, Fernand de Jésus naquit à Jaen (Andalousie) en 1571; il prit l'habit des carmes déchaux au couvent des Martyrs de Grenade (1588), alors que saint Jean de la Croix en était le prieur; il commença son noviciat sous la conduite du saint et, lorsque celui-ci quitta Grenade pour fonder le couvent de Sainte-Anne à Madrid, il partit terminer son noviciat à Malaga sous la direction de Bartolomé de San Basilio. Il fut par la suite prieur du couvent d'Andujar.

Prédicateur, professeur pendant plus de quarante ans, écrivain abondant, on lui doit de nombreux ouvrages scripturaires, théologiques et philosophiques, tous inédits. Il mourut au couvent de Baeza, le 15 mai 1644. C'est dans ce couvent que Manuel de San Jerónimo (*op. cit. infra*) vit quelques ouvrages spirituels écrits en castillan par Fernand de Jésus, aujourd'hui perdus : *El lauro de España en alabanza de S. Lorenzo*; *Elucidario de la heroica obra de entrar en religión*; *Catequesis o instrucción de enfermos*; *Desagravios de Cristo Sacramentado*; *Tratado en alabanza de San Elias, San Angelo y San Alberto*; *Descalcez de Cristo y sus Apostoles*. Il laissait aussi 266 sermons.

Manuel de San Jerónimo, *Reforma de los Descalzos de Nuestra Señora del Carmen*, livre 23, ch. 28-29, t. 6, Madrid, 1710, p. 188-198. — Martial de Saint-Jean-Baptiste, *Bibliotheca scriptorum utriusque congregationis et sexus carmelitarum exalceatorum*, Bordeaux, 1730, p. 158-160. — Cosme de Villiers, t. 1, col. 469-471. — Silverio de Santa Teresa, *Historia del Carmen Descalzo...*, t. 10, Burgos, 1942, p. 65-70.

ADOLFO DE LA MADRE DE DIOS.

1. FERNANDEZ CONCHA (RAPHAEL), évêque chilien, 1832-1912. — Raphaël Fernández Concha naquit le 25 octobre 1832 à Santiago du Chili. Après ses études d'humanités et de droit, il devient avocat en 1855 et bientôt professeur de droit canonique à l'université du Chili; il y enseigne quatorze ans (1857-1871). Ces fonctions ne l'empêchent pas d'entrer au séminaire en 1859; ordonné prêtre l'année suivante,

il occupe pendant de longues années des fonctions importantes à l'archevêché de Santiago : il fut, durant la vacance du siège archiepiscopal, de 1878 à 1887, provicaire capitulaire; au synode de Santiago (1895), il fut chargé de la rédaction définitive de ses 1888 articles.

Fernández Concha dirigea la Sociedad de San Luis de Gonzaga, dont le but est de prolonger le fruit des retraites par la pratique de récollections mensuelles (1863-1868), puis la Sociedad de escuelas católicas Santo Tomás de Aquino qui visait à développer l'enseignement primaire catholique (1870-1873). Au cours d'un voyage en Europe, il vit Léon XIII et, à Barcelone, publia une *Teología mística* (Barcelone, 1889). Vicaire général de l'archevêché de Santiago de 1893 à 1902, il fut nommé évêque *in partibus* d'Epifania en 1901 et mourut le 13 octobre 1912.

Fernández Concha eut au Chili une influence importante, dans les domaines politique, juridique et ecclésiastique. Parmi ses ouvrages de droit, citons un *Derecho público eclesiástico* (2 vol., Santiago, 1872; 2^e éd. augmentée en 1894) et une *Filosofía del derecho o derecho natural* (Santiago, 1877; 1881, 2 vol.; Barcelone, 1887-1888). Quelques-uns de ses sermons ont été publiés dans la revue chilienne *Revista católica* (années 1862 et 1864) et dans *El Buen Pastor en las naciones del sud de América* (3 vol., Buenos-Aires, 1923).

La *Teología mística*, le seul ouvrage de Fernández Concha intéressant la spiritualité, étudie uniquement l'essence et la nature de la contemplation infuse. Il cherche à établir dans une ligne thomiste les fondements philosophiques et théologiques de cette contemplation. Son effort rappelle les traités scolastiques des théologiens carmes du 17^e siècle, qu'il connaît bien. Sa manière est beaucoup moins didactique que la leur, bien qu'elle soit aussi systématique. Citons parmi les sujets abordés les rapports de l'amour et de la connaissance dans la contemplation infuse, la liberté et le mérite de ses actes, ses causes, son objet, etc. Les cinq derniers chapitres traitent des hauts degrés de cette contemplation; les chapitres 22^e, De la contemplación negante y caliginosa, et 24^e, Del ilapso místico (= mariage spirituel), qui utilisent la doctrine de Denys l'Aréopagite, de sainte Thérèse d'Avila et de saint Jean de la Croix, sont particulièrement développés.

Fernández Concha a laissé manuscrite et inachevée une *Teología mística práctica* destinée à compléter son étude théorique.

Si l'on en juge par les citations de la *Teología mística* dans les ouvrages d'ascétique et de mystique postérieurs, l'ouvrage de Fernández Concha a été injustement ignoré par la grande majorité des manuels classiques jusqu'à nos jours.

J. R. Salas, *Índice de las materias tratadas en la Teología mística de don Rafael Fernández Concha*, Santiago, 1896. — Samuel de Santa Teresa, *La Teología mística de don Rafael Fernández Concha*, dans *Revista católica*, t. 29, 1915, p. 210-216, 274-279, 347-352, 412-417, 505-510. — M. Rücker Sotomayor, *Semblanza del... Rafael Fernández Concha*, dans *Revista católica*, t. 45, 1933, p. 551-563. — C. Errázuriz, *Algo de lo que he visto. Memorias*, Santiago, 1934, p. 171-180, et *passim*. — A. Huneeus Cox, *La mística purificación y el dogma del purgatorio*, dans *Anales de la Facultad pontificia de teología*, Santiago, 1941, n. 2, p. 40-43. — F. Valenzuela, *Monseñor Rafael Fernández Concha, teólogo chileno*, dissertation théologique inédite, 1945.

Voir aussi les notices biographiques dans L. F. Prieto del Río, *Diccionario biográfico del clero secular de Chile*, Santiago, 1922, p. 241-243, et dans la *Bibliografía eclesiástica chilena*, Santiago, 1959, p. 106-107.

Walter HANISCH.

2. FERNANDEZ DE MINAYA (LOPE), augustin, 15^e siècle. — Le manuscrit espagnol h. II. 14 de la bibliothèque royale de l'Escorial contient quatre opuscules : une *Esposición del pater noster* (f. 1-12v), un bref *Tractado de los siete dones del Spiritu Sancto* (f. 12v-16) auquel est joint un *Capítulo de las virtudes de fe, speranza e caridad* (f. 16-62), « un livre appelé *Espejo del alma*, que composa le frère Lope Fernández, de l'ordre de Saint-Augustin » (f. 66-125), suivi d'un *Tractado breve de penitencia*, et enfin le *Libro de las tribulaciones* (f. 126-159). Voir J. Zarco, *Catálogo de los mss castellanos*, t. 1, Madrid, 1924, p. 193-194.

On ne sait rien de certain sur le religieux à qui est attribué l'*Espejo*, mais il faut faire confiance à une note de la main du P. Lorenzo Frías † 1826, que l'on trouve sur une copie manuscrite de l'*Espejo* : l'auteur est « un augustin de Tolède, Lope Fernández de Minaya ». Car il n'y a aucune base permettant de l'identifier avec aucun des différents *Lopus* qui, à partir de 1419, apparaissent dans les documents des augustins comme membres de la province d'Espagne et du vicariat de Portugal. En l'absence d'arguments externes, les bibliographies modernes assignent à l'auteur de l'*Espejo* la paternité du quatrième opuscule, *Libro de las tribulaciones*, à cause de leur parenté de contenu et de style. Il faudrait étendre l'examen aux deux premiers opuscules. Notons enfin qu'au chapitre 3 du *Tractado breve de penitencia*, Lope Fernández dit avoir traduit aussi un *Libro de confesión* non encore identifié.

L'*Espejo* est un solide et vivant commentaire du texte « Si quis diligit mundum, non est caritas Patris in eo » (1 Jean 2, 15-17). Il décrit les maux que cause dans l'âme la triple concupiscence, puis les bénédictions de l'exercice de la vertu chrétienne et des trois vœux de religion. « L'obéissance détruit l'orgueil de la vie et les péchés qu'il engendre, vaine gloire, envie, rancune; la pauvreté volontaire détruit la convoitise des yeux et l'avarice qui en naît; la chasteté parfaite mate la concupiscence de la chair ». S'il prêche une ascèse austère, dans un style vigoureux mais non sans onction, Lope Fernández est capable de souplesse : il permettra au spirituel tenté par l'acédie les distractions « auxquelles on peut prendre plaisir sans péché »; il concède aux séculiers la chasse, les livres de chevalerie, les échecs, etc.

Si des études nouvelles réussissent à compléter le patrimoine littéraire de Fernández, il pourrait être considéré comme un des meilleurs écrivains ascétiques du 15^e siècle espagnol.

M. Cerezal a édité avec prologue et notes les œuvres attribuées à Lope Fernández, l'*Espejo*, le *Tractado breve de penitencia* et le *Libro de las tribulaciones* (Obras, Escorial, 1930; publié déjà dans *Archivo agustiniano*, t. 15, 1928-1929).

Thomas de Herrera, *Alphabetum agustinianum*, t. 2, Madrid, 1644, p. 20. — J. A. de los Rios, *Historia crítica de la literatura española*, t. 6, Madrid, 1865, p. 321-324. — G. de Santiago Vela, *Ensayo de una biblioteca ibero-americana de la Orden de San Agustín*, t. 2, Madrid, 1915, p. 419-424. — I. Monasterio, *Místicos agustinos españoles*, 2^e éd., t. 1, Escorial, 1929, p. 63. — S. Augustinus vitae spiritualis magister, t. 2, Rome, 1959, p. 150.

David GUTIÉRREZ.

3. FERNANDEZ DE SAINT-GABRIEL (FRANÇOIS), franciscain, vers 1567-1653. — Les données biographiques concernant François Fernández sont minces et parfois divergentes; il est certain qu'il fut le confesseur de la reine Anne d'Autriche depuis son

mariage avec Louis XIII jusqu'à sa propre mort, soit pendant 37 ans. Ceci permet de préciser qu'il dut naître vers 1567. Originaire de Lagos en Portugal, il entra à 14 ans, vers 1584, dans la province franciscaine espagnole de l'Immaculée-Conception. Il semble qu'il ait été maître des novices et gardien des couvents d'Aguilera, d'Abrojo, de Calahorra et de Villasilos. Au départ de l'infante Anne pour la France (1615), François Fernández fit partie de sa maison, comme coadjuteur du confesseur, puis comme confesseur de la reine. Il donna à sa dirigée l'habit de tertiaire franciscaine à la Noël 1644 et reçut l'année suivante sa profession. Fernández mourut à 86 ans, en 1653. Sa vie fut écrite par le cordelier Charles Manguier (*Vie du parfait religieux dans le cloître et dans la cour, le Père Fernandès.*, Paris, 1654).

Fernández a écrit un ouvrage, devenu rare, *Guia de la vida espiritual para conseguir nuestro fin*; il comprend trois parties, les deux premières (éditées ensemble, Paris, 1627 et 1643) ont pour titre courant : *De la manera de obrar por el buen fin*; la troisième parut sous le titre particulier : *El camino de los justos, es como la luz resplandeciente procede y crece hasta el perfecto dia* (Paris, 1634, 350 p.). Cette dernière partie se trouve reliée avec les deux premières dans leur seconde édition de 1643.

L'ouvrage manque d'ordre et d'unité, les digressions sont fréquentes; les titres des chapitres ne répondent pas au contenu. Les deux premières parties montrent comment le chrétien doit vivre pour bien mourir; la troisième détaille les devoirs de diverses catégories de personnes; on y trouve aussi quelques prières au Christ et des conseils sur l'oraison vocale et mentale.

A. Chiappini, *Annales minorum*, ad annum 1645, n. 69, t. 29, Quaracchi, 1948, p. 290. — Juan de San Antonio, *Bibliotheca universa franciscana*, t. 1, Madrid, 1732, p. 383. — Antonio II, t. 1, p. 424. — Sigismond de Venise, *Biografia serafica*, Venise, 1846, p. 687. — P. Guérin, *Le palmier séraphique*, t. 1, Bar-le-duc, 1872, p. 357-362. — A. López, *Devoción de la familia real de España a San Francisco y su orden*, dans *El Eco franciscano* (Saint-Jacques de Compostelle), t. 28, 1911, p. 643.

Manuel de CASTRO.

FERRAIGE (JACQUES), fin 16^e-début 17^e siècle. — Prêtre du diocèse de Couserans, docteur en théologie, prédicateur ordinaire de la reine Anne d'Autriche, confesseur à l'abbaye du Val-de-Grâce, Jacques Ferraigne fut un des collaborateurs de l'abbesse réformatrice Marguerite d'Arbouze; il l'accompagna, en 1626 (mai-juillet), à la Charité-sur-Loire et à Charenton-en-Bourbonnais pour établir la stricte observance dans les monastères de ces deux villes; au retour, la réformatrice mourut à Séry, le 16 août 1626; Ferraigne ramena le corps à Paris le 22 août. Il continua à demeurer à l'abbaye du Val-de-Grâce. On ignore la date de sa mort.

Ferraigne connut les conseillers spirituels de Marguerite d'Arbouze, tels que le jésuite Étienne Binet, le feuillant Eustache de Saint-Paul Asseline, etc. Il était fort estimé d'Anne d'Autriche et accepta « la défense qu'elle lui fit de ne sortir du Val-de-Grâce quelque occasion qui s'en présentast » (dédicace à la Reine, *Vie de Marguerite d'Arbouze*).

Ses œuvres comprennent : 1) *Méditations sur les vertus principales esquelles se doit exercer l'ame pieuse*, Paris, 1620. — 2) *Les Insinuations de la divine piété contenant la vie admirable de la glorieuse Vierge Sainte Gertrude*, Paris, 1623; Lyon, 1634; à cet ouvrage, dédié à Marguerite d'Arbouze, est joint le *Traité théologique des divines révélations, visions, locutions et autres grâces*

semblables, composé par Denys de la Mère de Dieu, carme déchaussé (cf DS, t. 3, col. 450-451). — 3) *Les Œuvres excellentes et la Vie admirable de Sainte Mechtilde*, Paris, 1623. — 4) *Pratique des cas de conscience les plus difficiles qui se rencontrent journellement en l'administration du Sacrement de pénitence.*, avec un traité grandement utile pour aider à bien mourir, traduction de l'ouvrage du jésuite Valère Regnault, Paris, 1623, signée des cinq initiales dont se sert parfois Ferraigne : J.F.P.D.C.; Caen, 1629 (cf DTC, t. 13, 1937, col. 2116). — 5) *Les Révélations célestes et divines de Sainte Brigitte de Suède*, Paris, 1624; Lyon, 1649, 1651; Avignon, 1850; Lyon-Paris, 1859. — 6) *Méditations sur les principales fêtes de l'année.*, avec une méthode pour bien faire l'oraison mentale, Paris, 1624; 2^e édition augmentée, Paris, 1629. — 7) *La vie admirable et digne d'une fidèle imitation de la B. Mère Marguerite d'Arbouze.*, Paris, 1628; ouvrage dédié à Anne d'Autriche, qui avait demandé à Ferraigne de l'écrire. — 8) *La Vie de la B. Mère Sainte Scolastique.*, Paris, 1628, dédiée à la seconde abbesse du Val-de-Grâce, Louise de Milley.

La publication en français des œuvres des saintes Gertrude, Mechtilde et Brigitte pouvait susciter bien des critiques; aussi Ferraigne eut-il besoin de faire précéder chacune de ses traductions d'« un abrégé des approbations que les universités et plusieurs docteurs tant anciens que modernes ont fait des livres » qu'il édite. A la suite des *Insinuations de la divine piété.*, il joignit le traité du carme Denys de la Mère de Dieu dont le premier chapitre « succinctement montre qu'il ne peut y avoir d'inconvénient d'imprimer en langue vulgaire les livres contenant des révélations, visions »; en tête des *Révélations célestes.*, il donne la traduction de la lettre d'Alphonse de Vadaterra sur l'examen des visions de sainte Brigitte, qui devrait normalement se trouver entre le 7^e et le 8^e livre.

Ferraigne destinait ses traductions « à toutes personnes de quelle qualité et condition que ce soient » et qui « selon leurs vocations, vacations et estats », pouvaient en tirer profit. Il établit des tables permettant d'utiliser les textes au cours de l'année pour la méditation, la lecture spirituelle et la prédication.

Dans les biographies qu'il écrivit, il se propose un but pratique : « Les Vies admirables » de Gertrude et de Mechtilde, et même celle de Marguerite d'Arbouze (à peu près la moitié du livre) sont des traités des vertus chrétiennes, illustrées d'exemples pris dans la vie de ses personnages.

Dans ses ouvrages personnels, Ferraigne insiste particulièrement sur l'oraison :

« La fin de la méditation n'est pas de se contenter en pensées ou affections ou connaissances sublimes ou sentiments intimes, mais bien de connaître Dieu et de l'aimer; de se connaître et réformer les mœurs, régler ses affections et retenir ses passions, de connaître la vertu et l'acquérir, et de voir la laideur du vice, sa déformité et en recevoir de l'horreur et le détester, et surtout de garder les commandements de Dieu, et la personne religieuse, sa règle » (*Brève méthode pour l'oraison*, ch. 2).

« Un excellent effet en l'oraison... qui semble même être la fin de l'oraison, si elle est bien faite, est l'union avec Dieu », mais « il y a diverses et différentes manières d'union »; il dénombre l'union de pensée, de mémoire et de volonté, « quand la volonté est dégagée de tout autre amour, n'aime, ne respire, ne parle, ne discourt que de son amant Jésus » (*Vie de sainte Scolastique*, p. 65-66). L'oraison achemine ainsi à l'offrande vraie de soi : « Sacrifiez-vous en holocauste et oblation de suavité., donnez à Dieu votre cœur : car le cœur étant le principe de vie, toutes les actions vitales porteront le cachet

de vie, si votre cœur vit de la vie de la grâce » (*Brève méthode pour l'oraison*, ch. 4).

La réforme du Val-de-Grâce est surtout due à Marguerite d'Arbouze, mais Ferraige, avec d'autres, fut son conseiller et son collaborateur de tous les instants.

Voir DS, les notices de *Marguerite d'Arbouze*, t. 1, col. 837-839; *Étienne BINET*, t. 1, col. 1620; *EUSTACHE DE SAINT-PAUL Asseline*, t. 4, col. 1704. — *H. Bremond*, t. 2, 1916, p. 485-536, surtout p. 493.

Albert DUMORTIER.

1. FERRAND, diacre de Carthage, † 546/547. — Une phrase de Facundus, évêque d'Hermiane, dans son *Pro defensione trium capitulorum* (iv, 3, PL 67, 624b), contient sur Ferrand (le prénom de Fulgence n'est plus retenu par les historiens) deux modestes renseignements qui sont les plus exacts repères chronologiques que nous ayons à son sujet : « Les vénérables diacres de Rome, Pélage et Anatole., écrivirent à Ferrand, diacre de Carthage, dont la mémoire est, dans le Christ, digne de louange ». Lorsque Facundus écrit (fin 546 ou début 547), Ferrand, qui était diacre de Carthage, est mort, mais depuis peu, car la lettre des diacres de Rome est elle-même de 546 et nous avons la réponse que lui fit Ferrand. Si, d'autre part, celui-ci est bien auteur d'une *Vie* de saint Fulgence † 532, il est certain qu'il accompagna l'évêque de Ruspe dans son exil en Sardaigne (*Vita*, prologue, PL 65, 118c). C'est à peu près tout ce qu'on sait sur ce diacre de Carthage.

L'œuvre de Ferrand, si elle est assez mince (quelques lettres, une brève collection de canons et, sans doute, la *Vie* de saint Fulgence), n'est pas dépourvue d'importance spirituelle. Ses lettres, en effet, gravitent autour du dogme trinitaire et de l'incarnation, même lorsque l'une d'elles donne à un chef militaire des consignes de vie chrétienne. Chacune révèle une grande sûreté doctrinale, absolument fidèle au concile de Chalcedoine (451) et que Ferrand est soucieux de communiquer à ses correspondants : « Nolo praedicatorum Verbi Dei, testimonio tantum conscientiae suae esse contentum : perducere conetur ad cor aliorum, quod recte ac fideliter sentiat » (*lettre 3*, 18, PL 67, 908b).

Sur le dogme trinitaire, Ferrand est le témoin d'un enseignement parfaitement exact dans sa formulation.

Citons, entre autres, ce passage où, après avoir signalé l'hérésie arienne, Ferrand ajoute : « Catholicis e contrario Deum Patrem, Deum Filium, Deum Spiritum Sanctum, ne tres deos gentibus inducere videantur, unius esse honoris, gloriae, magnitudinis, aeternitatis, divinitatis, aequalitatis, essentiae confitentur; et nemini alterum praepone cupientes, de Patre tamen Filium natum, de Patre et Filio Spiritum Sanctum procedere sentiunt » (*lettre 4*, 1, 909ab).

Le lien entre le dogme de la Trinité et celui de l'incarnation se trouve dans cette formule : « Unus de Trinitate passus », dont intelligemment Ferrand justifie l'emploi dans sa *lettre 3* (spécialement n. 15 et 16, 903-906), avant de conclure :

Dicturus ergo unum de Trinitate passum, prius asserat omnipotentis Dei unam substantiam, tres esse personas : ex quibus una persona, id est Filius, Deus permanens, homo factus, et natus et passus sit; neque Patre neque Spiritu Sancto pariter incarnato, quamvis opus nostrae redemptionis tota fuerit Trinitas operata. Sic autem passum esse Filium fateatur, ut credens intelligat non potuisse eum pati in ipsa substantia, qua Deus, et cum Patre et cum Spiritu Sancto unus Deus est, sed in illa quam sine Patre et Spiritu Sancto suscepit ex matre. Sed ideo divinitatem Filii recte posse a

fidelibus dici passam fuisse, quia ipsius est caro quae passa est, et ad ejus personam pertinet quam cum Patre et Spiritu Sancto non creditur habere communem. Postquam vero et Deum Dei Filium passum, et non in divinitate ipsa passibilem factum, sed humanitate quae passibilis fuerat, intellexerit passum; confiteatur nihilominus ipsius unius Filii Dei Domini Jesu Christi duas esse naturas, vel substantias (*lettre 3*, 18, 907cd). Cette dernière phrase rectifie (*non in divinitate*) les incorrections de la précédente (*divinitatem... passam*).

On ne sera pas étonné en entendant un tel langage d'apprendre la réaction de Ferrand en faveur de la doctrine du concile de Chalcedoine, de « tout le concile de Chalcedoine » comme il dit pour inclure dans son approbation la lettre d'Ibas (*lettre 6*, notamment n. 3 et 4, 923-924), et on appréciera le sens du service de l'Église et de l'humble docilité à son égard que manifesta ce diacre en écrivant : « Illud quoque tranquillitati Ecclesiarum proficere poterit, si nullus velit praescribere quid sequatur Ecclesia, sed tenere quod Ecclesia docet » (*lettre 6*, 10, 928a).

On soupçonnera sans peine l'importance pour la spiritualité du chrétien dans le monde (en l'occurrence le monde des armes) de l'exhortation au comte Reginus (*lettre 7*, 928-950). Voici en effet les sept consignes que Ferrand donne à un chef militaire : « 1° Gratiae Dei adjutorium tibi necessarium per actus singulos crede, dicens cum Apostolo : Gratia Dei sum id quod sum (1 Cor. 15, 10). 2° Vita tua speculum sit, ubi milites tui videant quid agere debeant. 3° Non praeesse appetas, sed prodesse. 4° Dilige rempublicam sicut teipsum. 5° Humanis divina praepone. 6° Noli esse multum justus. 7° Memento te esse christianum » (930b).

A ces richesses, la *Vie* de saint Fulgence, si elle est de Ferrand (Giesecke, après Ficker et d'autres, en a douté), permet d'ajouter les éléments suivants : c'est d'abord un des nombreux ouvrages de la patristique où un de ses proches fait connaître la vie d'un saint évêque, afin que celui-ci, qui resplendit, au-delà de sa mort, par sa doctrine, brille aussi par sa sainteté (cf *Vita*, prologue, PL 65, 117-118). Ensuite, il s'agit de la vie d'un homme qui dans l'épiscopat resta moine (18, 37, PL 65, 135d). Cet ouvrage a donc son importance pour l'étude de la vie monastique des clercs autour de leur évêque. On doit même noter à ce sujet qu'à son retour d'exil Fulgence se refusa à gouverner son propre monastère (29, 57, 146d-147a).

Dans ces ouvrages, Ferrand nous apparaît avant tout comme l'homme de la tradition, soucieux de rester fidèle à ses Pères. On aura vite fait de dire qu'il n'a aucune originalité. Encore convient-il d'ajouter que dans cette volonté de ne pas tenir compte de lui-même il est sympathique au plus haut point, devient attachant et que, tout compte fait, sa personnalité d'humble « commis » est incontestable.

Œuvres. — *Lettres 1 à 7*, PL 67, 887-950; pour les lettres 1 et 2 voir, en fait, PL 65, 378-380 et 392-394; texte complet de la lettre 4 dans A. Mai, *Scriptorum veterum nova collectio*, t. 3, vol. 2, Rome, 1828, p. 169-184. *Lettres 8 à 12* dans A. Reifferscheid, *Anecdota casinensia*, Breslau, 1871-1872, p. 5 svv; elles se trouvent aussi, en même temps que la 4^e, dans *Bibliotheca casinensis*, t. 1, Mont-Cassin, 1873, *Florilegium*, p. 193-202. — *Breviatio canonum*, PL 67, 949-962, ou PL 88, 817-830. — *Vita sancti Fulgentii*, PL 65, 117-150; éd. dans G.-G. Lapeyre, *Vie de saint Fulgence de Ruspe*, Paris, 1929; trad. française dans Lapeyre, *L'ancienne église de Carthage*, 1^e série, Paris, 1932, p. 155-241. — Voir *Clavis*, n. 847-848, 1768.

Études. — H. Künstle, *Pastoralbrief des Fulgentius Ferrandus an den General Reginus*, dans *Katholik*, t. 80, vol. 2, 1900,

p. 105-116 (lettre 7). — G. Ficker, *Zur Würdigung der Vita Fulgentii*, dans *Zeitschrift für Kirchengeschichte*, t. 21, 1901, p. 9-42. — A. Jüllicher, *Ferrandus*, dans Pauly-Wissowa, t. 6, Stuttgart, 1909, col. 2219-2221. — G. Krüger, *Ferrandus und Fulgentius*, dans *Harnack-Ehrung*, Leipzig, 1921, p. 219-231. — G.-G. Lapeyre, *L'ancienne église de Carthage*, 2^e série, Paris, 1932, p. 153-172. — U. Moricca, *Storia della letteratura latina cristiana*, t. 3, 2^e p., Turin, 1934, p. 1390-1407.

A. Vetulani, article sur la *Breviatio canonum Ferrandi*, dans *Dictionnaire de Droit canonique*, t. 2, 1937, col. 1111-1113. — W. Pewesin, *Imperium, Ecclesia universalis, Rom. Der Kampf der afrikanischen Kirche um die Mitte des 6. Jahrhunderts*, Stuttgart, 1937, p. 17-42. — H. E. Giesecke, *Die Ostgermanen und der Arianismus*, Munich, 1939, p. 189 svv. — M. Pellegrino, *Ferrando*, dans *Enciclopedia cattolica*, t. 5, 1950, col. 1181 (Ferrand est signalé comme évêque). — A. Grillmeier, *Vorbereitung des Mittelalters*, dans *Das Konzil von Chalkedon*, t. 2, Wurtzbourg, 1953, p. 807-814 *passim*. — G. Bardy, art. *Ferrand*, dans *Catholicisme*, t. 4, 1956, col. 1196-1197. — P. Courcelle, *Trois récits de conversion au VI^e siècle, dans la lignée des « Conversions » de saint Augustin*, dans *Historisches Jahrbuch*, t. 77, 1958, p. 453-456. — H. Rahner, *Ferrandus*, LTK, t. 4, 1960, col. 87. — B. Altaner, *Patrologie*, 5^e éd., Fribourg-en-Brigau, 1958, p. 453-454 (p. 454, ligne 6, corriger Fulgence en Ferrand; même correction dans B. Altaner et H. Chirat, *Précis de patrologie*, Mulhouse, 1961, p. 679, ligne 14).

Maurice JOURJON.

2. FERRAND (GERMAIN), mauriste, † 1680. — Né vers 1618, à Paris, Germain Ferrand entra à l'abbaye bénédictine de Jumièges, après des études faites à Vendôme chez les oratoriens. Il fit profession le 8 novembre 1636 à dix-neuf ans. Edmond Martène s'étend sur sa mortification : jeûnes, cilices, veilles; on dut sans cesse le modérer dans cet ordre de choses. Il fut prieur de Lyre (1651), de Tiron (1654), de Saint-Taurin d'Évreux (1657), de Saint-Jean d'Angély (1660-1666 et 1669-1675); de Nouaillé (1675), et deux fois visiteur de la province de Chezal-Benoît (1666 et 1678); il l'était depuis le chapitre général de 1678, au moment de sa mort qui survint à Saint-Allyre de Clermont le 15 septembre 1680.

Ce réformateur ne borna pas son activité aux monastères mauristes. Sa sœur aînée était grande prieure de l'abbaye de Montmartre et il eut de fréquents entretiens avec l'abbesse Françoise-Renée de Lorraine † 1682. Il eut aussi à conseiller l'abbesse de Notre-Dame de Saintes et fut chargé par l'évêque de Poitiers de réformer le monastère de la Mothe-Saint-Héray. On peut donc dire que Germain Ferrand fut l'un des plus actifs moines réformateurs de la congrégation de Saint-Maur, qui en compta un bon nombre. Il a composé un *Catéchisme de la perfection religieuse monastique pour les novices*, dialogue où le novice expose la doctrine à son maître. Ce manuscrit de 109 feuillets (Paris, Bibl. nat., Fonds franç. 19631) a dû être écrit en vue de la publication.

Le ms 19315 contient, sous le titre factice de *Mélanges ascétiques, des Bons propos pour lire et renouveler tous les mois et mettre en pratique tous les jours* (f. 1-11), datés de 1669; ils sont suivis (f. 12-21) du résumé et de l'application de passages du *Catéchisme* sur divers exercices de la vie journalière (lecture de la Règle, coupes, travail manuel, repas, récréation, examen de conscience). Viennent ensuite des *AVIS et pratiques pour faciliter l'oraison mentale* (f. 22-42), au profit de jeunes religieux, et de *Pensées sur la pénitence et le Confiteur* (f. 43-57), d'une austérité assez marquée. Ces deux textes, d'une autre main que les *Bons propos*, ne sont peut-être pas de G. Ferrand, surtout le second.

On trouvera une notice détaillée sur Germain Ferrand dans *l'Histoire de la Congrégation de Saint-Maur de dom Martène*, éd. G. Charvin, t. 5, Paris, 1931, p. 240-251; cf t. 4, 1930, p. 222, note 2. — Prosper Tassin, *Histoire littéraire de la Congrégation de Saint-Maur*, Bruxelles-Paris, 1770, a résumé la notice de Martène, p. 777-778. — Tenir compte de la présente notice.

LOUIS GAILLARD.

FERRANDO (FRANCESCO MARIA), franciscain espagnol, 19^e siècle. Ses écrits sont signalés à la notice de CATALA (José), DS, t. 2, col. 279.

1. FERRARI (ANDRÉ-CHARLES), cardinal-archevêque, 1850-1921. — Né à Lalatta, diocèse de Parme, le 13 août 1850, André-Charles Ferrari fut ordonné prêtre en 1873. Il fut chargé de paroisse à Mariano et à Fornovo, puis nommé professeur et supérieur (1877) au grand séminaire de Parme. Pro-vicaire général en 1885, il est nommé évêque de Guastalla en 1890 et de Côme en 1891, finalement cardinal-archevêque de Milan en 1894. Après une longue et douloureuse maladie, il mourut le 2 février 1921, entouré de la vénération de sa ville épiscopale. La cause de béatification fut introduite en 1950; les procès canoniques sur la vie et les vertus ont été déposés.

Ferrari était particulièrement doué : zèle infatigable, chaude éloquence, manières affables et ouvertes, qui lui gagnèrent l'estime et l'affection; il enthousiasmait les foules. Tous pouvaient l'approcher en audience privée ou dans les visites pastorales. Il fit quatre fois la visite de toutes les paroisses de son diocèse. La relation de ces visites est donnée dans ses lettres pastorales.

Pour renouveler la vie chrétienne, il organisa l'action catholique surtout auprès des jeunes, ce qui lui valut le nom de « cardinal des jeunes ». En toutes les paroisses il voulait qu'on ouvrit des *oratori*, pour recueillir les enfants les jours de fête. Il s'employa à rendre vie aux confréries du Saint-Sacrement; il favorisa les syndicats ouvriers.

L'enseignement de la doctrine chrétienne était, à ses yeux, la base de la formation. Aussi ne manquait-il jamais de rappeler la nécessité de fréquenter l'explication méthodique qui devait en être faite dans toutes les églises. Il encouragea les pèlerinages et il participa à ceux de Rome, Lourdes, la Terre sainte (1902). Très soumis au Saint-Siège, il en appliquait toutes les directives. Il tint à Milan un congrès eucharistique international (1895) et un congrès catholique national; il tint également trois synodes diocésains et un synode provincial (1906), à l'instar de saint Charles Borromée.

Il ne fut pas exempt d'incompréhensions de la part des autorités civiles (1898) et même ecclésiastiques. On l'aurait volontiers accusé de trop de condescendance à l'égard du modernisme, alors que son orthodoxie était notoire. Benoît xv lui témoigna son admiration pour sa rectitude d'intention et sa magnanimité de cœur.

Le nom du cardinal Ferrari restera associé à une vaste entreprise d'œuvres d'assistance sociale aux formes les plus modernes : l'*Opera Cardinale Ferrari* connut son plein essor après la guerre de 1914-1918. L'université catholique du Sacré-Cœur eut, en lui, un fervent soutien. Dans la pensée du cardinal, l'université et l'*Opera* devaient être comme les deux centres animateurs de la renaissance de la pensée et de l'action des chrétiens.

Rèlève du même esprit la pieuse association « La compagnie de Saint-Paul », fondée par Ferrari le 17 novembre 1920. Elle apparut à Milan quelques mois après

la mort du cardinal. Elle se développa et adopta une forme de vie et d'apostolat modernes. Elle est ouverte, en des sections distinctes, aux prêtres et aux laïcs, aux hommes et aux femmes. En 1926, Pie XI la plaça sous la dépendance immédiate de la congrégation des religieux. Après la publication de la constitution *Provida Mater Ecclesia* (2 février 1947), la compagnie fut reconnue comme institut séculier (« décret de louange », 30 juin 1950). Dans la dépendance de la hiérarchie et vouée à l'avènement du règne social du Christ dans la vie des individus et des collectivités, elle déploie son activité dans les écoles et les missions populaires, dans les pensionnats pour étudiants et jeunes ouvriers, dans la propagande du livre, dans les œuvres d'assistance auprès des émigrés, dans les pèlerinages, etc. Les centres d'action de la compagnie s'étendent déjà à Milan, à Rome et dans les Amériques.

Un conseil général gouverne la compagnie; il est composé d'un supérieur général, qui est prêtre, et de trois secrétaires généraux pour les trois sections. Les membres sont liés par les trois vœux religieux. Leur spiritualité se fonde particulièrement sur la doctrine paulinienne : vie intérieure intense, esprit liturgique, culte eucharistique et dévotion à la Vierge Marie.

Pour les séminaristes, Ferrari composa et publia une *Summula theologiae dogmaticae generalis* (Parme, 1885, rééd. à Côme). Chaque année, sa pastorale de carême était consacrée à un thème de la vie chrétienne; quelques-unes ont été éditées en opuscules séparés : *Dopo la visita pastorale* (1902), *Jerusalem* (1902), *La vita sacerdotale secondo il Vangelo* (1904), etc. Ferrari fit rééditer le *Missale ambrosianum* et d'autres livres liturgiques, ou éditer les *Acti sinodali*.

G. B. Penco et B. Galbiati, *Vita del cardinale Andrea Carlo Ferrari, arcivescovo di Milano*, Milan-Rome, 1926. — C. Mansueti, *Il cardinale Ferrari e la guerra*, Clusone, 1927; *Come ho visto il cardinale Ferrari*, Côme, 1927. — G. Penco, *Il cardinale Andrea Ferrari nel suo spirito e nei suoi scritti*, Milan, 1939. — A. Novelli, *Un vescovo*, Milan, 1941. — C. Castiglioni, *Il cardinale Ferrari visto da un suo sacerdote*, dans *Azione francescana sociale*, Modène, 1950. — M. Capozzi, *Il cardinale Ferrari*, Milan, 1950. — F. Oligati, *Il cardinale Ferrari sul piano della storia*, dans *Vita e pensiero*, Milan, 1951. — G. Rossi, *Il cardinale Ferrari*, Assise, 1956.

Carlo CASTIGLIONI.

2. FERRARI (GRÉGOIRE), jésuite, 1580-1659. — Grégoire Ferrari, né à Porto Maurizio le 13 février 1580, entra dans la compagnie de Jésus le 13 décembre 1595; il enseigna la philosophie, la théologie morale, puis l'Écriture sainte au collège de Milan. Après avoir été deux fois recteur, il passa le reste de sa vie à la maison professe de Milan et mourut à Côme le 10 mars 1659.

A côté d'un ouvrage philosophique et de deux gros commentaires *In Apocalypsim* (3 vol., Milan, 1653-1656) et *In Canticum canticorum* (Milan, 1657), Ferrari a laissé quelques livres de piété, assez peu originaux : *Pratiche sopra... l'Imitation di Cristo...* (Milan, 1629, 1632; trad. lat., Vienne, 1637); *Vita spirituale descritta dallo Spirito Santo nel Salmo 17* (Milan, 1633; trad. lat., Vienne, 1637); *Santi ed affetti dello Sposo celeste e della Sposa* (Milan, 1636), augmentés en 1641 de *quindici fiori di San Giosseffo e di quindici dolori della Vergine...* (trad. lat., Vienne, 1651); *Mattino pretioso per li sacerdoti e per gl'altri fedeli* (Milan, 1646). Plus intéressant, son ouvrage sur la *Cristiana perfettione, o vero vita evangelica...* (Milan, 1643, 1646). Sommervogel, t. 3, col. 668-670; t. 12, col. 1064.

Mario COLPO.

3. FERRARI (JEAN-JOSEPH), franciscain, fin du 18^e siècle et début du 19^e. — Franciscain conventuel originaire de Vimercate en Lombardie et maître en théologie, Jean-Joseph Ferrari eut une activité féconde dans l'enseignement et la prédication; il dirigea quelque temps le séminaire de Città di Castello (autour de 1767) avant d'assumer les fonctions de ministre provincial de la province de Milan, en 1780. Sous son mandat, les dix-huit couvents d'obédience milanaise furent affranchis de la juridiction du ministre général de l'ordre, par décret de Joseph II, empereur d'Autriche. On retrouve l'infortuné ministre provincial en 1806 agrégé à la province de Gènes. L'œuvre qu'il a laissée est abondante et variée.

Quatre volumes de sermons, *Spiegazioni dei vangeli delle domeniche e feste dell'anno* (Gènes, 1788); un discours prononcé lors de l'élection de Clément XIV (Urbino, 1769); un panégyrique du bienheureux Bonaventure de Potenza, donné pendant le chapitre général de Rome en 1777; des oraisons funèbres en l'honneur de l'ancien ministre général Louis-Marie Marzoni de Vimercate (Milan, 1780) et du ministre provincial de Milan Joseph-Antoine Ferrari (Milan, 1775). L'œuvre hagiographique comporte une vie de saint Isidore le laboureur (Gènes, 1784) et un abrégé de la vie et des miracles de saint Antoine de Padoue (1792). Il combattit aussi la doctrine de Jansénius, *Cicalata contro il Giansenismo* (anonyme, Gènes, 1787).

Au nombre de ses écrits spirituels, il convient de signaler des *Esercizi spirituali ad uso del Religioso Minore Conventuale di S. Francesco e di qualunque altro regolare...* (Venise, 1780); Ferrari y ajouta des méditations pour la récollection mensuelle des religieuses (Venise, 1780); la *Pratica mistica delle virtù* (Venise, 1782); les *Istruzioni sulla direzione delle monache* (Gènes, 1794); les *Istruzioni sopra le indulgenze*, que Pie VI loua dans une lettre (Finale di Genova, 1787); *Sulla comunione frequente* (Gènes, 1789); enfin *La carità cristiana esposta nei suoi principii e scoperta nelle sue illusioni al secolo XVIII* (Assise, 1794).

J.-H. Sbaralea, *Supplementum... ad scriptores trium Ordinum S. Francisci*, t. 3, Rome, 1936, p. 255b. — D. Sparacio, *Frammenti bio-bibliografici di scrittori ed autori minori conventuali dagli ultimi anni del 600 a noi*, dans *Miscellanea francescana*, t. 28, 1928, p. 154-155.

Clément SCHMITT.

4. FERRARI (LAURENT), bénédictin, † 1458. — Seules les chroniques bénédictines et siciliennes nous parlent de Laurent Ferrari, né probablement vers la fin du 14^e siècle dans une famille noble de Palerme; il fut moine bénédictin au monastère de Saint-Martin delle Scale, situé entre Palerme et Monreale, et en devint abbé à vie, le 3 septembre 1452. Il obtint du roi Alphonse V et du pape Calliste III des privilèges pour son monastère; on retient surtout de lui sa libéralité et sa miséricorde envers les pauvres et les pèlerins. Il mourut en octobre 1458.

Ferrari est l'auteur de sermons (*Sermonum volumina varia, Sermones ascetici*) et d'un *De vero monachorum profectu* en trois livres; les chroniques indiquent la présence de ces manuscrits aux archives de Saint-Martin delle Scale. Nos recherches pour retrouver ces œuvres sont restées vaines.

A. Mongitore, *Bibliotheca sicula sive de scriptoribus siculis*, t. 2, Palerme, 1714, p. 5. — M. Armellini, *Bibliotheca benedictino-casinensis...*, Assise, 1731, 2^e partie, p. 67. — R. Pirri, *Sicula sacra disquisitionibus et notitiis illustrata...*, livre 4 (notices des abbayes), 3^e éd. augmentée par A. Mongitore, Palerme, 1733, p. 1081-1082.

Giuseppe TURBESSI.

FERRARIIS (ANTOINE DE, dit IL GALATEO), humaniste italien, 1444-1517. — Antoine de Ferrariis naquit en 1444, dans les Pouilles, à Galatone, d'où son surnom de Galateo. Il appartenait à une famille de prêtres italo-grecs (*Ep. ad B. Aquevivum*, Vat. lat. 7584, f. 118v). Il fut éduqué par un oncle maternel, prieur du couvent local des basilien, puis poursuivit ses études à Nardo, petite cité voisine, alors renommée pour les études grecques; Ferrariis, à la différence de la plupart des humanistes ses contemporains, fut plongé dès sa jeunesse dans un bain de culture grecque. Plus tard, il suivit sa famille à Gallipoli, on ignore à quelle date et pour combien de temps.

On le retrouve en 1471 à Naples, où il exerce la médecine. Avant de s'y fixer pour de longues années, il séjourne à Ferrare, où il conquiert le doctorat in artibus et medicina (1474), et à Venise (1476). A Naples, son immense culture, surtout philosophique, médicale et gréco-latine, lui permet d'entrer dans l'Accademia Pontaniana et au palais royal, et de lier amitié avec nombre de nobles de la ville. Médecin de la cour de 1489 à 1495, il quitte Naples, en butte, semble-t-il, à l'envie, et s'établit à Lecce (1496), où il fonde une académie, le Porticus Geronimiana. En 1503, il est médecin d'Isabelle, fille d'Alphonse II, à Bari. Capturé par des pirates au cours d'un voyage en mer, il recouvra sa liberté contre rançon, mais perdit une partie de ses biens et toutes ses notes scientifiques. De nouveau médecin de la cour de Naples (1508), il obtient la citoyenneté napolitaine et une médaille est frappée à son effigie (musée de Brescia, *Età cristiana*, catalogue de P. Rizzini, n. 535). Au cours d'un voyage à Rome, il remet à Jules II le manuscrit d'une défense de la donation de Constantin, contre l'ouvrage de Lorenzo Valla † 1457, et se lie avec le cardinal Jean de Médicis, le futur Léon X. Ferrariis passa ses dernières années dans la péninsule de Salente et mourut en novembre 1517. Il ne fut ni grec orthodoxe, ni prêtre, comme on l'a dit, mais fut marié et père de cinq fils.

Nous n'avons gardé du Galateo qu'une soixantaine d'ouvrages appartenant à la deuxième moitié de sa vie, le reste est perdu. Les lettres et opuscules conservés connurent une grande diffusion manuscrite.

Après une rapide enquête nous avons trouvé dans les codices latins de la Vaticane : une collection de 40 lettres autographes, et une autre de main étrangère (Vat. lat. 7584, 16^e siècle). — *De nobilitate* (Barb. lat. 1902, 17^e s.). — *De situ Japygiae* (Barb. lat. 2443, 17^e s.; Reg. lat. 1370, f. 55-94; Ottob. lat. 1922, avec une lettre de Ferrariis à L. Palatino, f. 48-50v). — *Gallipolis descriptio* (Ottob. lat. 2647, 16^e s., f. 126-133r). — Des *Successi dell'Armata Turchesca... scritta in latino da A. Galateo e tradotta in italiano da Gio. Michele Marziano* (Barb. lat. 4795, 17^e s.) sont en réalité de ce traducteur.

Bien qu'incomplète (il y manque quelques lettres restées manuscrites), l'édition la plus importante des œuvres de Ferrariis est celle de S. Grande (collection des Scrittori di terra d'Otranto, t. 2, 3, 4, 18 et 22, Lecce, 1867-1875), qui donne le texte latin et une traduction italienne. Nous indiquons ici les références des opuscules intéressant l'histoire de la spiritualité et de la morale :

1) *De educatione* (t. 2, p. 103-167). — 2) *De nobilitate et distinctione humani generis* (p. 171-191). — 3) *De hypocrisi* (p. 227-247). — 4) *De beneficio indignis collato* (p. 251-258). — 5) *De gloria contemnenda* (t. 3, p. 87-95). — 6) *De inconstantia humani animi* (p. 97-103). — 7) *De neophytis*, défense des néophytes de race juive (p. 125-133). — 8) *Heremita, dialogus*, composé en 1496 (t. 22, appendice, p. 3-134). — 9) *Esposizione del Pater Noster*, composé en 1504 en italien (t. 4, p. 149-238; t. 18, p. 5-104).

Les écrits de Ferrariis ont un grand intérêt pour l'histoire religieuse de l'humanisme italien. On y saisit les tentations rationalisantes, païennes, celle de l'auto-

nomie individuelle, le « mal de vivre » dans l'ambiance licencieuse qui s'affronte à l'idéal chrétien toujours présent et vivant. Les réactions chrétiennes de Ferrariis sont le plus souvent violentes, âpres et exagérées, — peu orthodoxes dans l'*Heremita* —, mais l'idée d'un schisme à la Luther ou d'une révolution intellectuelle à la Giordano Bruno ne l'effleure pas; les pages les plus dures de l'*Heremita* sont beaucoup plus proches des diatribes de saint Bernardin de Sienne ou de certaines prédications de Savonarole. Son intention, comme celle de tant d'autres à cette époque, fut de christianiser la culture nouvelle, non seulement ses courants d'idées, mais surtout peut-être ses prolongements dans la vie pratique. D'où sa constante préoccupation morale : *De educatione*, *De nobilitate...*, *De hypocrisi*, etc. Sa morale cependant, qui est toute sa philosophie, est toujours sous le signe de l'Évangile :

In hoc uno summopere laborandum est ut recte vivamus in hoc saeculo, ut in altero participes simus aeternae gloriae (*De gloria contemnenda*, Vat. lat. 7584, f. 25r).

Si nos viri fortes et philosophi sumus, nullam vituperationem curare debemus, nisi eam quae ex vitiis, nullam laudem nisi eam quae ex virtute nascatur (*Ep. ad B. Aquevivum*, Vat. lat. 7584, f. 120r).

La mentalité religieuse de Ferrariis se révèle le plus nettement dans l'*Esposizione del Pater Noster*, qui est aussi l'ouvrage le plus étendu qui nous reste de lui; il récite souvent le Pater, confie-t-il, faute de pouvoir assister aux longs offices. Il en profite pour conseiller la prière vocale. Le chrétien doit pourchasser superstitions et formalisme; il lui faut prier dans la pureté de l'esprit et du corps. L'*Heremita* est dans la même ligne de pensée : contre l'hypocrisie, la superficialité et le formalisme de la vie courante, il faut reconstruire une conscience chrétienne, fondée sur la confiance en Dieu.

Éditions. — On trouvera le détail des diverses éditions des ouvrages de Ferrariis dans N. Vacca, *Noterelle galateane*, Lecce, 1943, p. 67-71.

Biographies. — La liste des biographies anciennes de Ferrariis est établie par D. Colucci (*Antonio De Ferrariis, detto il Galateo*, Lecce, 1939, p. 2 svv).

Études. — E. Gothein, *Die Kulturentwicklung Süd-Italien*, Breslau, 1886; trad. italienne, *Il Rinascimento nell'Italia meridionale*, par T. Persico, Florence, 1915. — N. Barone, *Nuovi studi sulla vita e sulle opere di A. Galateo*, Naples, 1892. — A. de Fabrizio, *Antonio De Ferrariis, pensatore e moralista del Rinascimento*, Trani, 1908. — G. Vaglio, *A. Galateo nella morale e nella pedagogia*, Lecce, 1914. — G. Vidari, *L'educazione in Italia. Dall'Umanesimo al Risorgimento*, Rome, 1930; *Il pensiero pedagogico italiano nel suo sviluppo storico*, Turin, 1935. — P. Marti, *Nella terra di A. Galateo*, Lecce, 1931. — A. Croce, *Contributo a un'edizione delle opere di A. Galateo*, Naples, 1937; extrait de *Archivio storico per le provincie napoletane*, t. 23, 1937, p. 366-393.

B. Croce, *A. De Ferrariis, detto il Galateo*, dans *Humanisme et Renaissance*, t. 4, Paris, 1937, p. 366-382; *Un'epistola del Galateo in difesa degli ebrei*, dans *Critica*, t. 36, 1938, p. 71-76; *La Spagna nella vita italiana della Rinascenza*, 3^e éd., Naples, 1941, p. 115-128; *Aneddoti di varia letteratura*, t. 1, Naples, 1942, p. 104-110; *Poeti e scrittori del pieno e del tardo Rinascimento*, t. 1, Bari, 1945, p. 16-35.

E. Garin, *Prosatori latini del Quattrocento*, Milan, 1942, p. 1067-1125 = édition partielle du dialogue *Heremita*; *L'educazione umanistica in Italia*, Bari, 1953; *La disputa delle arti nel Quattrocento*, Florence, s. d., p. 126 = éditée la lettre 6. — E. Savino, *Un curioso poligrafo del Quattrocento, Ant. De Ferrariis... Egesesi critica dei suoi scritti*, Bari, 1941. — N. Vacca, *Noterelle galateane*, Lecce, 1943; critique l'ouvrage de Savino. — A. Altamura, *L'Umanesimo nel Mezzogiorno d'Italia*, Flo-

rence, 1941; *Il concetto umanistico della nobiltà e il « De Nobilitate » del Galateo*, dans *Archivio storico Pugliese*, t. 1, 1948, p. 84-89; *Note su umanisti di Puglia...*, *ibidem*, t. 2, 1949, p. 280-283; *Studi di filologia medievale e umanistica*, Naples, 1954; *Studi e ricerche di letteratura umanistica*, Naples, 1956. Notice dans *Enciclopedia cattolica*, t. 4, 1950, col. 1303-1304.

Giuseppe TURBESSI.

FERRÉOL (saint), évêque d'Uzès, † 581. — On ne connaît de la vie de Ferréol que ce qu'en dit Grégoire de Tours : « Eo tempore [581], Ferreolus Ucecensis episcopus, magnae vir sanctitatis, obiit, plenus sapientia et intellectu; qui libros aliquos epistolarum... composuit » (*Historia francorum* vi, 7; PL 71, 379a; MGH, *Scriptores rerum merovingicarum*, t. 1, 1885, p. 253). Ces lettres ne sont pas connues, mais on attribue à Ferréol en toute vraisemblance une *Regula* destinée au monastère de Ferréolac fondé en l'honneur de saint Ferréol, le martyr de Vienne en Dauphiné; en effet, son contenu montre qu'elle a été rédigée vers 570 par un évêque de la mouvance d'Arles, que la préface nomme *Ferreolus episcopus*; elle est dédiée à l'évêque de Die, Lucrèce, qu'on identifie avec le Lucrèce signataire de conciles locaux entre 541 et 573.

Une *Vita*, de date incertaine, mais nettement postérieure (BHL, t. 1, n. 2901), fait de Ferréol le fils d'une princesse mérovingienne, le neveu de saint Firmin († vers 553), son prédécesseur à Uzès; on estime que cette *Vita* est sans valeur historique.

Saint Ferréol n'est pas inscrit au martyrologe romain; sa fête se célèbre à Nîmes le 4 janvier, qui serait le jour de sa mort; un supplément du martyrologe d'Usuard (PL 123, 616c) le mentionne à cette date. Les *Acta sanctorum* (1^{er} avril) le nomment parmi les *praetermissi*; ils en parlent surtout à l'occasion de saint Firmin d'Uzès (11 octobre; *Ad Acta sanctorum supplementum. Auctarium octobris*, Paris-Rome, 1875, p. 70-74).

La *Regula* de saint Ferréol (PL 66, 959-976) compte 39 courts chapitres développant les observances communautaires et ascétiques d'un monastère d'hommes. Son style est de qualité, mais l'ordonnance des chapitres ne laisse pas deviner le plan suivi par l'auteur; ainsi, trois groupes de chapitres traitent des vices et des défauts (7-10, 21-25, 39). Les prescriptions communautaires et ascétiques sont appuyées de considérations spirituelles sobres, le plus souvent tirées directement de l'Écriture.

1) Les trois premiers chapitres posent les bases de la vie monastique : l'obéissance, fondement des vertus, la révérence envers l'abbé, « *timetur ut dominus et amatur ut pater* », et la charité, mère de toutes les vertus et à laquelle les moines doivent s'attacher « *ita ut multi... unum corpus efficiantur* » (1 *Cor.* 12, 12).

2) La Règle met souvent en relief la grandeur de la *vie commune* : elle applique aux moines le « *cor unum et anima una* » des *Actes* (4, 32; ch. 3, 961b); quand survient quelque discorde, que la réconciliation soit publique, « *ne aliquid fictum puritas charitatis admittat* » (ch. 39, 976a); qui a commis un larcin envers un moine ou le monastère doit recevoir le pardon de tous (ch. 35, 972b); les termes *congregatio, cuncti, omnes, communio* signifient le plus souvent l'unité de la collectivité.

3) A la tête de la communauté est l'abbé dont l'autorité doit émaner de sa sainteté et de son mérite plus que de son rang; il doit être un exemple vivant pour ses moines. « *Quotidie coeteros doceat* » (ch. 30, 970a), c'est pourquoi il consacrera plus de temps que les

autres à la *lectio*. Le ch. 37 trace un fort beau portrait de l'abbé et de sa responsabilité devant Dieu; qu'il soit vigilant, diligent, doux et modéré, sans faire acception de personne. L'abbé travaillera manuellement, moins que les autres, car sa tâche spirituelle le requiert d'abord. Il servira à table trois fois l'an et lavera les pieds de ses frères et des hôtes *saepius*, à l'imitation du Christ (ch. 38, 974a).

4) *L'horaire* des moines se partage entre l'office, la *lectio* et le travail. Il est difficile de préciser comment est accompli l'office; on récite chaque jour le psautier entier « *in ordine... usque ad finem* »; mais « *excepto publico psallendi cursu dominico, quantum per singulos dies, Deo... laudes offerat occulta ruminacione* » (ch. 12, 964); une partie de l'office est nocturne; certaines fois, on célèbre des « vigiles » (ch. 13, 964bc). La *lectio* se fait après l'office du matin jusqu'à neuf heures; on y doit « *de Scripturis sanctis salutem bibere* » (ch. 19, 966a; ch. 26, 968d). La lecture des passions des martyrs a lieu devant tous les moines, au jour propre (ch. 18, 965d).

Autres prescriptions touchant la vie spirituelle du monastère : on a vu plus haut que l'abbé doit *enseigner* chaque jour ses moines. Bien que la *Regula* n'en dise rien explicitement, les moines devaient communier plusieurs fois par an, puisqu'une des punitions possibles consiste dans la privation de la *communicatio dominica* pendant six mois (ch. 25, 968c). Quant au travail, il est une loi pour tous; ce sera habituellement le travail des champs; ceux qui ne pourraient s'y livrer recevront une autre tâche (ch. 28, 969).

Le repos se prendra en commun, l'abbé ayant seul une cellule séparée (ch. 16, 965), mais sur des couches individuelles, pour que chacun puisse vaquer facilement à la prière nocturne (ch. 33, 971).

5) Un grand nombre de chapitres est consacré aux défauts que le moine doit combattre; c'est le plus souvent par voie de conséquence que telle ou telle vertu est recommandée; ainsi la concorde, la douceur, l'amour de l'abjection, l'humilité, la chasteté et la sobriété. Les prescriptions de la *Regula* visent d'abord à entraîner au combat spirituel. Contre l'emprise de la chair, « *quae semper vitio naturae superbit...*, quae quotidie in expugnationem animae novus quidam proelior ac fortissimus commovetur » (ch. 31, 970b), il faut immoler ses vices (ch. 34, 971c) par la mortification et la maîtrise de soi. Contre l'orgueil, il faut éviter avec soin arrogance, envie, rivalités, haine, colères et querelles. Il est notable que les prescriptions les plus matérielles, comme l'interdiction de chasser qui distrait de Dieu, la mise en garde contre le rire bruyant qui nuit au recueillement, la qualité des vêtements, etc., sont toujours motivées par la nécessité du combat spirituel.

Des sanctions, en particulier le jeûne qui affaiblit la violence de la nature, sont prévues contre les fautes; le fouet ne sera appliqué qu'au voleur. Toute sanction est présentée comme un remède.

La *Regula* manifeste un sens de l'humain, une modération très caractéristiques; elle est plus douce que les autres règles monastiques de l'époque; comme le déclare l'auteur dans la préface, il veut « *non quo eorum colla deprimerem, sed ut mentium cervices potius inclinarem* » (959c). Ainsi la sanction du jeûne permet au moins le repas du soir; l'hiver, si besoin est, on peut revêtir deux habits; contre les chaleurs de l'été, on adaptera l'horaire; etc.

La finalité spirituelle de la *Regula* est très souvent soulignée, bien qu'aucun chapitre ne lui soit consacré explicitement. Que le moine, « *promissi illius* (Dieu)

cupidus, quaerere simul et invenire contendat, qui dixit : Diligam eos qui diligunt me, *Prov.* 8, 17 » (ch. 13, 964b). Vivre selon la règle, c'est « contemnere praesentia », faire violence au ciel et suivre l'Agneau (959d).

6) Le ch. 5 traite de la réception des candidats que l'abbé examinera soigneusement, en particulier sur leurs motifs : « si nulla praeter devotionis causam compulsus... » (962a). Après avoir pris connaissance de la règle, le candidat passera un an, ou au moins six mois, dans un local spécial voisin du monastère sous l'autorité d'un moine, le *formarius*; il s'y livrera « lectioni ante omnia et orationi » (962b), à l'étude aussi, car un moine ne doit pas être illettré et doit savoir le psautier par cœur (ch. 11, 963-964). On n'admettra un religieux d'un autre monastère ou un clerc que s'il est porteur d'une autorisation de son abbé ou de son évêque attestant qu'il est « propter caritatem Dei missus » (ch. 6, 962c).

L'influence de la *Regula* de saint Ferréol est restée limitée; on la décèle au moins sur la *Regula Tarnatensis* (PL 66, 977-986); saint Benoît d'Aniane en a inséré de nombreux passages dans sa *Concordia regularum* (PL 103, 713-1380); Smaragde la cite dans ses *Commentaria in regulam sancti Benedicti* (PL 102, 691-932).

Les sources de la règle de Ferréol sont celles dont vivait alors le monachisme du sud de la Gaule, celui de Lérins en particulier; c'est dire qu'on peut y reconnaître des échos des écrits pacômien et basilien dans leurs traductions latines, de la *Regula quatuor Patrum* (Sérapion, Macaire, Paphnuce et un autre Macaire, PL 103, 435-442), de la *Regula orientalis* (PL 50, 373-380), de celle de saint Augustin. La règle de Ferréol dépend plus nettement de celle de saint Aurélien, évêque d'Arles † 551, et des écrits monastiques de saint Césaire d'Arles † 542/543. Cassien, les conciles gaulois du 6^e siècle ont aussi leur influence diffuse. Cette utilisation des traditions monastiques n'est pas servile; l'œuvre est personnelle et marque une étape dans l'évolution des règles monastiques : elle se situe entre les règles antérieures qu'elle infléchit dans un sens plus humain et la règle bénédictine avec laquelle elle offre plus d'une ressemblance.

Éditions. L. Holstenius et M. Brockie, *Codex regularum monasticarum et canonicarum...*, t. 1, Vienne, 1759, p. 155-166, que PL 66, 959-976 reproduit.

Études. Voir surtout G. Holzherr, *Regula Ferioli. Ein Beitrag zur Entstehungsgeschichte und zur Sinndeutung der Benediktinerregel*, Einsiedeln-Zürich-Cologne, 1961; l'auteur cite la *Regula* d'après le *Codex latinus Monacensis* 28118.

R. Ceillier, *Histoire générale des auteurs sacrés...*, éd. Vivès, t. 11, Paris, 1862, p. 312-313. — *Histoire littéraire de la France*, t. 3, Paris, 1866, p. 326-328. — J. Besse, *Les moines de l'ancienne France (période gallo-romaine et mérovingienne)*, Paris, 1906, p. 57 svv. — L. Duchesne, *Fastes épiscopaux de l'ancienne Gaule*, 2^e éd., t. 1, Paris, 1907, p. 315. — C. de Clercq, *La législation religieuse franque de Clovis à Charlemagne*, Louvain-Paris, 1936, p. 83-85. — C. Gindele, *Die Struktur der Nokturnen in den Mönchsregeln vor und um St. Benedikt*, dans *Revue bénédictine*, t. 64, 1954, p. 22-23. — A. Dumas, art. Ferréol, dans *Catholicisme*, t. 4, 1956, col. 1199-1200. — G. Holzherr, *Die Regula Ferioli. Das älteste literarische Zeugnis der Benediktinerregel?*, coll. *Studia anselmiana*, t. 42, Rome, 1957, p. 223-229. — L.-R. Delsalle, *Comparaison, datation, localisation relatives des règles monastiques de saint Césaire d'Arles, saint Ferréol d'Uzès et de la « Regula Tarnatensis monasterii »*, dans *Augustiniana*, t. 11, 1961, p. 5-26.

Paul VIARD.

1. FERRER (ANTOINE), franciscain, vers 1570-1644. — Antonio Ferrer naquit à Valence de parents profondément chrétiens, à qui, dit-on, le bienheureux Nicolas Factor † 1583 prédit la future sainteté de leur fils; le père d'Antonio, tombé aux mains des maures d'Algérie, mourut sous la bastonnade, martyr de la fidélité conjugale.

Le 8 novembre 1592, Antonio Ferrer, alors âgé de 22 ans, prit l'habit franciscain au couvent de Saint-Jean-Baptiste des déchaux de Valence. Après ses études, il occupa les chaires des arts et de théologie. Les chroniques de l'ordre nous disent qu'il fut un grand prédicateur, en particulier dans la région de Valence, parlant jusqu'à cinq fois par jour durant certains carêmes, et que sa prédication fut accompagnée de divers prodiges. Il fut appelé plusieurs fois aux charges de supérieur : gardien de San Diego à Carthagène (1620), à Orihuela, deux fois définitif provincial, et provincial, charge qu'il quitta le 18 février 1638. Il mourut en grand renom de sainteté au couvent de Valence, le 28 juin 1644.

Son ouvrage, *Arte de conocer y agradar a Jesús* (Orihuela, 1620 et 1631), est destiné aux prédicateurs, aux directeurs et aux confesseurs; son but est de combattre l'ignorance religieuse des chrétiens en exposant la doctrine et en attirant à la connaissance et à l'amour du Christ. Cet ouvrage comporte quatre parties : la première, la plus étendue, traite des commandements de Dieu et de l'Église, des sacrements et des fins dernières; la seconde, du sacrement de pénitence, des indulgences et du purgatoire; la troisième présente divers exercices pour les différentes parties de l'année, centrés sur l'eucharistie, et pour la journée du chrétien (examen de conscience, oraisons jaculatoires, mortifications, etc.). La dernière partie est consacrée à l'oraison mentale et vocale.

Antoine Panes parle d'un *Tratado de la virginidad*, Jean de Saint-Antoine a lu une *Vida del Salvador* que Ferrer aurait préparée pour l'impression; nous ignorons si ces ouvrages ont été publiés.

A. Panes, *Chronica de la provincia de San Juan Bautista...*, t. 2, Valence, 1666, livre 6, ch. 50. — Francisco de San Nicolás Serrate, *Compendio histórico de los santos y venerables de la descalcez seráfica*, Séville, 1729, p. 518-522. — Juan de San Antonio, *Minorum fratrum... discalceatorum... bibliotheca*, Salamanque, 1728, p. 22; *Bibliotheca universa franciscana*, t. 1, Madrid, 1732, p. 104. — J. Rodríguez, *Biblioteca valentina*, Valence, 1747, p. 61. — Antonio II, t. 1, p. 118. — A. Chiappini, *Annales minorum, Regestum Pontificium*, ad an. 1638, n. 25 (t. 28, Quaracchi, 1941, p. 698), ad an. 1644, n. 69, 82 (t. 29, 1948, p. 219-220, 225). — J. P. Tejera et R. de Moncada, *Biblioteca del murciano*, t. 3, Tolède, 1957, p. 429-430.

Manuel de CASTRO.

2. FERRER (FERRIER; BONIFACE), chartreux, † 1417. — 1. Vie. — 2. Œuvres.

1. Vie. — Boniface Ferrer naquit à Valence (Espagne) en 1350 ou 1355; il était le frère de saint Vincent Ferrer. Il étudia la jurisprudence à Lérida, Pérouse, et de nouveau Lérida, devint docteur en l'un et l'autre droit et en théologie. Il se maria en 1382, eut sept filles et au moins deux fils. Juré de Valence, il fut député aux Cortès de Monzon en 1389, mais il fut bientôt déposé, jugé et emprisonné (le dossier de l'affaire est aux archives municipales de Valence). A sa libération en 1394, sa femme et ses filles étaient mortes. Il décida, sous l'influence de son frère, de prendre l'habit le 21 mars 1396 à la chartreuse de Porta Coeli, près de Valence;

trois mois plus tard, il faisait profession et était ordonné prêtre. Il devint procureur en 1399 et prieur en 1400. Benoît XIII, qui avait eu pour confesseur Vincent Ferrer (1395-1399), prit Boniface en affection et le désigna, en 1401, comme légat auprès du roi de France Charles VI. La même année, Boniface était élu prieur général de l'ordre cartusien. Pendant son généralat, il fut fréquemment retenu auprès de Benoît XIII, qui l'envoya au concile de Pise en 1409 avec la délégation qui l'y représentait (la *Relatio itineris* de cette ambassade est signalée à la bibliographie).

D'accord avec Étienne Maconi, prieur général des chartreux qui reconnaissaient la juridiction du pape de Rome, Boniface Ferrer renonça à sa charge. Benoît XIII lui intima l'ordre de reprendre ses fonctions (la correspondance à ce sujet est publiée dans Martène et Durand, col. 1530-1534, cités ci-dessous), malgré la nouvelle élection faite par le chapitre général (1410). Ferrer s'établit en Espagne tout en veillant sur les chartreuses de son obédience. Il resta fidèle à Benoît XIII mais vécut dans une situation extrêmement ambiguë jusqu'à ce que le concile de Constance lui donna l'occasion, ainsi qu'à son frère Vincent, de se détacher définitivement de l'antipape Pierre de Luna (1416). Il mourut en grande réputation de vertu à la chartreuse de Vall de Cristo (Ségorbe), le 29 avril 1417; il avait eu la joie d'y admettre son fils Jean (entré en 1412 et mort en 1451).

2. *Œuvres*. — 1° *Traductions*. — Entre 1396 et 1402, Boniface Ferrer, aidé de moines de Porta Coeli, traduisit en valencien la Vulgate latine de la Bible. Après révision par le dominicain Jacques Borré, inquisiteur de Valence, cette traduction, remaniée, fut imprimée à Valence en 1477-1478 (in-folio). Le psautier (*Psalteri*) fut réimprimé à part en 1480; un exemplaire en est conservé à la bibliothèque Mazarine (n. 1228), à Paris. La *Biblia* a disparu complètement; l'interdiction de publier des ouvrages religieux en langue vulgaire explique en partie cette disparition. Ferrer traduisit aussi en valencien le *Bréviaire*, le *Martyrologe* et les *Épîtres de l'année liturgique*.

2° *Œuvres concernant les chartreux*. — Elles ont été éditées par J.-L. Villanueva dans son *Viage literario*, auquel nous renvoyons. — *Quare cartusienses non comedant carnes* (t. 4, p. 220-226); si la question était vieille, on sait aussi que Benoît XIII voulait autoriser l'usage de la viande. — *Libellus ostendens quod ad probandam sanctitatem et puritatem ordinis cartusiensis non est necessarium quod dictus ordo habeat sanctos canonizatos vel quod in eodem ordine fiant miracula* (p. 226-235), où Ferrer défend son ordre contre ceux qui tireraient argument du petit nombre de chartreux canonisés : la canonisation n'ajoute pas à la sainteté et ne la confère pas; elle la consacre pour l'utilité et l'édification communes; des solitaires ont moins besoin que d'autres de cette consécration et c'est pourquoi la Chartreuse ne soumet pas en cour de Rome la cause de ses saints moines. — *De caeremoniis ordinis cartusiensis, et de ejus confirmatione et approbatione* (p. 235-237). Jean Gerson (*Opera*, t. 2, Anvers, 1706, col. 711-730) a trois traités qui portent à peu près les mêmes titres et présentent des ressemblances frappantes d'idées et d'expressions avec ceux de Ferrer. Seule, une édition critique pourra trancher le débat. — *De caeremoniis ordinis cartusiensis, de officio divino, maxime in missa* (Villanueva, p. 237-246). — *De aegrotis visitandis et defunctorum sepultura juxta ritum FF. Car-*

tusiensium (p. 249-256). — *Ordinatio de novitio induendo et introducendo in cellam* (p. 246-249). — *Declarationes et responsiones super quibusdam dubiis* (bibl. de Grenoble, ms 655).

3° *Autres œuvres*. — Un *De passione Domini*, attribué à Ferrer, est loué par Jean des Anges. — Les *Joies du rosaire* (*Gozos del Roser*), qui lui sont aussi attribuées, semblent plutôt l'œuvre de son frère Vincent. — Un recueil de *Sermons* et un autre de *Lettres* sont restés manuscrits.

Le manuscrit de la *Relatio itineris* de la légation de Benoît XIII au concile de Pise est signalé par N. Antonio (*Bibliotheca hispana vetus*, t. 2, Madrid, 1788, p. 214); il n'est pas impossible que Ferrer en soit l'auteur. — Pris à partie par Guillaume de la Motte, (qui sera prieur général de 1420 jusqu'à sa mort, en 1437) pour être revenu sur sa renonciation au généralat, Boniface Ferrer répondit avec quelque vigueur au *Mémorial* du chartreux français par un *De schismate pisano* (1411), parfois désigné sous le titre de *Specula contra vasa irae super haeretica pravitate pisana*. Martène et Durand le publièrent sous le titre de *Tractatus pro defensione Benedicti XIII*, dans leur *Thesaurus novus anecdotorum* (reproduit dans D. Tromby, *loco cit. infra*). Ferrer demandait aux chartreux de son obédience la soumission à Benoît XIII; ce que fit la Motte lui-même.

1. *Renseignements biographiques et milieu de vie*. — Archives anciennes de la Grande Chartreuse, de Porta Coeli et de Vall de Cristo. — J.-B. Civera † 1655, *Vie de Boniface Ferrer*, en grande partie traduite en latin dans L. le Vasseur, *Ephemerides ordinis cartusiensis*, t. 1, Montreuil, 1890, p. 520-541. — J. Alfaura † 1672, *Vie de Boniface Ferrer* dans l'*Historia o anales de la Real Cartuja de Vall de Cristo*, spécialement utilisée par le biographe P. Morro. — Ch. le Couteux, *Annales ordinis cartusiensis*, t. 7, Montreuil, 1890, p. 382-388. — F. Tarín y Juaneda, *La cartuja de Porta Coeli. Apuntes históricos*, Valence, 1897, p. 171-192, 263-264. — P.-H. Fages, *Histoire de saint Vincent Ferrer*, 2° éd., 2 vol., Paris-Louvain, 1901; *Notes et documents de l'histoire de saint Vincent Ferrer*, Paris-Louvain, 1905. — P. Morro, *Dom Bonifacio Ferrer. Su vida. Sus obras*, Valence, 1917. — S. Puig y Puig, *Episcopologio barcinonense. Pedro de Luna, ultimo papa de Avignon (1387-1430)*, Barcelone, 1920. — *Escritores cartujos de España*, chartreuse de Aula Dei, 1954, p. 68-76, ronéotypie.

Espasa, passim : t. 23, p. 919; t. 52, p. 349; t. 66, p. 623-624, 916-918; t. 68, p. 80, 85; t. 70, p. 1092. — S. Autore, art. *Ferrier*, DTC, t. 5, 1912, col. 2178-2181. — H. Diez, art. *Bonifacio Ferrer*, DHGE, t. 9, 1937, col. 951-955. — A. Sauchay, art. *Ferrier*, dans *Catholicisme*, t. 4, 1956, col. 1201-1202.

2. *Éditions et travaux*. — E. Martène et U. Durand, *Thesaurus novus anecdotorum*, t. 2, Paris, 1717, col. 1435-1529 *Tractatus pro defensione Benedicti XIII*; col. 1530-1534 lettres de Benoît XIII. — D. Tromby, *Storia critico-cronologica diplomatica del patriarca S. Brunone e del suo ordine cartusiano*, t. 7, Naples, 1777, appendice 2, p. cci-cclxii réédition du *Tractatus* précédent. — J.-L. Villanueva, *Viage literario a las iglesias de España*, t. 4, Madrid, 1806, p. 18-59 renseignements sur Ferrer; p. 218-256 édition des opuscules de Ferrer concernant les chartreux.

L. Tramayeres Blasco, *La Biblia valenciana de Bonifacio Ferrer*, dans *Revista de archivos, bibliotecas y museos*, 3° série, t. 21, 1909, p. 234-248. — K. Haebler, *The Valencian Bible of 1478*, dans *Revue hispanique*, t. 21, 1909, p. 371-387. — J. Ribelles Comín, *Bibliografía de la lengua valenciana*, t. 1, Madrid, 1920, p. 9-67, 304-314.

BRUNO RICHERMOZ.

3. **FERRER (MANUEL-ANDRÉ)**, jésuite, 1715-1807. — Né à Palma de Majorque le 25 décembre 1715, Manuel Ferrer entre dans la compagnie de Jésus le 24 octobre 1731; après ses études de philosophie à Urgel

et de théologie à Barcelone, il fait sa profession solennelle le 2 février 1749. Il enseigne la théologie à Gandie et les lettres au collège de Montesión de Majorque, où il acquiert un renom de grand prédicateur. Lors de l'expulsion des jésuites hors d'Espagne (1769), il se fixe à Rome où il demeure jusqu'en 1798, date à laquelle, Charles IV d'Espagne autorisant les ex-jésuites à rentrer dans son royaume, Manuel Ferrer revient à Palma, où il meurt le 17 décembre 1807.

Le premier et le plus important ouvrage de Ferrer, *Medios para la verdadera felicidad del cristiano en la vida y en la muerte, en el tiempo y en la eternidad*, parut à Rome en 1781; il a été réimprimé à Palma, 1799, et à Madrid, 1816. Les quatre parties de l'ouvrage exposent la pratique chrétienne de la contrition parfaite, de l'amour de Dieu, le bon usage du temps présent, et enfin la préparation à la maladie et à la mort. La troisième partie a un caractère liturgique assez marqué; elle présente trois exercices de prières pour chaque jour de la semaine, et d'autres pour chaque semaine et chaque temps liturgique. L'ouvrage n'a pas grande originalité; il prône surtout la dévotion envers la passion, le Sacré-Cœur, le cœur immaculé de Marie.

Les autres ouvrages de Ferrer sont principalement composés à l'usage des religieuses et se présentent comme des compléments des *Medios*; écrits et publiés à Palma, ils sont probablement rédigés d'abord pour les augustines de Sainte-Madeleine à Majorque. Ce sont *La semana santificada, esto es los siete sacrificios que el alma ofrece a Dios...* (1800) : ces sept sacrifices sont ceux de soi-même, de la vue, de l'ouïe, de la langue, de la mémoire, de l'intelligence, de la volonté et du cœur, — cette purification s'opère notamment par la considération du ciel, de l'enfer et de Jésus crucifié; *La soledad religiosa, esto es las siete soledades del alma religiosa con Cristo Jesús su divino esposo* (1800) invite à rester chaque jour de la semaine avec le Christ dans un des sept mystères principaux : l'incarnation, Bethléem, Nazareth, la tentation au désert, le Saint-Sacrement, la croix, le sépulcre; *La tribulación aliviada y endulzada con cinco piadas consideraciones para nuestro consuelo y provecho en el padecer* (1804) fait contempler le Christ crucifié, tous les saints, le ciel, l'enfer et le monde pour y trouver profit et consolation dans les souffrances. Ces trois opuscules ont été réédités ensemble sous le titre *Tres piadosos tratados* (Valence, 1806).

Signalons encore deux petits écrits de Ferrer, parus eux aussi à Palma en 1805, *Consuelo del alma afligida por sus frecuentes caídas en las faltas cotidianas et Palabras de vida eterna para el carnaval cristiano*.

Tous ces écrits ont été édités anonymement ou sous le nom de Manuel Andrés.

Ferrer avait laissé des manuscrits, qui paraissent aujourd'hui perdus; Uriarte signale, par exemple, *El congregante de la Inmaculada Concepción de la Virgen... instruido en sus devociones y la práctica de las virtudes cristianas*, écrit en Italie.

J. M. Bover de Rosselló, *Memoria biográfica de los Mallorquines*, Palma, 1838, p. 108-109. — J. E. Uriarte, *Biblioteca de escritores de la Compañía de Jesús*, t. 2, Madrid, 1930, p. 591. — A. Palau y Dulcet, *Manual del librero hispanoamericano*, t. 5, Barcelone, 1951, p. 360.

Miquel ARBONA PIZA.

4. FERRER (MICHEL), trinitaire chaux, 1770-1857. — Né à Palma de Majorque en 1770, Michel Ferrer fit ses études à l'université de l'île et entra au couvent du Saint-Esprit, à Palma, dans l'ordre des trinitaires (1790); en 1795, il occupe la chaire de philosophie

lulliste. En dehors de voyages à Barcelone et à Valence (1806) pour des motifs universitaires, il semble avoir passé toute sa vie à Majorque. Il mourut le 6 janvier 1857.

En dehors de son œuvre philosophique (*Philosophiae elementa*, Barcelone, 1795; *Summa de lógica*, 1801) et théologique (*Sancta Trinitas*, Valence, 1806; *Manuale theologiae*, 1811), Michel Ferrer a beaucoup écrit. On garde de lui des sermons imprimés (*Trisagi o corona de la Trinidad*, Barcelone, 1795), des neuvaines et ouvrages de piété (*Novena y corona de la Mare de Deu de los Dolores*, Palma, 1795; *Setenari de Nostra Señora de la Pietat que se fa en santa Eulalia*, Palma, 1798; *Avisos y oraciones per ajudar á be morir*, Palma, 1814; *Misterios del santísimo Rosario*, Palma, 1814; *Enguid abreviado en lo de la Misa*, Palma, 1829; *Oraciones para la confesión y comunión, morir bien y vivir en la devoción de la S. Trinidad de su santo escapulario y Trisagio*, Valence, 1806), une *Vida del Salvador según los evangelios de cuaresma* (2 vol., Palma, 1810, 1812) et une traduction de Tauler (?), *Traducció llibera del diálogo de un teolech embán mendicant* (Palma, 1815).

Son ouvrage le plus important est un *Devocionario de la Trinidad, Misterios breves del Trisagio* (Palma, 1806?), qui connut plusieurs éditions, successivement augmentées par l'auteur (la dernière à Buenos-Aires, en 1938, *Devoción a la Santísima Trinidad o modo de glorificarle en vida y en la muerte*). La grâce, la vie chrétienne, les vertus théologales, la Providence, la sainteté, l'eucharistie, le Christ crucifié, le Cœur sacré du Christ, la Vierge Marie, saint Joseph, les âmes du purgatoire, etc., y sont exposés à la lumière du mystère de la Sainte Trinité; cet accent trinitaire donné, au début du 19^e siècle, aux principales bases de la vie spirituelle est à noter.

Ferrer laisse divers manuscrits; parmi eux, *El trinitario instruido de sus deberes*, daté de 1826, et plusieurs livres de dévotion à la Sainte Trinité intéressants à la spiritualité.

J. M. Bover de Rosselló, *Memoria biográfica de los Mallorquines*, Palma, 1838, p. 110-113. — Antonino de la Asunción, *Diccionario de escritores trinitarios*, t. 1, Rome, 1898, p. 305-307.

JESÚS DE LA VIRGEN DEL CARMEN.

5. FERRER (VINCENT), lazariste espagnol, 1721-1789. — Né à Villa de Blanes, diocèse de Gironne (Espagne), le 26 octobre 1721, Vincent Ferrer fut admis dans la congrégation de la Mission à Barcelone le 2 juin 1743 et y prononça ses vœux le 3 juin 1745. Il mourut à Barcelone le 28 août 1789.

En dehors d'un ouvrage d'apologétique (*Máximas fundamentales de la Religión y motivos de credibilidad*, Barcelone, 1780; Paris, 1846), on a de Ferrer plusieurs ouvrages de piété. Le plus important est *Tratado de los impedimentos de la perseverancia en el bien* (1^e partie en 2 vol., Barcelone, 1789; 3^e partie, 1791), qui traite principalement des défauts et des vertus (t. 1 : découragement, respect humain, inquiétude et oisiveté; t. 2 : immortification, jugement et volonté propres, imagination, passions, sens, langue; t. 3 : scandale, bon exemple, correction fraternelle, curiosité, inconstance et paresse).

Les autres ouvrages ont été édités pour la première fois à Barcelone, sans date (entre 1778 et 1817). — *Tratado de la oración mental ó meditación* (Barcelone, 1780, 1863; Paris, 1846); après avoir exposé les avantages de l'oraison et la méthode à suivre, d'allure salésienne, Ferrer, dans les deux-tiers du volume, donne des méditations sur les fins dernières, la passion

de Jésus-Christ et les vertus chrétiennes. — Les *Medios preservativos para liberarse del mal y perseverar en el bien* (Barcelone, vers 1780; Paris, 1846) préconisent la résistance aux tentations et la fuite des occasions; Ferrer s'inspire de l'*Ejercicio de perfección y virtudes cristianas* d'Alphonse Rodriguez. — *Ejercicios de piedad y medios principales para perseverar en el bien y hacer vida devota* (Barcelone, vers 1780; Paris, 1846); en s'inspirant de l'*Introduction à la vie dévote* de saint François de Sales, Ferrer indique que le choix d'un état de vie, un règlement, la fidélité aux exercices du matin et du soir, la lecture spirituelle, l'assistance à la messe, la fréquentation des sacrements, la dévotion mariale et l'assiduité à écouter la parole de Dieu sont des moyens assurés de persévérance. — Dans le *Tratado instructivo para alcanzar la perfección cristiana, que contiene cuatro medios utilísimos para el logro de tan importante objeto* (Barcelone, 1791, 1855), il est question de l'examen particulier, de l'exercice de la présence de Dieu, des actions ordinaires, de la retraite annuelle et de la manière de s'en acquitter. — *Tratado de confesión general para toda clase de personas* (Madrid, 1793; Paris, 1846; 4^e éd., Barcelone, 1862). — Les *Máximas fundamentales de la perfección* (rééd., Paris, 1846) exposent quelques principes de perfection : conformité à la volonté de Dieu et vie en présence de Dieu, pureté d'intention, et donnent des conseils sur la mortification et l'humilité, la tristesse et le scrupule, le recueillement et l'oraison. — *El alma desolada...*, Barcelone, vers 1800.

Les ouvrages de Ferrer furent à juste titre estimés en Espagne; simples, pratiques et solides, ils s'appuient sur la doctrine de l'Écriture et des meilleurs auteurs spirituels.

Ferrer a peut-être traduit en espagnol l'ouvrage du lazariste Jacques de la Fosse (1621-1674), *Præceptiones ad vitam inter homines ex decoro eoque christiano instituendam* (avant 1667, 1765, 1863). Cf *Annales espagnoles de la congrégation*, 1929, p. 723-733.

Notices bibliographiques sur les écrivains de la congrégation de la Mission, Angoulême, 1878. — A. Palau y Dulcet, *Manual del librero hispanoamericano*, 2^e éd., t. 5, Barcelone, 1951, p. 365.

André DODIN.

FERRERO (BENIGNA CONSOLATA), visitandine, 1885-1916. — Née à Turin le 6 août 1885 dans une famille profondément chrétienne, Marie-Benigna fait ses études à l'institut du Divin Cœur de Turin, puis reste au foyer familial. Elle fait vœu temporaire de chasteté avec l'autorisation de son confesseur en 1900 et commence en 1902 à mettre par écrit, sans suite, une sorte de journal spirituel; on y trouve cette devise qui caractérise bien toute sa vie : « Sanctifier sa propre âme et celle d'autrui; vivre de la vie d'union d'amour avec Jésus, travailler, prier ». En 1906, elle entre au monastère de la Visitation de Pignerol (Piémont); ce ne fut qu'un essai de quelques mois; il semble que la supérieure ait été effrayée de la voie spirituelle où s'avancait Marie-Benigna. Le 30 décembre 1907, elle entra au monastère de la Visitation de Côme où elle reçut le nom de Benigna Consolata; jusqu'à sa mort, elle mena une vie ignorée, apparaissant très fidèle à tous ses devoirs et très absorbée en Dieu.

Benigna Consolata laisse un *Journal* (1902-1916) et des *Notes du Journal* (1908-1916), des prières diverses

et exercices de piété (vg un chemin de croix), dont les autographes sont conservés au monastère de Côme. Le tout a été dactylographié en 1959 et authentiqué par la curie épiscopale de Côme (2049 pages). Des extraits de ses écrits ont commencé à paraître dès 1917.

Dans ces pages écrites au jour le jour, Benigna Consolata exprime ses lumières intérieures tout animées d'une confiance sans limite et d'un abandon total à l'amour infini de Dieu pour chacun; elle sait que cette confiance et cet abandon exigent la pratique continue de l'abnégation de soi-même. Elle invite surtout à croire à l'amour de Dieu; ses biographes l'appelleront l'apôtre de la miséricorde divine. Pour se prononcer sur ses états mystiques, il faut attendre la publication de son œuvre.

S'étant offerte en sacrifice le 30 juin 1916, fête du Sacré-Cœur, elle dépérissait rapidement et, après une courte période de dures souffrances physiques et spirituelles, expirait dans la paix le 1^{er} septembre 1916, premier vendredi du mois, à 15 h 15. Huit ans après, ses restes furent transférés à l'église du monastère de Côme. Les actes des procès ordinaires en vue de la béatification ont été remis à la congrégation des Rites en 1925.

Des notices biographiques et des extraits des écrits de Benigna Consolata ont été publiés en diverses langues. — *Vademecum proposto alle anime religiose*, Côme, 1917 (12^e éd., 1956); trad. *Vademecum proposé aux âmes religieuses*, Lyon, 1919. — *Breve vita della serva di Dio suor Benigna Consolata Ferrero*, Côme, 1918 (10^e éd., 1939); trad. *Paroles de Jésus à sa sœur...*, Angers-Lyon, 1919. — *Sœur Bénigne-Consolata Ferrero*, Lyon, 1920. — *La piccola apostola della Misericordia e dell' Amore*, Côme, 1922 (= *Piccola Fiamma*, Côme, 1958). — R. Duriaux, *L'esprit de la servante de Dieu, sœur...*, Côme, 1925; trad. italienne, *Lo spirito della serva di Dio...*, Côme, 1932. — L. Boccardo, *La serva di Dio suor Benigna Ferrero della Visitazione di Como*, t. 1, Côme, 1928 (le t. 2 est resté manuscrit); adaptation française, *Sœur Benigna-Consolata*, t. 1, Lyon, 1929. — *Positio super scriptis*, Rome, 1935.

Lorenzo CERESOLI.

FERRI (BASILE), dominicain italien, vers 1644 - vers 1723. — Né à Venise vers 1644, Basile Ferri entra très jeune chez les dominicains de Padoue. Lecteur en théologie, il fut appliqué à la prédication et obtint le titre de « prédicateur général ». Il mourut, semble-t-il, en 1723. Il publia plusieurs ouvrages de piété sur la dévotion à la Vierge et au nom de Jésus, et sur l'eucharistie.

Dichiarazione ed esortazione alla quotidiana e perpetua messa, comunione, e rosario per la conversione de' peccatori..., Udine, 1676. — *Sommario de tesori spirituali del santissimo rosario...*, et *divote meditazioni sopra li misteri...*, Padoue, 1696, et Venise, 1704; *Tesori spirituali delle grazie divine che acquista e gode l'anima cattolica nel servire alla sovrana Imperatrice dell' universo, Maria sempre Vergine Gran Madre di Dio*, extrait du précédent (1704; Venise, 1711; Bologne, 1716). — *Giglio sacro, cioè le glorie et eccellenze della cristiana virginità*, Venise, 1703. — *Stimoli sacri e celesti per infervorare l'anima fedele cattolica alla divota riverenza, degna preparazione e amorosa frequenza dell' augustissimo sacramento dell' eucaristia...*, Venise, 1705.

C'est l'ouvrage le plus doctrinal qu'ait publié B. Ferri : il contient un long florilège des plus beaux textes de saint Thomas d'Aquin sur l'eucharistie, diverses méthodes de préparation à la communion un exposé sur les fruits de la

communion et plusieurs chapitres sur la messe. On y trouve aussi un *Horologio della passione di Gesù*, pour aider à méditer en détail la passion; un excursus abondant apporte au préalable de nombreux témoignages et faits qui soulignent l'importance de la passion dans la doctrine et l'expérience des saints. Il y a également un bon chapitre sur la communion spirituelle. L'ouvrage s'achève par une soixantaine de pages nourries d'extraits de saint Thomas sur le péché et la grâce. Ferri commente en particulier la doctrine thomiste: « Bonum gratiae unius hominis majus est quam bonum naturae totius universi » (*Somme théologique*, 1^a 2^{ae} q. 113 a. 9 ad 2).

Il santissimo e terribile Nome di Dio, cioè di Gesù... Per infiammar l'anime fedeli nel santo amore del santo Nome di Gesù, Venise, 1710. — *La santa celeste usura della cristiana divina carità, esercitata con la elemosina data a poveri per amor di Dio*, Venise, 1711.

Basile Ferri avait préparé pour l'impression *La eroica santità del glorioso padre e gran patriarca S. Domenico* (1715), autographe à la bibliothèque Casanatense, à Rome; sans doute aussi des *Assunti e pietosi riflessi predicabili sopra gl'evangelii delle domeniche di tutto l'anno...* (1703).

Quétif-Échard-Coulon, t. 2, p. 796; t. 3, p. 362-363.

Innocenzo COLOSIO.

1. **FERRIER** (BONIFACE), chartreux, † 1417. Voir FERRER (Boniface), DS, t. 5, col. 192-194.

2. **FERRIER** (saint VINCENT), dominicain, † 1419. Voir VINCENT FERRIER (saint).

1. **FERRINI** (bienheureux CONTARDO), juriste italien, 1859-1902. — Contardo Ferrini naquit à Milan le 4 avril 1859 d'une famille très religieuse (son père, Rinaldo, écrivit des *Mémoires de famille*) et de modeste condition. Achille Ratti (Pie XI) connaissait et aimait cette famille. A 12 ans, Contardo fit sa première communion avec une telle ferveur qu'elle détermina un changement de caractère. Il suivit les cours universitaires de Pavie et fut élève du collège Borromée. Déjà, il communiait chaque jour. Le sérieux de sa vie et de son application attirait l'attention de ses camarades et de ses professeurs, et tout autant de l'évêque de Pavie, Monseigneur Riboldi. On l'appelait volontiers le « saint Louis du Borromée »; sa fréquentation était toujours agréable, elle écartait spontanément toute conversation irréligieuse ou déplacée.

Ses succès universitaires furent couronnés par un stage de deux ans d'études juridiques à Berlin. Sa vie simple et modeste se partageait entre l'étude et les exercices de piété et de charité. Le célèbre romaniste K. Zacharia von Lingenthal lui légua, comme à son disciple préféré, ses manuscrits. Rentré en Italie en 1883, il s'employa à publier ses premiers travaux de droit, pour lesquels il entreprit des voyages d'études à Paris, Florence, Turin. Dans ses loisirs, il notait ses méditations et ses réflexions religieuses. L'université de Pavie créa pour ce jeune professeur de vingt-quatre ans une chaire d'exégèse des sources du droit romain. A Milan, il s'inscrivit au tiers-ordre de Saint-François. Il composa de petits traités apologétiques, des oraisons et des préparations à la sainte communion. En 1887, il fut nommé professeur ordinaire de droit à l'université de Messine; en 1891, il passa à celle de Modène, où il se lia d'amitié avec le professeur Luigi Olivi, rivalisant avec lui de ferveur religieuse. En 1894, il obtenait la chaire de droit romain à Pavie.

Il participa à la vie publique et fut conseiller municipal de Milan. C'était le temps de luttes âpres entre partis extrêmes. Il était cependant estimé de tous en raison de sa sagesse et de son équilibre. Contardo penchait vers les conciliateurs ou rosminiens par tradition de famille, mais il se garda de

toute polémique. Avec sérénité, affabilité, compréhension intelligente et charitable, il collaborait avec l'autorité diocésaine à la pacification des esprits. Il gagnait tout le monde, aussi bien les adversaires de l'Église, par la douceur et la cordialité de ses manières.

Toutes les tendances de l'opinion se rencontrèrent pour témoigner de sa sainteté; les non-catholiques eux-mêmes furent honorés de déposer en sa faveur. Son orthodoxie ne fut jamais incriminée, son dévouement au Saint-Siège était total. Il mourut le 5 octobre 1902 à Suna (près du lac Majeur). On l'acclama comme un saint. Le 4 juillet 1924, sa cause de béatification fut introduite et il fut proclamé bienheureux le 14 avril 1947. Son corps fut transporté, en 1942, dans la crypte de la chapelle de l'université catholique de Milan.

Pendant ses études à Berlin, il avait prononcé le vœu de chasteté perpétuelle. Ses lettres témoignent de sa constante union à Dieu. Elles sont de véritables petits traités spirituels. Tous ses écrits religieux ont été effectivement publiés, y compris ses lettres, après sa mort.

La base de sa vie religieuse est le culte eucharistique, l'exercice de la charité, surtout auprès des pauvres. C'est ce qui ressort notamment de son *Regolamento di vita* (1882) et du *Programma di vita del giovane cristiano* à son ami Vittorio Mapelli (1880). Il lisait assidûment les Pères de l'Église et méditait ordinairement les ouvrages du jésuite Louis du Pont.

Indépendamment des éditions de textes juridiques, les œuvres scientifiques de Contardo Ferrini ont été rassemblées dans ses *Opere*, 5 vol., Milan, 1929-1930.

Ses *Scritti religiosi* ont été recueillis et publiés par G. Pellegrini, 1912, 1926, puis par Mgr Minorette, avec des compléments, Milan, 1931, 1947: *Sul verismo; Quanto aspetti da noi giovani la Chiesa; Un po' d'infinito; Sul recente positivismo nella vita pratica; Pensieri religiosi; Schemi di meditazioni; Preghiere; Preparamenti alla S. Comunione; Novene del S. Natale; L'Eucarestia come mezzo di perfezione morale; Lettere; Poesie religiose*. — A. Codaghenço a traduit un certain nombre de ces textes, groupés sous le titre *Pensées et élévations*, Paris, 1930, notamment le *Programma di vita*, le *Regolamento*, *Un po' d'infinito*, des lettres.

In morte di C. Ferrini, Milan, 1902. — M. Vaussard, *Un Ozanam italien contemporain: Contardo Ferrini*, dans *Le Correspondant*, t. 251, 1913, p. 469-487; repris et complété dans *L'intelligence catholique dans l'Italie du 20^e siècle*, Paris, 1921, p. 181-211. — C. Pellegrini, *La vita del professor Contardo Ferrini*, Turin, 1920, 1928. — J. Gauderon, *Contardo Ferrini*, VS, t. 5, 1922, p. 349-361. — A. Portaluppi, *L'anima religiosa di Contardo Ferrini*, Milan, 1929; Alba, 1942; trad. franç. par Ph. Mazoyer, *L'âme religieuse de...*, Paris, 1933; trad. espagnole, Vich, 1947. — S. Marchetti, *Dalla cathedra all'altare*, Alba, 1941; trad. franç. *Le bienheureux Contardo Ferrini*, Porrentruy, 1948. — C. Caminada, *Vita di Contardo Ferrini*, Rome, 1947. — *Miscellanea Contardo Ferrini. Conferenze e studi nel fausto evento della sua beatificazione*, Rome, 1947; en retenir surtout C. Balić, *L'anima francescana del beato Contardo Ferrini*, p. 25-42. — M. Vaussard, *Le bienheureux Contardo Ferrini*, NRT, t. 70, 1948, p. 289-302.

Procès canoniques: *Positiones super introductiones causae*, Rome, 1919-1922; *...super scriptis*, 1921; *...super virtutibus*, 1927; *...super miraculis*, 1933; *Novissima positio super miraculis*, 1941.

Pie XII, allocution pour la béatification, AAS, t. 39, 1947, p. 343-352; trad. franç., DC, t. 44, 1947, col. 897-907.

Carlo CASTIGLIONI.

2. **FERRINI** (VINCENT), dominicain italien, 16^e siècle. — Né à Castelnuovo de Garfagnana, en Étrurie, au milieu du 16^e siècle, Vincent Ferrini entra

fort jeune chez les dominicains de Prato; il passa de la province romaine à la province dite des deux Lombardies. En 1583, il fut vicaire général du Saint-Office à Parme et, en 1584, provincial des couvents de Hongrie, Styrie, et Carinthie. En 1590, il est à Venise, qui semble être dès lors sa résidence habituelle. On ignore la date précise de sa mort, sans doute entre 1606 et 1616, à en juger par les frontispices et les introductions de ses œuvres. Prédicateur abondant et ardent, il compose spécialement à l'usage des prédicateurs, deux ouvrages curieux, qui demeurent très utiles pour connaître la mentalité religieuse et les mœurs de la fin du 16^e siècle.

Le premier s'intitule : *Alfabeto esemplare*. C'est un exposé, clair et concis, dans l'ordre alphabétique, d'un très grand nombre de similitudes sur tous les aspects de la vie humaine, surtout moraux et spirituels. Les comparaisons, en général, sont simples et ingénieuses, loin encore du genre affecté du 17^e siècle.

Ainsi : « Come l'acqua piglia sapori da quei luoghi dove ella passa; così i mali dell'uomo passando per Cristo pigliano il sapore e gusto della sua gratia e diventano degni del paradiso ».

Ce recueil de 5.300 comparaisons est divisé en trois séries : la première, *Primo alfabeto esemplare*, fut publiée à Venise en 1586 (rééd., Parme, 1586; Venise, 1587); le *Secondo alfabeto* parut à Venise en 1590, et le *Terzo*, posthume, avec la réédition des deux autres, à Venise, en 1616. Au frontispice de cette dernière édition, on lit que l'ouvrage « n'est pas moins curieux qu'utile à toute sorte de personnes, mais souverainement aux prédicateurs, aux orateurs et aux poètes ».

Comme l'ouvrage précédent, le *Della lima universale dei vicii* (Venise, 1596, 1606) est extrait d'une quarantaine d'auteurs connus, surtout « des meilleurs prédicateurs de notre temps », mais les sources ne sont pas indiquées, pas plus que dans l'*Alfabeto*. La *Lima* contient 599 fragments oratoires, disposés dans l'ordre alphabétique.

Tous les vices et défauts de toutes les catégories de personnes sont habilement décrits et poursuivis avec vigueur; ils concernent les ecclésiastiques et les laïcs, les nobles («... spesso pur avviene che la nobiltà del sangue produce l'ignobiltà della mente... La vera nobiltà consiste a creder in Christo, in osservare i suoi santi mandati », n. 382) et les plébeïens, les hypocrites et les tièdes, les *bravi* et les *duellanti*. Toute faiblesse morale, des plus banales aux plus subtiles, est disséquée et stigmatisée : « comme la lime de l'artisan polit et embellit le fer, ainsi le prédicateur avec cette lime purgera l'âme du pécheur de la rouille immonde du péché » (préface).

Ces deux ouvrages de Ferrini se trouvent à la bibliothèque Casanatense, à Rome.

S. Razzi, *Istoria de gli huomini illustri... del sacro ordine degli Predicatori*, Lucques, 1596, p. 276, n. 24. — Quéatif-Échard, t. 2, p. 313.

Innocenzo Colosio.

FERRUSOLA (PIERRE), jésuite espagnol, 1705-1771. — 1. *Vie*. — 2. *Œuvres*.

1. *Vie*. — Né à Olot (Gérone) le 1^{er} août 1705, Pierre Ferrusola entra dans la compagnie de Jésus le 15 octobre 1722. Professeur à l'université de Cervera à partir de 1738, il enseigna six ans la philosophie et vingt ans la théologie suarézienne. Professeur « émérite » (déjà en 1762; cf ARSI, *Arag.* 17, p. 14), il se consacra surtout à donner les *Exercices* de saint Ignace, à la prédication, et au ministère dans les prisons, les hôpitaux et auprès des gitans. Il fut aussi, au moins à partir de 1754, directeur de la congrégation mariale des étudiants de Cer-

vera (*Arag.* 16, p. 41). Chassé d'Espagne en 1767, il mourut à Ferrare le 24 mai 1771.

2. *Œuvres*. — Pierre Ferrusola, intellectuellement, appartient davantage à la génération qui le précéda : il fut « un scolastique du 17^e siècle, avec tous ses défauts et ses qualités » (I. Casanoyas, *Documents...*, t. 1, p. 131-132); sûreté, profondeur théologique, acuité scolastique et « baroquisme » littéraire caractérisent son enseignement.

Dans le domaine spirituel, son apostolat marial et son commentaire sur les *Exercices spirituels* de saint Ignace retiennent l'attention.

1^o *Apostolat marial*. — Ferrusola écrivit pour ses congréganistes *El congregante práctico* (anonyme, Cervera, 1749; Barcelone, 1762); plusieurs discours prononcés à l'université en vue de la proclamation de l'Immaculée comme patronne de l'Espagne furent publiés en 1761.

Après cette proclamation (1762), il éditait des *Gozos devotos y antiguos de la purísima Concepción de María y su explicación* (Madrid, 1762; Valence, 1764). Il contribua aussi beaucoup à répandre la dévotion de l'Immaculée « représentée par la prodigieuse et sacrée image de la Vierge de l'incendie » (dédicace de ses *Exercices*), miraculeusement conservée indemne d'un incendie à Salta (Argentine) et amenée à Cervera en 1765; Ferrusola écrivit en son honneur des *Gozos de la Virgen del Incendio* (anonyme, Cervera, 1767). On lui doit encore des neuvaines imprimées en l'honneur de la Vierge, dont plusieurs sont insérées dans ses *Gozos*.

2^o Plus important pour l'histoire de la spiritualité, le commentaire de Ferrusola sur les *Exercices* demeure peu connu. Les *Exercicios espirituales del glorioso Patriarca San Ignacio de Loyola; puesto por fundamento el texto original; y añadidas para su más plena inteligencia y práctica algunas Notas sobre él, algunas Extensiones de los principales ejercicios y Un Compendio de la Vida del Santo* se composent de *Notas* qui expliquent « tout ce que le texte présente comme difficulté, ou, pour mieux dire, de profondeur » (p. 445, n. 7; les références renvoient au manuscrit espagnol), et d'*Extensiones*, développant les méditations avec des instructions correspondantes. L'unique exemplaire connu des *Notas* est conservé à l'Institutum historicum Societatis Jesu de Rome; elles ont été traduites en latin et publiées par J. Nonell (*Commentaria in librum Exercitiorum*, Barcelone, 1885). Le manuscrit des *Extensiones*, selon Uriarte (t. 2, p. 599), est perdu.

L'auteur présuppose que « Dieu et sa Mère firent écrire » le livret par saint Ignace (p. 461, n. 7, et *passim*); c'est pourquoi on y trouve une méthode « admirable et divine... digne de ce que Dieu et sa Mère enseignèrent au saint » (p. 70, n. 4). Cet enseignement porte seulement sur « lo sustancial ». C'est précisément parce qu'Ignace fut enseigné de Dieu qu'on trouve dans les *Exercices* « fondamentalement et avec une grande clarté toute la doctrine spirituelle » (p. 87, n. 27).

Ferrusola s'attache à analyser, parfois avec trop de subtilité, la structure théologique de la doctrine de la perfection contenue dans les *Exercices*. Dieu étant Charité, posséder la charité, c'est posséder Dieu; comme la perfection « consiste dans la charité actuelle continue » (p. 45, n. 4), elle inclut la présence continue de Dieu, qui est, selon Ferrusola, la fin des *Exercices*; cette présence a pour effet de faire connaître, accepter et vivre la volonté de Dieu, et d'embrasser les trois vertus théologiques. « Si on y réfléchit un peu », cette présence

de Dieu « se reconnaît dans l'esprit du livre tout entier » (p. 103, n. 7).

La qualité dominante de ce commentaire est la largeur de vue et l'équilibre avec lequel il étudie les aspects en apparence opposés; il insiste également sur l'aspect affectif de l'amour et les vertus solides, sur la beauté de l'idéal entrevu et les moyens pratiques pour y atteindre, sur la grâce et notre coopération, sur la méditation et la contemplation, etc. A ce point de vue, il rappelle Luis de la Palma par la profondeur avec laquelle il interprète certains concepts-clés ou divers colloques des *Exercices*; par contre, si sa théologie est forte et solide, ses interprétations textuelles et historiques sont souvent subjectives et trop subtiles.

Ferrusola a donné à son commentaire une grande élévation due au fait qu'il considère tout d'après « la Providence bienveillante de Dieu » (p. 412, n. 8, et *passim*), dont il souligne surtout la *sabiduria* (la sagesse, c'est-à-dire l'efficace) et la *suavidad* (vg p. 83, n. 22). Dieu distribue « des mesures diverses de grâce, de forces surnaturelles... selon les fins diverses qu'il choisit, avec grande suavité; et cela, à la fois pour montrer son souverain domaine et pour la beauté de l'Église » (p. 50, n. 12). Le retraitant est à l'intérieur du plan universel de Dieu, et la fonction du directeur, — Ferrusola y insiste —, est « d'accompagner chacun par où le Seigneur le mène » et de s'accommoder à la « quantité et qualité » des grâces de Dieu (p. 54, n. 16). La méthode des *Exercices* prétend être une manière de connaître cette Providence divine et de rendre les voies de la sainteté « plus sûres et plus faciles » (p. 50, n. 11).

Le commentateur fait preuve d'un grand optimisme surnaturel. Il recommande des actes fréquents d'espérance (p. 416, n. 14); pour lui, l'humanité est plus heureuse dans l'économie de la rédemption que si elle n'avait pas péché (p. 336, n. 4). Le retraitant doit penser souvent à la joie spirituelle que donne la grâce de suivre le Christ (p. 339, n. 7); dans la première semaine, il doit joindre au sentiment des péchés l'espérance en Dieu (p. 339, n. 8). Cet optimisme surnaturel n'empêche pas l'auteur de tenir grand compte de la nature humaine (p. 337, n. 8), mais plus de la structure des facultés naturelles (p. 381, n. 6) que des tempéraments individuels des retraitants (p. 53, n. 16); il est plus philosophe que psychologue sur ce point.

Notons enfin que Ferrusola donne un singulier relief à la sainteté du laïc. La perfection est pour tous; « selon son état et les circonstances, chacun est appelé » à la sainteté (p. 46, n. 6). Un laïc peut atteindre, par la grâce de Dieu, à la même sainteté qu'un religieux, « et cela avec une égale coopération des deux » (p. 448, n. 10). Il insiste aussi sur la nécessité d'être apôtre (p. 462, n. 1). Sans doute peut-on voir dans ces recommandations un reflet de sa direction spirituelle auprès des étudiants.

En 1732, Ferrusola fut chargé de l'impression des *Exercicios espirituales en el camino de la perfección del B. P. Ignacio de Loyola*, qui furent réédités en 1746. Cet ouvrage fut à nouveau publié à Manresa, en 1886, cette fois sous le nom de Ferrusola (J. E. de Uriarte, *Catálogo razonado de obras anónimas y seudónimas de autores de la Compañía de Jesús*, t. 5, Madrid, 1916, p. 106. On ignore le nom de l'auteur de ces *Exercicios*, dont on signale déjà une édition en 1650.

Archives romaines de la compagnie de Jésus (= ARSI; province d'Aragon), Arag. 16, 17, 26 (catalogues et lettres annuelles). — O. Prat de Saba, *Vicennalia sacra aragontensis, sive de viris aragontensibus religione illustribus*, Ferrare, 1787,

p. 59-84. — M. Rubio y Borrás, *Historia de la Real y Pontificia Universidad de Cervera*, 2 vol., Barcelone, 1915-1916. — I. Casanovas, *Documents per la Historia cultural de Catalunya en el segle XVIII*, coll. Biblioteca historica de la Bibl. Balmes, 3 vol., Barcelone, 1932-1943; *La cultura catalana en el siglo XVIII. Finestres y la Universidad de Cervera* (= *Obras del P. Casanovas*, t. 14), Barcelone, 1953; voir aussi le prologue donné par Casanovas à F. Razquin i Fabregat, *La Mare de Déu de l'Incendi*, Cervera, 1932.

J. E. de Uriarte et M. Lecina, *Biblioteca de escritores de la Compañía de Jesús en España*, t. 2, Madrid, 1929-1930, p. 595-599 (= liste des ouvrages). Les ouvrages de philosophie et de théologie que Ferrusola avait préparés pour l'impression n'ont pas été publiés.

Ignace IPARRAGUIRRE.

1. **FERUS**, pseudonyme de Georges Plachy, jésuite tchèque, † 1659. Voir PLACHY (Georges).

2. **FERUS** (Jean), nom latinisé de Jean Wild, franciscain suédois, † 1530. Voir WILD (Jean).

FERVEUR. — Le chrétien fervent est celui qui vit avec une certaine intensité sa vie surnaturelle de foi, d'espérance et de charité, qui ne néglige rien pour croître dans l'amour, acceptant toutes les purifications nécessaires, attentif aux moindres invitations providentielles de vivre toujours plus parfaitement et plus intimement avec le Christ. Le chrétien tiède, au contraire, se laisse aller à certaines négligences, à certaines paresse spirituelles; il ne met pas suffisamment en œuvre tous les « talents » surnaturels que Dieu lui a donnés, attiré qu'il est par des biens secondaires, plus immédiats, plus sensibles. Dieu n'est plus pour lui l'Unique.

Pour bien saisir ce qu'est la ferveur spirituelle et la distinguer de ses contrefaçons, il importe de considérer attentivement l'évolution du vocabulaire employé pour la désigner. La notion, comme les caractères de la ferveur spirituelle, s'en dégageront nécessairement.

1. *Vocabulaire et notions*. — 2. *Nature et caractères de la ferveur*. — 3. *Ferveur naturelle, sensible, spirituelle*. — 4. *Garde et progrès de la ferveur*.

1. VOCABULAIRE ET NOTIONS

Ce n'est guère que dans la langue religieuse qu'on utilise maintenant, en français, le mot *ferveur*: selon Littré (1885), la ferveur est un « sentiment vif qui porte aux choses de piété, de charité »; le *Dictionnaire* de Paul Robert (1951) note: « ardeur vive et recueillie d'un cœur qu'anime la charité »; par extension, « ardeur, élan d'un cœur qui se livre à l'enthousiasme »; ce qui est tout proche de la définition donnée par P. Pourrat dans *Catholicisme* (t. 4, 1956, col. 1210): « pieuse ardeur dans l'accomplissement du bien », ou par G. Thils: « état d'âme caractéristique de celui qui veut, avec ardeur et décision, croître en sainteté » (*Sainteté chrétienne*, Tielt, 1958, p. 269). Si le mot a été employé maintes fois par A. Gide (« Nathanaël, je t'enseignerai la ferveur », *Nourritures terrestres*, p. 20, 21, 22, etc, Paris, 1897), c'était pour parer de termes religieux, voire évangéliques, des sentiments qui ne l'étaient pas.

1° **Antiquité classique**. — Pendant longtemps, le mot n'eut pas cette saveur religieuse. Le plus souvent, chez les écrivains latins profanes, *fervor* désigne la chaleur du feu naturel ou de la fièvre; du bouillonnement produit dans l'eau par le feu, on passa à celui du vin nouveau ou, mieux encore, à celui des vagues dans une mer agitée. En un sens imagé, le mot, et tous ceux de

la même famille, suggère presque toujours l'idée d'un excès, d'un déchaînement.

Relevons ces quelques textes significatifs chez Cicéron : « Fortis animus et magnus in homine non perfecto nec sapiente ferventior plerumque est » (*De officiis* 1, 15, 46); il dit d'un certain S. Naevius : « usque adeo fervet ferturque avaritia ut... » (*Pro Quinctio* xi, 38); ailleurs, il appelle la colère « fervor mentis » (*De oratore* 1, 220); il décrit l'éloquence de C. Staienus comme « fervidum quoddam et petulans et furiosum genus dicendi » (*Brutus* 68, 241) ou celle d'Appius Claudius comme « volubilis sed paulo fervidior » (28, 108). M. Caelius enfin lui écrira dans le même sens : « De damnatione ferventer loqui est coeptum » (*Epistolae ad familiares* viii, 8, 2).

2° Dans l'Écriture sainte. — Remarquons tout d'abord un usage biblique très proche de l'usage profane.

Le mot désigne la chaleur du soleil (2 *Sam.* 4, 5), le bouillonnement d'une marmite qui chauffe (*Job* 41, 11 et 23), le déchaînement des éléments, la fureur des vagues (*Jonas* 1, 15; *Is.* 57, 20), et, par suite, un objet d'épouvante (*Jér.* 15, 4, Vulgate; cf 1 *Pierre* 4, 12 où *fervor* évoque l'incendie de la persécution). De ce déchaînement des éléments, l'auteur du livre de *Job* passe à l'impatience frémissante d'un cheval de bataille (*Job* 39, 24; cf *Nahum* 3, 2). Appliqué à l'homme, le terme garde une nuance péjorative, semblable à celle relevée chez Cicéron (« Stultitia hominis supplantat gressus ejus et contra Deum fervet animo suo », *Prov.* 19, 3; à rapprocher de *Job* 15, 13).

Le mot est susceptible d'un sens positif : les *Actes des Apôtres* présentent Apollos comme un juif d'Alexandrie éloquent, versé dans l'Écriture et, de surcroît, « fervens spiritu » (18, 25); la même expression se retrouve dans l'Épître aux Romains, où Paul recommande aux chrétiens de se montrer : « spiritu ferventes » (8, 11; cf au contraire sur la tiédeur *Apoc.* 3, 15-16, et *Mt.* 24, 12).

Si le mot même est rare, on trouve des expressions approchantes qui, en liaison avec l'image du feu, évoquent un amour vif et généreux : les disciples d'Emmaüs se disent l'un à l'autre : « Nonne cor nostrum ardens erat in nobis dum (Jesus) loqueretur in via? » (*Luc* 24, 32; cf *Jér.* 20, 9); n'avaient-ils pas été les compagnons de celui qui déclarait : « Ignem veni mittere in terram » (*Luc* 12, 49)?

Jean-Baptiste avait annoncé un baptême dans l'Esprit Saint et le feu (*Luc* 3, 16); et, à la Pentecôte, l'Esprit descend sous forme de langues de feu (*Actes* 2, 3), dont le premier effet est la transformation intérieure des apôtres. Déjà, à l'annonciation, quand l'Esprit avait rempli la Vierge Marie de l'ardeur de son amour, elle s'était aussitôt hâtée d'aller visiter Élisabeth (*Luc* 1, 39; σπουδή est un des termes qui correspondent à *fervor*; cf *Luc* 2, 16 à propos des bergers).

Parmi les autres textes scripturaires, dont l'influence, par la tradition, paraît décisive sur le vocabulaire de la ferveur, il faut relever *Isaïe* 6, 6 : un séraphin purifie les lèvres du prophète avec un charbon ardent; le nom même de *séraphins* signifie « les brûlants » (cf pseudo-Denys, *De coelesti hierarchia* vii, 1, PG 3, 205b, et ses commentateurs, entre autres Robert Grosseteste, abondamment cité sous le nom de *Linconiensis*, par Raoul de Biberach, *De septem itineribus aeternitatis*, dist. 5, a. 3, dans *Opera* de saint Bonaventure, éd. Vivès, t. 8, Paris, 1866, p. 455).

Dans l'Écriture, la valeur du terme reste d'abord ambiguë : c'est le feu qui dévore et dévaste, ou l'ardeur incontrôlée des passions; mais c'est aussi le feu de l'amour qui réchauffe, purifie, reconforte et permet

de réaliser de grandes choses. En liaison avec cet exposé, voir ci-dessous, art. FEU, col. 247-273.

3° Chez les Pères de l'Église. — Ce sens spirituel va s'imposer de plus en plus dans la littérature religieuse.

1) Les correspondants grecs de *fervor*, *fervens*, etc, se rattachent à plusieurs racines. Le participe ζέων se rencontre en bien des passages de l'ancien Testament, comme dans *Actes* 18, 25 et *Rom.* 8, 11 (cf S. Basile, *Regulae brevius tractatae* 259, PG 31, 1256; — S. Jean Chrysostome, *In Ep. ad Romanos* hom. 21, 3, PG 60, 605c; — le mot est assez fréquent chez Philon; — chez le pseudo-Denys, on trouve δὲρζέων, traduit par *superfervidum*, *superfervens*, etc, *De coelesti hierarchia* vii, 1, PG 3, 205c; *De ecclesiastica hierarchia* iv, 9, PG 3, 481c).

C'est aussi l'adjectif θερμός, le verbe θερμαίνω et le substantif θερμότης (Jean Chrysostome, *loco cit.*, col. 605; pseudo-Denys, *ibidem* et ailleurs); διάπυρος (Basile, *loco cit.*). Σπουδαίος et σπουδή enfin semblent correspondre aussi à *fervens* et *fervor* (cf Paul Évergétinos, *Συναγωγή τῶν θεοφθόγγων ῥημάτων*, Constantinople, 1861, liv. 1, ch. 5, p. 18; liv. 2, ch. 32, p. 103; S. Jean Climaque, *infra*, col. 216-217).

2) En latin, le mot *fervor*, outre son sens matériel, conserve dans son utilisation spirituelle, l'ambivalence de l'image qui peut désigner le déchaînement des passions comme l'incendie de l'amour divin.

a) *Fervor* exprime le feu des passions : concupiscence charnelle (S. Augustin, *De peccatorum meritis et remissione* 1, 29, 57, PL 44, 141 : « Bonum ergo conjugii non est fervor concupiscentiae, sed quidam licitus et honestus illo fervore utendi modus »; cf Prudence, *Peristephanon* x, 183, éd. J. Bergman, CSEL 61, 1926, p. 377; *Contra Symmachum* 1, 161-162, *ibidem*, p. 224-225). Le terme désigne aussi très souvent l'ardeur de la colère, de la jalousie, et leur conséquence : la persécution contre les chrétiens (cf S. Cyprien, *Ep.* 59, 12, éd. G. Hartel, CSEL 3, 2, p. 679; *Ep.* 39, 2, p. 582; *Ep.* 55, 24, p. 643, etc); — souvent encore l'agitation tumultueuse qui aboutit au schisme : « fervor schismatum praefatorum, qui intra Constantinopolitanam urbem... exarserat... restinctus » (S. Avit, *Ep.* 41, éd. R. Peiper, MGH *Auctores antiquissimi*, t. 6, 2, 1883, p. 69-70; cf S. Augustin, *De gestis Pelagii* 11, 25, éd. J. Zycha, CSEL 60, 1902, p. 78).

b) Pris en bonne part, le terme peut simplement indiquer une ferveur naturelle, la qualité d'un tempérament ardent, capable de grandes entreprises. Le texte le plus net semble être celui de saint Grégoire de Nazianze, et de son scoliaste Élie de Crète (fin 11^e siècle).

Dans son *Oratio* 25, Grégoire dit de la ville d'Alexandrie : « Cum omnibus rebus urbes omnes antecellat, nihil tamen tam proprium habet quam animorum fervorem (θερμότης τὸ ἰσχυρότερον) et, quod in eo praeclarissimum est, acerrimum erga christianam religionem studium, a voluntate quidem atque animi proposito principium ducens, caeterum a natura postea confirmatum. Animi enim fervor (τὸ θερμόν), cum ad pietatem accesserit, zelum parit; zelus autem fidei praesidium est » (*In laudem Heronis* 3, PG 35, 1201). Élie de Crète commente ainsi : « Est autem fervor, naturale quiddam, a quo homines animosos et iracundos ac viriles, fervidos appellamus : qui quidem utram in partem inclinarint, sive ad virtutem, sive ad vitium, magnum quoddam incrementum exhibent. Cum autem hic fervor comitem rationem assumpserit, maxima bona efficit » (dans *Gregorii Nazianzeni opera*, t. 2, Cologne, 1690, col. 808-809).

Parfois le terme garde un sens à double profondeur, comme dans le texte de saint Jérôme sur la Sunamite : « Quae est igitur ista Sunamitis uxor et virgo, tam fervens ut frigidum calefaceret » (*Ep.* 52, 3, PL 22, 528b; cf S. Augustin, *Enarr.* in ps. 147, 26, PL 37, 1935d).

c) Le plus souvent, chez les Pères, *fervor* désigne l'amour allumé au cœur des chrétiens par le Saint-Esprit, comme le demande l'oraison liturgique : « Tui amoris in eis ignem accende ».

Saint Cyprien : « Cum in domo Corneli centurionis super ethnicos qui illic aderant fidei calore ferventes in Dominum toto corde credentes descendisset Spiritus Sanctus... » (*Ep.* 72, CSEL 3, 2, 775-776). Saint Ambroise : « Calidus est qui Spiritus Sancti fervore succensus est » (*Expositio in ps.* 118, 2, 25, PL 15, 1219a); « Fervore gratiae spiritalis ignescant » (*De Spiritu Sancto* 1, 14, 147, PL 16, 738b). Saint Augustin, « corde ferventissimo » (*De sancta virginitate* 56, 57, PL 40, 428d); « Si contra quoslibet adversarios veritatis ferventi spiritu pro veritate certemus » (*Contra Cresconium* 1, 7, 9, PL 43, 451c). Venance Fortunat, « tanto fidei fervore flagravat » (*Vita S. Albini* 5, PL 88, 481b).

La ferveur désigne ordinairement un amour très intense et généreux, qui pousse à de grands sacrifices.

Les *Consultationes Zacchaei christiani et Apollonii philosophi* (voir DS, t. 2, col. 1641-1643 et t. 4, col. 1789) distinguent par exemple des degrés de perfection parmi les moines et montrent que certains restent médiocres dans le don d'eux-mêmes et l'amour de Dieu : « Habitus his nec inhonorabilis nec abjectus est; et aut idem qui omnibus cibus potusque communis, aut raro abstinens et in paucis recisus. Psallendi perinde vigore non fervent, nullisque vigiliis nocturnam rumpunt quietem; non profusum, sed tractabilem censum poscentium inopiae suggerentes : fides calida est, non tamen fervens; et mens religiosa, non religioni penitus addicta » (3, 3, PL 20, 1153ab).

Saint Basile, à la question : « Quis sit fervens spiritu », avait déjà répondu : « Qui ferventi animi alacritate, et inexplebili desiderio, et studio impigro facit voluntatem Dei in caritate Jesu Christi Domini nostri » (*Regulae brevis tractatae* 259, PG 31, 1255; cf Jean Cassien, *Collatio* ix, 26 et 27, PL 49, 802-804).

Le sens du mot déborde les cadres de la vie monastique et ne qualifie pas seulement ceux qui y sont entrés. Henri Leclercq (art. *Confréries*, DACL, t. 3, 1914, col. 2553-2588) rappelle l'existence, en Orient, du 4^e au 13^e siècle, sous le nom de « spoudaei » et de « philopones », de confréries de « compagnons dont faisaient partie des chrétiens zélés, vivant dans le monde et pratiquant une vie plus austère que le commun des fidèles » (col. 2553); de son côté, Jean Leclercq relève des « documents où l'on emploie indifféremment des termes comme *monachi, devoti, ferventes, ascetae, monazantes* pour qualifier tous ceux, laïcs ou clercs, qui mènent la vie ascétique, — mêlés au monde ou séparés de lui —, ou, simplement, qui sont au service d'un sanctuaire » (*Études sur le vocabulaire monastique du moyen âge*, coll. Studia anselmiana 48, Rome, 1961, p. 10-11).

4^o Au moyen âge. — Le moyen âge pourrait passer pour l'âge d'or de la littérature de la ferveur spirituelle. En voici quelques aspects.

1) Pour se rendre compte de la densité du vocabulaire employé pour exprimer l'amour divin évoqué par l'image du feu, il suffirait de relire et de rapprocher certains textes.

Une méditation d'Egbert de Schönau † 1184 (pseudo-Anselme) : « Et vivas tu in me, et concalescat in spiritu meo vivus carbo amoris tui, et excrescat in ignem perfectum. Foveat et enutriet illum in me gratia tua, ut ardeat jugiter in ara cordis mei; ferveat in medullis

meis, flagret in absconditis animae » (*Meditatio* 13, PL 158, 778).

Une lettre (1259) du bienheureux Humbert de Romans † 1277 à ses frères dominicains :

« Fons totius sancti caloris, Jesu Christi amor aeternus, qui semper ardet et nunquam exstinguitur, mundum subintrans ignem Sancti Spiritus misit in terram, ipsumque per beatos Apostolos suos ubique voluit vehementer accendi. Proinde quia qui non ardet non accendit, et qui minus ardet accendere minus potest, ipse qui ministros suos ignem facit urentem, ipsos prae caeteris sanctis praerogativa coelestis insignivit ardoris, intantum ut in diebus eorum non jam vultus igneus, non columna ignea, non currus igneus, sed homines ignei apparerent in mundo. An non ignei et in toto ignei qui Dominum, qui verus est ignis, in visione ignis recipiunt, in quorum ossibus ignis missus est de excelso, super quorum capita ignis residet, qui facem portant in manibus, quorum corda, foris apparentibus linguis igneis (intus charitatis igne exardescunt) procurant Dei Filio Jesu Christo (*De vita regulari*, éd. J.-J. Berthier, t. 2, Rome, 1889, p. 512).

Voici ce qu'on lit dans le prologue de *l'Incendium amoris* de Richard Rolle de Hampole † 1349 :

Sentivi cor meum primitus incalescere..., quasi sensibile igne estuare... Eruperat ardor in animo..., si forte esset fervor ex aliqua exteriori causa... Cumque cognovissem quod ex interiori solummodo efferbuisset et non esset a carne illud incendium amoris, et concupiscentia..., cum ipso caumate spirituali... Calor ille consolatorius... talem ardorem..., ita inflammavit animam meam ac si ignis elementaris ibi arderet... In amore Christi ardentis..., sicut si digitus in igne poneretur fervorem indueret sensibilem, sic animus amare quemadmodum predixi succensus, ardorem sentit veracissimum... Quis enim in corpore mortali estum illum... diu toleraret... Pre... magnitudine superfervidi affectus et inestimabilis utique ardoris..., ardentissimo anheliu..., incendio animam exhalans... Ardorem ipsum interpolant, et flammam quam sub metaphora ignem appellavi... Fervor ille felicissimus..., ego quasi frigidus remanens..., dum sensum illum ignis interni... non habeo ut solebam (éd. Margaret Deanesley, Manchester, 1915, p. 145-146).

L'imitation fait un usage constant du mot *fervor*, et la *Concordantia* de Rayner Storr (Oxford, 1911) dénombre 18 références, sans compter celles de *fervens, ferventer, fervere, fervescere* et *fervidus* qu'on relève ensemble 24 fois; il faudrait y joindre *ardere* et ses dérivés (27 exemples), *flamma, inflammare, etc.* Jean Mombaer † 1504 achève son *Rosetum exercitiorum spiritualium* sur ce Titulus 39 : « Phylocaustarium, vel inflammatorium divini amoris ».

On pourrait rappeler encore le commentaire du *De coelesti hierarchia* du pseudo-Denys par Robert Grosseteste; l'art. 7 *De gradibus amoris seraphici*, de la dist. 7 du *De septem itineribus aeternitatis* de Raoul de Biberach, éd. A.-C. Peltier, loco cit., p. 452-456; le prologue de *l'Horologium sapientiae* du bienheureux Henri Suso † 1365, etc.

2) La littérature médiévale nous fournirait de belles descriptions du religieux fervent; celle qu'a donnée saint Bernard est célèbre :

Nimirum advertere potes in omnibus fere religiosis congregationibus viros repletos consolatione, superabundantes gaudio, jucundos semper et hilares, ferventes spiritu, die ac nocte meditantes in lege Dei, crebro suspicientes in coelum et puras manus in oratione levantes, sollicitos observatores conscientiae et devotos sectatores honorum operum; quibus amabilis disciplina, dulce jejunium, vigiliae breves, labor manuum delectabilis et universa denique conversatio hujus austeritas refrigerium videatur (*Sermo in Ascensione* 5, 7, PL 183, 318c). Aelred de Rievaulx † 1167 fera, lui, le portrait du religieux déchu de sa ferveur, « quam pauci sunt hodie quos talis fervor ignivit » (*De institutione inclusarum* 30-31, PL 32, 1461; éd. et trad. Ch. Dumont, *La vie de reclus*, n. 21-22, SC 76, 1961, p. 94-97).

Voir encore Richard Rolle, *Incendium amoris*, éd. citée, ch. 14, p. 185; Denys le chartreux, *In Scalam Paradisi* S. Joan-

nis Climaci, gradus 1, art. 3, *Opera omnia*, t. 28, Tournai, 1905, p. 46.

3) Enfin les avertissements se font fréquents pour distinguer entre la ferveur sensible passagère et la véritable et ardente charité (par exemple Denys le chartreux, *In Librum 1 Sententiarum*, dist. 17, q. 6, t. 20, 1092, p. 30). Pas plus que le goût et la douceur, la ferveur sensible n'est signe certain de la charité; elle n'est pas nécessaire à la vraie dévotion (*Exhortatorium noviciorum*, art. 5, t. 38, 1909, p. 534); c'est d'après les fruits qu'on peut en juger. La ferveur de l'amour divin devrait être sans mesure; encore convient-il d'en modérer les effets, car les risques de déviation ne sont point chimériques (*Summa de vitiis et virtutibus*, lib. II, art. 34, t. 39, 1910, p. 217B' : « Virtus discretionis absque caritatis fervore jacet, et fervor vehemens absque discretionis temperamento praecipitat. Idcirco oportet ut fervor erigat discretionem et discretio regat fervorem »). Un autre chartreux, Jean-Juste Lansperge † 1539, tiendra le même langage (*Epistola 10*, dans *Opera omnia*, t. 4, Montreuil-sur-mer, 1890, p. 107; *Epistola 35*, p. 161).

5° Période moderne. — La littérature traitant de la ferveur demeure fort abondante. Il importe toutefois d'indiquer les orientations majeures.

1) Certains auteurs sont particulièrement intéressants en raison de la richesse des sources puisées dans la tradition. Parmi eux, le jésuite Jules Negrone (Nigrone) † 1625 manifeste une remarquable connaissance de la patristique.

A travers ses *Tractatus ascetici* (Cologne, 1624) relevons quelques thèmes : utilité du maître spirituel pour exciter à la ferveur, d'après saint Dorothée (tr. I, ch. 5, n. 41, p. 66-67); rôle de la lecture et des exhortations spirituelles selon Tertulien, saint Augustin, saint Basile, saint Jérôme, saint Pierre Damien, saint Bernard, etc (tr. II, ch. 5, n. 34, p. 104-105; n. 37, p. 107; cf. tr. XI, ch. 3, remedium 4, p. 541-542 Fervor divini amoris); avantages de la ferveur (tr. VIII, ch. 6, n. 36-41, p. 331-346; tr. XIII, ch. 4, damnus 3, n. 26, p. 600, etc).

On trouve encore une densité du vocabulaire relatif au feu qui rappelle les auteurs médiévaux. Pour ne point parler de saint Jean de la Croix dont il suffit d'évoquer *La vive flamme d'amour* (1584), citons les *Poésies spirituelles* de Jean-Joseph Surin (éd. E. Catta, Paris, 1957).

L'homme dont le cœur est rempli de l'amour est comparé au Vésuve ou à l'Etna qui jettent feu et flammes (*L'Amour brulant*, vers 55-60, p. 123-124) :

De ce grand magasin de brandons enfermés
Il jette par éclairs des propos animés,
Qui, sortant de son cœur comme des étincelles,
Mettent le monde en feu par des flammes nouvelles,
Remplissent les cités de leurs grandes ferveurs,
Et font par leurs discours de très saintes ardeurs.

1) Mais Lucy Tinsley a noté la défaveur qui commence à marquer le vocabulaire de la ferveur : cette défaveur serait due à l'influence d'une part de la sévérité calviniste et, d'autre part, à certains effets de l'humanisme mondain; le courtisan « honnête homme » adopte ces termes, à signification religieuse, dans la poésie amoureuse et les fantaisies mythologiques et, du coup, les désacralise (*The French Expressions for Spirituality and Devotion*, Washington, 1953, p. 159). Le mouvement s'accroîtra, et la ferveur n'évoquera plus guère, parfois, qu'un sentiment passager ou un phénomène surtout sensible (p. 200, 249).

Un des débats principaux relatifs à la ferveur porte

alors sur le rôle qu'y joue le sentiment. La défiance à l'égard de toute intrusion du sentiment dans la vie chrétienne aboutira à des solutions contradictoires et à de fâcheuses équivoques.

D'une part, un mépris de la ferveur, réduite préalablement à une impression sensible; Xavier de Ravignan † 1858 s'adressant à un cercle de dames osera dire : « La ferveur, la dévotion sensible, c'est bon pour les petites âmes; laissez là les habitudes féminines, prenez quelque chose de plus noble, de plus mâle. Nous autres, nous n'avons pas un quart d'heure de consolation en quarante ans » (*Suite des entretiens spirituels*, Paris, 1871, p. 50-51).

D'autre part, l'exaltation de la ferveur détachée de tout sentiment et réduite à une affaire de volonté.

Or, c'est l'Esprit qui donne la ferveur, comme le notait justement J. Crombecius † 1626 (*De l'étude de perfection*, liv. 2, ch. 31, p. 243, trad. René Chesneau, Saint-Omer, 1615, du *De studio perfectionis*, Anvers, 1613, p. 477).

3) Il est symptomatique de voir l'importance qu'attachent les auteurs spirituels à distinguer vraies et fausses ferveurs, ferveurs indiscrètes ou passagères, qui, parfois, n'ont rien à voir avec un authentique amour de Dieu ou, au contraire, peuvent aider à mieux aimer Dieu. L'attitude de sainte Thérèse d'Avila a la simplicité lumineuse du bon sens éclairé par la foi (Pierluigi di Santa Cristina, *La direction d'après les œuvres majeures de sainte Thérèse*, p. 207-210 sur les pseudo-ferveurs, dans *Direction spirituelle et psychologie*, coll. Études carmélitaines, Bruges-Paris, 1951. Voir plus bas, col. 216, ce qui est dit de François Guilloché).

Notations analogues dans Antoine le Gaudier † 1622, *De perfectione vitae spiritualis*, t. 2, Paris, 1857, p. 230. — J.-P. Camus † 1652, *L'esprit de saint François de Sales*, p. XI, sect. 7 « De la ferveur de la dévotion », éd. Depéry, t. 2, Paris, 1840, p. 361-363. — Joseph du Saint-Esprit † 1736, éd. Anastase de Saint-Paul, t. 4, disp. 28, q. 5, n. 68, Bruges, 1931, p. 486-487. — Saint Paul de la Croix † 1775, *Letture*, t. 2, Rome, 1924, p. 262. — On pourrait citer presque tous les recueils de lettres de direction.

Au point de départ, le terme *fervor* a un sens profane, physique, évoquant la chaleur d'un objet brûlant, le bouillonnement de l'eau, l'agitation de la mer; le passage au sens figuré conserve une ambivalence et même, chez les auteurs païens, le sens péjoratif prédomine : le mot suggère une force impétueuse et mal disciplinée. Sans doute, l'influence de l'Écriture, surtout de l'expression « spiritu ferventes », a-t-elle été décisive pour la langue chrétienne. Dans le langage des Pères peu à peu s'impose un sens positif qui aboutit à l'épanouissement médiéval, où les termes *fervens* et *fervor* ne semblent plus guère exprimer que le feu de l'amour divin.

Un mouvement de récession se dessine ensuite, en raison de la saveur sentimentale dont on affecte l'expression.

Deux distinctions se sont donc opérées successivement : entre le tumulte incendiaire des passions et le feu de l'amour divin; puis, plus tard, à l'intérieur même du sens religieux, entre une impression purement sensible, peut-être passagère, et un amour véritablement généreux.

2. NATURE ET CARACTÈRES

De toutes les descriptions et définitions de la ferveur que nous avons rencontrées dans la tradition spirituelle, la plus classique et la plus complète semble bien être celle de saint Basile (PG 31, 1256a) : « Le chrétien fervent est celui qui accomplit la volonté de Dieu avec une certaine ardeur entraînant (*alacritas animi*), un désir qui ne se rassasie pas (*inexplebilis*) et une diligente

application (*studium*), dans l'amour de Jésus-Christ Notre-Seigneur (*in caritate Jesu Christi Domini nostri*). La ferveur est donc une manière de vivre notre vie spirituelle, une forme propre de l'accomplissement de notre vocation, une qualité de notre charité. L'attitude personnelle que décrit saint Paul aux Philippiens (3, 12-16) paraît répondre au mieux à cette définition : « ...oubliant le chemin parcouru, je vais droit de l'avant, tendu de tout mon être, et je cours vers le but, en vue du prix que Dieu nous appelle à recevoir là-haut, dans le Christ Jésus ».

Les traités de théologie spirituelle se contentent souvent de reprendre le texte basilien et de le commenter.

Par exemple, Jacques Alvarez de Paz † 1620, *De vita spirituali ejusque perfectione*, lib. 5, pars 2, c. 18, t. 2, Paris, 1875, p. 396; *De exterminatione mali et promotione boni*, lib. 2, pars 3, c. 3, t. 3, p. 842-845. — J. Nigrionius † 1625, *Tractatus ascetici*, Cologne, 1624, tr. 6 *De secessu et exercitiis spiritualibus*, c. 5, n. 37; tr. 8 *De diligentia spirituali*, c. 6, n. 37-41. — N. Lancicus † 1653, *De mediis conservandi spiritus*, c. 9, n. 152-163; *De recollectione octiduana*, c. 7, n. 73-76.

Jean-Joseph Surin † 1665 n'est pas loin de la pensée et de la description paulinienne, lorsqu'il définit la ferveur : « l'activité de l'âme, guidée par le Saint-Esprit et tendant sans relâche au bien le plus parfait » (*Catéchisme spirituel*, 5^e p., ch. 7, Paris, 1669, p. 460).

D'autres auteurs retrouvent, sans guère s'en douter, les formules de saint Basile et la pensée de saint Paul. On sait, par exemple, que le premier échelon qui, au dire de David d'Augsbourg † 1272, doit conduire le religieux à la perfection est la ferveur; il la caractérise dans « un élan de bonne volonté, qui rend prêt à tout ce qui peut plaire à Dieu » (*De septem processibus religiosorum*, ch. 1, n. 1, Quaracchi, 1899, p. 161). Qu'il suffise de mentionner, parmi les modernes, la définition de Mgr de Gibergues : « C'est cet attachement de la volonté humaine à la volonté divine, quand il est profond et définitif, qui constitue l'essence de la véritable ferveur » (*La ferveur*, p. 8).

1^o L'amour implique la ferveur. — La ferveur exprime la qualité propre de l'intensité de l'amour surnaturel de Dieu. L'amour surnaturel de Dieu est un amour qui nous connaturalise à l'Amour substantiel, à l'Amour premier; c'est pourquoi, cet amour, dès qu'il existe, ne peut permettre de partage. Dans son élan initial, dans sa source, il possède une ferveur unique, nous unissant à Celui qui est Amour. La charité réclame, en effet, de s'exercer immédiatement avec ferveur, et comme amour et comme amour divin. Comme amour, car tout jaillissement d'amour implique la ferveur; comme amour divin, car ce jaillissement nous conjoint à la source même de l'Amour. Comme s'exprime saint Augustin, « currit in Deum fervor caritatis » (*Enarratio in ps. 147*, PL 37, 1935d). Ajoutons que la charité chrétienne, nous unissant à la source même de l'Amour par et dans le Cœur de Jésus, « fournaise ardente d'Amour », exige, selon une modalité nouvelle et spéciale, cette qualité de ferveur.

Saint Thomas d'Aquin † 1274 fait plusieurs fois allusion aux liens qui unissent ferveur et amour.

« La ferveur de l'amour (*fervor amoris*) s'accompagne de douceur et de suavité; elle se porte sur le bien qu'on aime » (*Somme théologique*, 1^a 2^a q. 48 a. 2 ad 1), ou encore : « Le désir intense de joindre l'aimé est signifié par la ferveur » (q. 28 a. 5 ad 1; le contexte est sans doute inspiré de Richard de Saint-Victor, car saint Thomas attribue ici à l'amour quatre

effets immédiats : *liquefactio, fructio, languor, fervor*, que développe le *De quatuor gradibus violentae caritatis* de Richard).

C'est d'ailleurs, toujours, en raison de l'analogie avec le feu ou avec des êtres « brûlants », comme les séraphins, que théologiens et auteurs spirituels décrivent la ferveur. Saint Thomas, par exemple, rappelle que le pseudo-Denys donne le nom de « brûlants » aux séraphins en raison de leur « excès d'amour » et selon « l'excès de chaleur » du feu.

Le docteur angélique affirme que la chaleur, vertu active du feu, « n'est pas une chaleur quelconque, mais elle est douée d'une certaine acuité, qui permet au feu d'avoir une action extrêmement pénétrante et capable d'atteindre les moindres replis d'un être, tout cela d'ailleurs avec une ardeur excessive (*cum quodam superexcedenti fervore*). Ce qui signifie que les séraphins exercent une action puissante sur ceux qui leur sont soumis, les excitant à une ferveur (*fervorem*) semblable à la leur, et les purifiant totalement par l'incendie de leur charité » (*Somme théologique*, 1^a q. 108 a. 5 ad 5; trad. Ch.-V. Héris, *Le gouvernement divin*, éd. Revue des jeunes, t. 6, Paris, 1959, p. 177).

Ailleurs, saint Thomas voit dans la ferveur comme un surcroît d'amour : « Amatio enim addit supra amorem intensionem quamdam amoris, quasi fervorem quemdam » (*In III Sent.* dist. 27 q. 2 a. 1; en rapprocher l'expression « fervens vel superabundans delectatio », *In II Sent.* dist. 20 q. 1 a. 2 ad 2).

2^o Ferveur et ardeur. — Saint Basile fait de l'ardeur une caractéristique propre de la ferveur. Les deux expressions en définitive recouvrent à peu près la même signification : *ardeo, ferveo*.

D'après divers textes de l'Écriture et des auteurs spirituels, la signification de « ferveur » semble très proche d'« ardeur », et « fervent » est très semblable à « ardent ». Pour saint Thomas, le mot « ardeur » exprime l'excès de la charité (*Somme théologique*, 1^a q. 108 a. 5 ad 5) et les anges de la suprême hiérarchie sont dits « ardents » parce qu'en leur hiérarchie « consummatio charitatis exprimitur » (*In II Sent.* dist. 9 a. 4 ad 6).

L'un des effets de la ferveur, explique Antoine le Gaudier, est « sa propre véhémence et cette ardeur relative qui vient de la volonté. Elle peut être comparée à une flèche que lance la corde d'un arc vigoureusement tendu. La ferveur est l'impétuosité de l'âme volant vers son but qui est Dieu » (*De la perfection de la vie spirituelle*, trad. Bizeul, t. 1, Bruxelles, 1908, p. 374).

Une prière fervente n'est-elle pas une prière ardente, un cœur fervent n'est-il pas un cœur ardent? La ferveur a, en tout cas, besoin d'ardeur pour demeurer, se conserver, croître, comme du reste l'ardeur a besoin de la ferveur pour naître. La ferveur semble bien être au point de départ et au terme de tous les mouvements de l'âme, tandis que l'ardeur est au service de la ferveur pour lui donner une force de conquête, une efficacité virile qui la rend victorieuse. Il est certain que « Dieu ne récompense pas d'après le nombre et la multitude des travaux, mais d'après l'ardeur joyeuse dans la vie spirituelle et d'après la ferveur de la volonté, *alacrem et ad omnia paratum voluntatis conatum* » (S. Jean Climaque, lettre à Jean de Raithou, PG 88, 628c).

Sur cette *alacritas* (αφοδουλτα), voir la belle 10^e homélie du pseudo-Macaire, PG 34, 540d-544c.

3^o Ferveur et fidélité. — La « ferveur » et la « fidélité » ont, dans la vie spirituelle, une parenté secrète. Un cœur fervent ne peut être qu'un cœur

fidèle. Si la fidélité était absente, il ne pourrait avoir de véritable ferveur, et de fausses ferveurs seraient à redouter. La fidélité exprime la qualité d'un cœur qui ne trahit pas, qui ne rejette pas la promesse faite. Un cœur fidèle accomplit ses promesses, à travers et malgré tout; la fidélité (à la parole, à l'amour, etc) exprime cette qualité d'une volonté qui demeure stable, sans changer ni osciller. La manière dont l'Écriture se sert de cette expression est très significative.

On voit comment on peut dire que la fidélité exige la ferveur. Un amour ne sera fidèle que s'il est fervent : il ne se maintiendra dans la même ligne que s'il est suffisamment fort et vivant, que si l'élan initial de la ferveur demeure. Mais, on peut dire aussi que la fidélité permet de garder, à travers la succession du temps et les luttes incessantes, une ferveur de plus en plus intérieure. La fidélité, en effet, est liée à l'amour. Si la ferveur qualifie donc bien l'amour dans son jaillissement le plus radical et le plus profond, la fidélité manifeste la valeur très cachée et très profonde d'une ferveur qui ne se refroidit pas. La véritable ferveur ne se réduit pas à un acte passager, à une flambée d'amour; elle est un état de l'âme, qui exige la fidélité. Cette fidélité correspond au *studium* de la définition de saint Basile. Voir art. FIDÉLITÉ, DS t. 5, col. 307-332.

Jean-Joseph Surin † 1665 nous explique, à sa manière, la clé du lien entre la ferveur et la fidélité. « Qu'est-ce que la vraie ferveur? C'est de ne cesser jamais de bien faire ». Puis, négligeant ceux dont « leur bonne vie semble une enflure de perles », il présente les fervents : « Les autres ont une vie qui est toute d'une pièce, c'est-à-dire sans jamais interrompre le bien ». C'est, en effet, « la continuité qui donne le prix et valeur » à la vie spirituelle. « Les bons serviteurs de Dieu et les esprits fervents sont ceux qui mettent un tel ordre à leur vie, que jamais ils ne sont hors de Dieu ni hors le bien ». « Les fervents sont ceux qui sont continuellement attentifs à Dieu et passent d'un bien dans l'autre » (*Guide spirituelle*, 3^e p., ch. 7, d'après le ms).

4^o La ferveur est un don de Dieu. — Les Pères de l'Église le constataient déjà. Écoutons, par exemple, la réponse de Barsanuphe à l'un de ses correspondants.

« D'où vient, lui demande-t-on, la chaleur, et la froideur et la dureté de cœur? » — La réponse distingue selon la physique du temps l'élément chaud, qui est bon, et l'élément froid, qui est diabolique : « Au sujet de la chaleur et de la froideur, il est clair que le Seigneur a été nommé Feu, un feu qui chauffe et rend brûlants le cœur et les reins... Quand donc nous ressentons de la froideur, invoquons Dieu, et il viendra réchauffer notre cœur pour le faire arriver à la charité parfaite non seulement envers lui-même, mais encore envers le prochain. Et en présence de sa chaleur sera bannie la froideur de l'ennemi de tout bien » (*Epist.* 18, Βίβλος ψυχωφελεστάτη... éd. Nicodème l'hagiorite, Volos, 1960, p. 41; trad. I. Hausherr, dans *Penthos*, Rome, 1944, p. 191-192).

Cette réponse générale donnée, les Pères n'hésitent pas à préciser les moyens d'acquérir la ferveur. Pour Jean Cassien, la componction est un de ces moyens les plus aptes à « embraser le cœur d'une brûlante ardeur »; « les sentiments de componction font former des prières très pures et très ferventes, ferventissimas » (*Collatio* 9, n. 26, PL 49, 802, éd. et trad. E. Pichery, t. 2, SC 54, 1958, p. 62).

Diadoque de Photicé, au cours du 5^e siècle, ne cesse de parler de la ferveur (θερμη) : « fervent souvenir de Dieu », « zèle fervent », « mouvement fervent », « propos fervent », « attention fervente », etc. Il distingue d'ail-

leurs avec soin ce que nous pourrions appeler, par anachronisme, la ferveur active et la ferveur passive. La ferveur active est celle où « l'âme, arrivée à se connaître elle-même, produit d'elle-même une certaine ferveur qui plaît à Dieu ». La ferveur passive, au contraire, est un don gratuit de Dieu. Elle « est apportée au cœur par le Saint-Esprit; elle est tout d'abord toute pacifique et sans fléchissement, elle incite toutes les parties de l'âme au désir de Dieu..., elle anime l'homme tout entier à une charité et à une joie sans fin » (*Cent chapitres gnostiques*, c. 74, trad. É. des Places, SC 5bis, 1955, p. 132-133).

Les effets de cette ferveur, fruit de l'Esprit, sont également décrits par Diadoque :

« Quand le Saint-Esprit agit en l'âme, elle psalmodie et prie, en tout abandon et suavité, dans le secret du cœur. (Cette) disposition s'accompagne... de larmes intérieures et ensuite d'une sorte d'euphorie avide de silence; car, le souvenir de Dieu, qui garde sa ferveur grâce à la retenue de la voix (dans la psalmodie), prépare le cœur à porter des pensées toutes de componction et de douceur » (c. 73, trad., p. 132). Rapprocher de ce texte la 11^e homélie du pseudo-Macaire sur la puissance, du feu de l'Esprit dans le cœur de l'homme (PG 43, 544-556).

Plus tard, saint Bernard parlera en termes magnifiques de la ferveur des mystiques : « Qui sont ceux-là qui courent à l'odeur des parfums de l'Époux? Ce sont les âmes qui sont dans une grande ferveur d'esprit. L'épouse court, les jeunes filles aussi, mais celle qui aime avec plus d'ardeur y court plus vite et y arrive plus tôt » (*Sermons sur le Cantique des cantiques* 23, PL 183, 384b).

3. VRAIES ET FAUSSES FERVEURS

Il convient de discerner avec soin la ferveur surnaturelle, qualité de la charité, qui fait partie du mystère de la vie divine, des ferveurs humaines, qui peuvent être bonnes, mais devenir aussi des pièges auxquels on risque de se laisser prendre. Ce discernement a depuis longtemps préoccupé les maîtres de la vie spirituelle et nous n'y reviendrons guère (voir les articles DÉMON, DISCERNEMENT DES ESPRITS, ILLUSIONS, etc).

La gamme des ferveurs humaines est aussi riche que celle des passions. Quel est l'homme que n'aurait pas saisi, un jour, l'intensité d'une passion? Nous entretenons tous, peu ou prou, des ferveurs passionnelles, esthétiques, intellectuelles... Elle s'enchevêtrent d'ailleurs bien souvent, y compris même les ferveurs spirituelles.

Il y a, en effet, des ferveurs à la fois sensibles et spirituelles éprouvées dans le domaine esthétique, comme il y a des ferveurs à la fois spirituelles et artistiques éprouvées dans le domaine religieux. La ferveur liturgique, par exemple, peut avoir une source surnaturelle très profonde et très pure et comporter une sorte de rejaillissement sur le sensible; elle peut naître aussi bien d'une émotion artistique intense et devenir l'occasion d'une authentique ferveur surnaturelle. La liturgie est alors un moyen qui éveille ou accroît la charité, comme elle peut en être l'effet ou le rayonnement. Jean Cassien constatait déjà qu'« une psalmodie imposante et grave a donné quelquefois de grands mouvements de ferveur, même à ceux qui ne faisaient qu'y assister » (*Collatio* 9, *loco cit.*, PL 49, 802b, trad., p. 62).

On pourrait analyser toutes les modalités de ces ferveurs, depuis la ferveur sensible très élémentaire, — de celui qui, grâce à l'odeur de l'encens, à l'obscurité

du crépuscule, ou au contraire à l'intensité de la lumière et des sons, se sent subitement porté à la prière, au recueillement, à la louange—, jusqu'à la ferveur beaucoup plus subtile de celui qui, grâce à un effort intense et prolongé de recueillement, de silence intérieur, jouit d'une spiritualisation qui lui donne l'impression d'une sorte de séparation du cosmos et d'une appartenance à un monde mystérieux.

Ces diverses ferveurs sensibles, artistiques, religieuses, ne sont pas nécessairement à rejeter ou à mépriser. Elles furent et sont encore, on le sait, le moyen providentiel d'un certain nombre de retours à Dieu. On doit, à leur égard, éviter des attitudes extrêmes, — qui d'ailleurs, à leur tour, seraient passionnelles! —, soit en leur attribuant plus de valeur qu'elles n'en ont, soit en leur refusant a priori tout crédit.

On ne peut négliger non plus de tenir compte de la diversité des âges, des tempéraments; certaines personnes ressentent plus vivement les choses que d'autres; cette affectivité naturelle colore leur comportement habituel. « Toute naturelle que soit cette cause, remarque justement Antoine le Gaudier, elle n'en favorise pas moins l'avancement spirituel, quand elle est appliquée aux choses divines » (*op. cit.*, p. 376). Le tempérament féminin est plus enclin que le masculin à la ferveur sensible et à introduire des éléments sensibles en toute ferveur. Voir art. FEMME, t. 5, col. 150-151.

Il est cependant facile de comprendre que celui qui se laisserait accaparer par ces diverses ferveurs, en les recherchant pour elles-mêmes ou en s'ingéniant à les intensifier, courrait le risque de matérialiser singulièrement la vie surnaturelle. Ce ne serait plus vivre de la foi, du mystère de Dieu et du Christ, mais vivre de soi-même et en soi-même, en esthète, et d'un esthétisme d'autant plus redoutable qu'il se servirait du sacré pour s'exalter dans sa propre ferveur et dans un véritable culte de la présence à soi. Il y aurait là une sorte de profanation.

En raison d'un tel danger, on serait aisément porté à rejeter toute ferveur sensible, qui risquerait d'accaparer notre attention et notre cœur, et à s'efforcer de mener une vie surnaturelle dans la foi pure et nue. Cette attitude ne manque pas de grandeur. Il est évident qu'une vie chrétienne authentique doit être vécue dans une foi très dépouillée. Mais comment oublier que la foi chrétienne est une foi dans le mystère d'un Dieu fait homme? La foi s'épanouit en une charité qui doit informer nos vertus, nos activités humaines. Par le fait même, la prudence, dont l'exercice est surélevé par le don de conseil, doit laisser la charité purifier nos ferveurs humaines, mais sans les supprimer systématiquement; ces ferveurs ne sont pas, en effet, nécessairement rivales dans la charité. La charité doit au contraire s'en servir, dans la mesure même où elles sont authentiques, et les purifier pour s'exercer elle-même avec plus d'ampleur. Il reste vrai, cependant, que le mouvement impérieux et ultime de la charité est de ne pas s'arrêter à ces ferveurs sensibles, de ne pas les rechercher, de les dépasser dans une foi très pure, qui accepte d'entrer toujours plus avant dans le désert. L'expérience montre qu'il serait présomptueux de refuser les oasis, même si on ne doit pas s'y attarder. Le soldat de Yahvé « lape l'eau avec la langue » « comme lape le chien », sans se mettre à genoux pour boire (*Juges 7, 5*).

Mais il n'est nullement question, par purisme aristocratique, de supprimer toute ferveur, surtout la

ferveur de la charité. Si cette ferveur surnaturelle échappe à notre conscience psychologique, nous pouvons cependant en saisir certains fruits, quand l'action de l'Esprit Saint se fait plus intense, car cette ferveur est au cœur de la présence et de l'amour de Dieu : « Goûtez et voyez combien le Seigneur est bon » (*Ps. 34, 9*), comme au cœur de la présence et de l'amour de Jésus : « Demeurez dans mon amour » (*Jean 15, 9*). La ferveur nous aide à « demeurer dans l'amour » et à aimer davantage. Toute complaisance en cette ferveur serait, par contre, un retour sur soi et, en définitive, un manque d'amour.

Le discernement des vraies et des fausses ferveurs demeure délicat, mais essentiel, puisqu'il s'agit d'orienter divinement la charité et de lui permettre de s'épanouir. L'éducateur qui, par crainte des risques, des difficultés, des dangers, supprime tout élan de vie, est le plus terrible des éducateurs. Celui qui, par crainte des fausses ferveurs, rejeterait toute ferveur, étierait progressivement l'amour de Dieu et du prochain, ramènerait la vie chrétienne à une vie d'observance de la loi, que l'amour n'animerait plus.

Avec sagesse, saint Ignace de Loyola, qui met en garde contre « l'indiscrète ferveur », « l'excessive ferveur », conseille particulièrement aux jeunes, portés aux excès : « Pour tenir le juste milieu entre les deux extrêmes de la tiédeur et de la ferveur indiscrète, parlez de vos affaires avec votre supérieur et soumettez-vous à l'obéissance » (lettre citée, p. 129).

François Guilloché † 1684 a longuement traité des « illusions des ferveurs » dans *Les secrets de la vie spirituelle qui en découvrent les illusions* (Paris, 1673, liv. 3, tr. 2). Les titres des quatre chapitres qui leur sont consacrés dispensent de tout commentaire : 1. Il y en a qui veulent tout faire selon l'étendue de leur ferveur; 2. Il y en a qui veulent faire beaucoup plus que les autres par un excès de ferveur; 3. Il y en a qui pensent facilement que toute leur ferveur est un feu du Saint-Esprit; 4. Il y en a qui demandent à Dieu tout ce qu'il y a de plus dur par une impétuosité de ferveur.

Le manque de discernement et de discrétion caractérise ces illusions, qui insistent d'ailleurs surtout, remarquons-le, sur la ferveur sensible.

Voir aussi Mgr de Gibergues, *La ferveur*, ch. 3 Fausses ferveurs, p. 35-44.

4. GARDE ET PROGRÈS DE LA FERVEUR

La ferveur donne à la vie spirituelle un cachet dont on aurait tort de sous-estimer l'importance. Bien plus, la ferveur doit croître du même pas que la vie spirituelle.

1^o Importance de la ferveur. — Les auteurs spirituels, tout au long de la tradition, ne négligent certes pas de souligner cette importance. Retenons, à titre d'exemples, l'un ou l'autre témoignage.

Saint Jean Climaque († vers 649) dans son *Échelle du paradis* met bien en relief la nécessité de la ferveur au commencement de toute vie spirituelle :

Il est sans doute [= hors de doute] qu'il nous servira beaucoup d'avoir commencé avec ferveur, lors même qu'ensuite nous nous serons refroidis. Car, quand une âme qui s'est vue d'abord toute vigoureuse et toute mâle, se voit après toute affaiblie et relâchée, ce souvenir de sa première ferveur (σπουδή) est comme un aiguillon qui la pique...

Mais lorsqu'une âme se trahissant elle-même vient à perdre cette bienheureuse et désirable chaleur (θέρμη), elle doit rechercher avec grand soin de quelle cause est venu son relâchement, et l'ayant reconnue, elle doit reprendre contre elle

toutes ses armes et la combattre de tout son pouvoir, étant impossible qu'elle recouvre sa première ardeur (σπουδήν), si elle ne la fait rentrer par la même porte par laquelle elle est sortie, c'est-à-dire si elle ne détruit la cause qui a produit cette négligence et ce refroidissement (1^{er} degré, n. 12, PG 88, 636d-637a; trad. Arnauld d'Andilly, Paris, 1670, p. 12).

Celui qui se retire du monde par le mouvement de l'amour divin est embrasé d'abord par ce feu du ciel et en ressent toujours de plus en plus redoubler l'ardeur à proportion qu'il croît dans la piété, comme le feu de la terre étant allumé dans une forêt cause toujours un plus grand embrasement à mesure qu'il s'avance (637a; trad., p. 13).

Si la ferveur est nécessaire au point de départ de la vie spirituelle, Jean Climaque n'hésite pas à la considérer comme un élément qui contribue à la sainteté, lorsqu'elle accompagne le solitaire en toute la vie :

Qui est donc le fidèle et le sage solitaire? C'est celui qui a conservé sa chaleur (θέρμη), sans qu'elle se soit jamais refroidie, et qui jusques à la mort n'a jamais cessé d'ajouter, de jour en jour, feu sur feu, ferveur sur ferveur, soin sur soin, désir sur désir (644a; trad., p. 20). — Cf 27^e degré, 1097d-1100a, trad., p. 425 : « J'ai vu des solitaires qui rassasiaient, pour le dire ainsi, par des transports et des désirs insatiables leur violent amour pour Dieu (τῆν φλογμένην αὐτῶν πρὸς Θεὸν ἐπιθυμίαν), ajoutant sans cesse un nouvel amour à leur premier amour, une nouvelle ferveur à leur première ferveur et un nouveau feu à leur premier feu ».

On retrouve trace de cette doctrine dans la *Mystica theologia* (consid. 28, éd. E. du Pin, t. 3, Anvers, 1706, col. 383) de Jean Gerson, dans le *De vera compunctione cordis* de Thomas à Kempis (éd. M.-J. Pohl, t. 1, Fribourg-en-Brisgau, 1910, p. 67-80).

Dans un contexte tout à fait différent, il est intéressant de noter le même enseignement dans le *Traité de l'amour de Dieu* de saint François de Sales † 1622. L'auteur insiste lui aussi sur cette exigence de ferveur :

Dieu fit savoir à l'évêque d'Éphèse qu'il avait délaissé sa première charité (*Apoc.* 2, 4). Où il ne dit pas qu'il était sans charité, mais seulement qu'elle n'était plus telle qu'au commencement, c'est-à-dire qu'elle n'était plus prompte, fervente, fleurissante et fructueuse; ainsi que nous avons accoutumé de dire d'un homme qui de brave, joyeux et gaillard, est devenu chagrin, paresseux et maussade : ce n'est plus celui d'autrefois... selon les actions et les exercices. Et, de même, Notre-Seigneur a dit qu'ès derniers jours la charité de plusieurs se refroidira (*Mt.* 24, 12), c'est-à-dire elle ne sera pas si active et courageuse, à cause de la crainte et de l'ennui qui opprèssera les cœurs (livre 4, ch. 2, *Œuvres*, t. 4, Annecy, 1894, p. 219).

Le lien entre ferveur et vie chrétienne est facile à comprendre, explique François de Sales. L'amitié exige un amour de prédilection et de préférence; cet amour maintient la ferveur dans le cœur : « Cette préférence de Dieu à toutes choses est le cher enfant de la charité » (*loc. cit.*, livre 4, ch. 4, p. 227). « Le Sauveur a apporté le feu du saint amour et ne désire rien plus sinon qu'il brûle nos cœurs » (*ibidem*, ch. 5, p. 228; cf *Luc* 12, 49).

Concrètement, on pourrait montrer le retentissement de la ferveur dans les moindres démarches du chrétien. La ferveur apporte une qualité particulière, cette *alacritas* dont parlait saint Basile, à l'accomplissement des commandements de Dieu et du devoir d'état, comme à l'accroissement des vertus; l'apostolat comme la vie contemplative en sont aidés. En bref, la ferveur accompagne et facilite tout progrès dans la charité. Alvarez de Paz écrivait que « l'Esprit Saint avait rendu la Vierge *expedita et agilis* dans sa hâte d'aller, par les monts, visiter Élisabeth » (*De exterminatione mali et promotione boni*, lib. 3, pars 4, c. 3; *Opera omnia*, t. 3, Paris, 1875, p. 842).

Saint Ignace de Loyola † 1556 exhorte ses jeunes religieux à être fervents dans leur vie intellectuelle comme dans leur vie spirituelle par « un pur amour de Jésus-Christ » :

Efforcez-vous d'entretenir une ferveur sainte et prudente pour travailler à étudier les lettres et les vertus. Dans les unes comme dans les autres, un seul acte énergique vaut plus que mille qui sont mous... L'expérience le montre, la joie... ne se trouve pas chez les lâches, mais en ceux qui sont fervents dans le service de Dieu... Je voudrais que vous vous stimuliez au pur amour de Jésus-Christ, au désir de sa gloire et du salut des âmes qu'il a rachetées (lettre du 7 mai 1547, trad. citée, p. 124-125).

2^o Obstacles à la ferveur. — Le principal obstacle à la présence et à la croissance de la ferveur dans l'âme est, de l'aveu unanime des auteurs spirituels, l'état habituel de péché véniel.

Saint Thomas d'Aquin expose longuement cette question (*Somme théologique*, 2^a 2^{ae} q. 24 a. 10). La charité est ou n'est pas en nous; Dieu nous la donne, mais le péché grave la fait se retirer. Le péché véniel délibéré et plus particulièrement l'attache au péché véniel constituent un des principaux obstacles à l'augmentation de la charité et, diminuant l'activité des vertus surnaturelles, créent un climat favorable au péché grave (cf les notes de la traduction de la *Somme*, dans *La charité*, par H.-D. Noble, t. 1, Paris, 1936, p. 298-308).

Traitant du même problème dans son commentaire des Sentences (*In 1^{am} Sent.* dist. 17 q. 2 a. 5), le docteur angélique affirme : « per actus frequentes disponuntur omnes vires animae, et membra corporis rediguntur in obsequium caritatis, in quo consistit fervor, ut dictum est, et ideo ex otio tepescit caritate fervor »; le péché véniel qui est disposition au péché mortel, nous prive du bien de la ferveur, « privat bonum, quod se habet ut dispositio ad caritatem, id est fervorem » (ad 3).

Saint François de Sales précise que l'affection au péché empêche la ferveur, « cette affection nous attachant par trop à la jouissance des créatures, nous prive de la privauté spirituelle entre Dieu et nous, à laquelle la charité, comme vraie amitié, nous incite » (*Traité de l'amour de Dieu*, livre 4, ch. 2, t. 4, p. 221).

Et il poursuit : « La charité est quelquefois tellement alanguée et abattue dans le cœur qu'elle ne paraît presque plus en aucun exercice et néanmoins elle ne laisse pas d'être entière en la suprême région de l'âme, et c'est lorsque, sous la multitude des péchés véniels, comme sous des cendres, le feu du saint amour demeure couvert et sa lueur étouffée, quoique non pas amorti ni éteint... La présence du péché véniel n'ôte pas vraiment à la charité sa force et puissance d'opérer, mais elle l'engourdit en certaine façon et la prive de l'usage de son activité, si [bien] qu'elle demeure sans action, stérile et inféconde » (p. 218-219).

Il est par ailleurs évident que la ferveur de la charité éloignera du péché et réveillera de la tiédeur, « ex sancta caritate ferventes, calor nos amoris liberet a culpa torporis et frigoris » (S. Grégoire le Grand, *Hom. in Ezechielem* 10, 7, PL 76, 1062c).

3^o L'eucharistie, sacrement de la ferveur de la charité. — Si la ferveur surnaturelle est l'épanouissement intime de la charité, on conçoit aisément que le but dernier de toute éducation et de toute direction spirituelle est de permettre, de maintenir et d'accroître cette ferveur, en rappelant constamment aux chrétiens les divers moyens qui favorisent l'éclosion et le progrès de cette ferveur, sachant que celle-ci ne peut naître et s'intensifier que sous le souffle de l'Esprit Saint. Le curé d'Ars en avait fait l'expérience : « Lorsqu'on sent que la ferveur se perd, il faut vite faire

une neuvaine au Saint-Esprit pour demander la foi et l'amour » (B. Nodet, *Jean-Marie Vianney, curé d'Ars. Sa pensée, son cœur*, Le Puy, 1958, p. 56).

Nous ne signalerons que les deux moyens les plus essentiels pour maintenir la ferveur : l'oraison et l'eucharistie.

Saint Thomas d'Aquin répète que le fruit de l'eucharistie est la ferveur. L'effet propre de l'eucharistie, explique-t-il, est la ferveur de la charité (*fervor caritatis*; *Somme théologique*, 3^e q. 79 a. 8 ad 2), non seulement parce que le sacrement procure la rémission des fautes vénielles et de leurs peines (a. 4-5), mais parce qu'il excite et augmente la ferveur de la charité en réalisant une union vitale avec le mystère du corps du Christ, source d'amour, « anima spiritualiter delectatur et quodammodo inebriatur dulcedine bonitatis divinae » (a. 1 ad 2).

L'eucharistie est, en effet, le sacrement par excellence de la charité, le sacrement du don du corps du Christ, qui signifie et réalise l'amour de prédilection du Christ pour ceux qui croient en lui et qu'il sauve. Par ce sacrement se réalise une unité parfaite entre le Christ et ses membres : « Celui qui mange ma chair et boit mon sang a la vie éternelle... Il demeure en moi et moi en lui. Comme le Père qui est vivant m'a envoyé, et que je vis par le Père, ainsi celui qui me mange vivra aussi par moi » (*Jean 6, 54-57*). La présence de celui qui nous aime et que nous aimons intensifie l'amour d'amitié et lui donne comme un nouvel élan. Plus cette présence est forte, intime, unique, plus la ferveur de l'amour augmente. La présence du Christ dans le sacrement de l'eucharistie atteint un sommet, aussi est-elle source principale de la ferveur de la charité. L'eucharistie entretient, dans le chrétien qui vit de la plénitude de l'amour du Christ, un état de ferveur d'amour à l'égard du Christ et du prochain. Voir art. COMMUNION, t. 2, col. 1199-1201.

L'oraison a pour but de faire vivre le chrétien en la présence de Dieu. « Le souvenir de Dieu est son perpétuel aiguillon à bien faire et une continuelle cause de ferveur commé un feu qui ne se doit jamais éteindre » (J.-J. Surin, *Guide spirituelle*, 3^e p., ch. 7).

De plus, l'oraison, qui est l'exercice par excellence des vertus théologiques, permet au chrétien d'ordonner profondément son âme vers le Christ et par lui vers le Père, de vivre intimement du mystère du Christ et de son enseignement. Elle maintient en acte la charité surnaturelle à l'égard du Christ, du Père, de l'Esprit Saint. C'est pourquoi son fruit normal est la ferveur.

La meilleure conclusion de ces réflexions pourrait bien être de redire cette prière de saint Anselme de Cantorbéry † 1109 et d'obtenir la grâce demandée : « Oratio ad Christum cum mens vult ejus amore fervere... Convertite, misericordissime, meum teporem in ferventissimum tui amorem. Ad hoc, clementissime, tendit haec oratio mea, haec memoria et meditatio beneficiorum tuorum, ut accendam in me tuum amorem... Te sitio, te esurio, te desidero, ad te suspiro, te concupisco. Et sicut pupillus benignissimi patris orbatus praesentia, flens et ejulans, incessanter ejus dilectam faciem toto corde amplectitur... » (*Opera omnia*, éd. F.S. Schmitt, t. 3, Édimbourg, 1946, p. 6-7).

En plus des nombreux textes cités et des références déjà utilisées dans le corps de l'article, on peut signaler encore :

B. Steidle, *Der « Gute Eifer » in der Regel St. Benedikts*, dans *Erbe und Auftrag*, t. 37, 1961, p. 101-115. — S. Ignace de

Loyola, Lettre en espagnol aux scolastiques de Coïmbre, sur la ferveur, 7 mai 1547, trad. G. Dumeige, *Lettres de saint Ignace*, coll. Christus 2, Bruges-Paris, 1959, p. 121-132. — G. Druzicki † 1662, *Tribunal conscientiae*, ind. 9 Ratio examinis super spiritus fervorem ac novitatem, dans *Opera*, t. 1, Ingolstadt, 1732, p. 627-628; *Industriae negotiationis spiritualis*, ind. 8-10, *ibidem*, p. 111-120; *De fervore et renovatione spiritus*, t. 2, app. 2, p. 616-623; etc. — Fr.-W. Faber † 1863, *Growth in Holiness or the progress of the spiritual life*, ch. 26, Londres, 1854; trad. franç. F. de Bernhardt, *Progrès de l'âme dans la vie spirituelle*, Paris, (1856) 1916, p. 487-494. — Auguste Saudreau, *Les degrés de la vie spirituelle*, 1896; 6^e éd., t. 1, Paris, 1935, liv. 4 La ferveur, p. 295-345; *L'idéal de l'âme fervente*, 2^e éd., Paris, 1923. — Louis Beaudenon, *Pratique progressive de la confession et de la direction*, t. 2 *De la ferveur à la perfection*, 1900; 4^e éd., Paris, 1904, surtout p. 65-71, 126-130, et ch. 7 Les auxiliaires de la ferveur, p. 347-377. Cf. DS, t. 1, col. 1315-1319. — Mgr M. de Gibergues, *La ferveur*, Paris, 1909; rééd. 1920; reste bon et pratique. — Germain Foch, *Ma vie en Dieu*, Toulouse, 1932, p. 223-233. — P. Pourrat, art. *Ferveur*, dans *Catholicisme*, t. 4, 1956, col. 1210-1211. — H. Martin, art. *Désirs*, DS, t. 3, col. 606-623. — A. Cabassut, art. *DISCRÉTION*, col. 1311-1330. — Art. *ESPRIT SAINT*, t. 4, col. 1246-1333. — J. Gaillard, art. *FEU*, t. 5, col. 247-273.

Robert BRUNET et Marie-Dominique PHILIPPE.

FESSLER (CONRAD), chanoine régulier, fin 17^e siècle et début 18^e. — Bien que nous ne sachions pas grand chose sur Conrad Fessler, chanoine régulier de Creuzlingen, près de Constance, né dans la seconde moitié du 17^e siècle et mort vraisemblablement dans les premières années du 18^e, on ne peut négliger les deux ouvrages imprimés qu'il a laissés. Le premier est consacré au travail manuel : *Tractatus asceticus de opere et labore*, Constance, 1693 (nécessité, qualité, mode, stimulants et fruits); réimprimé en 1697 sous le titre : *Ethica cristiana pro ordinanda negotiorum humanorum oeconomia coenobii, templis, officialibus inserviens*.

Le second ouvrage intéresse directement la spiritualité : *Coelestis gloriae adumbratio sive de summo bono et futura hominis beatitudine tum essentiali tum accidentali, tractatus asceticus...*, Constance, 1701, 717 pages in-4^o. Divisé en 5 livres, il traite successivement de la méditation du ciel et de sa béatitude, de la localisation du ciel, des biens et des joies du ciel, de la béatitude essentielle et de tout ce qui l'accompagne, enfin l'auteur présente la somme de ce que les Pères ont dit du ciel (dicta, monita, pareneses). L'ouvrage se termine sur la *finis hominis* :

Finis ille surnaturalis et ultimus... videre Deum, amare Deum, frui Deo...; immergi immenso omnis beatitatis, felicitatis, suavitatis oceano...; cum omnibus angelicis et coelestibus Dei domesticis agere perpetuam, undequaque perfectam et plenam numquamque desituram festivitatem (suit une très longue citation de l'homélie 23 d'Origène sur les Nombres, la *Scenopegia*)... ad quam nos sua miseratione perducat praeveniens in benedictione dulcedinis, qui venit, ut vitam habeamus et abundantius habeamus, Jesus Christus Dominus noster.

L'ouvrage ressemble fort à un florilège. La littérature patristique, médiévale et moderne (jusqu'à Lessius et Nieremberg) est sans cesse citée; il y a là un trésor de textes, sans doute à peu près unique, sur ce sujet. Certains chapitres ou paragraphes mériteraient particulièrement de retenir l'attention : la paix céleste (p. 120-131), les propriétés des sens corporels et des sens spirituels (p. 197-251), la joie née « ex mutua societate et familiaritate » (p. 252-272), l'amour et l'union béatifiques, dont les textes sont en majeure partie

extraits de saint François de Sales, « egregius divini amoris magister » (p. 375-420), la *satietas* des bienheureux (p. 482-519), le désir du ciel, « ad acuendum coeli desiderium » (p. 633-654).

Fr. Petri (dans M. Kuen, *Collectio rerum historico-monastico-ecclesiasticarum variorum religiosorum ordinum*, t. 4, Ulm, 1757, p. 44) laisse entendre que C. Fessler aurait copié et amplifié un *De oratione mentali et cognitione sui ipsius*, resté manuscrit, ouvrage sur « l'oraison mentale et la connaissance de soi », composé en italien par Auguste Gimmi, abbé de Creuzlingen, † 1696, et resté lui aussi manuscrit; Petri signale plusieurs autres ouvrages mss de Fessler sans les décrire.

André RAYEZ.

FÊTE-DIEU. Voir art. COMMUNION FRÉQUENTE, DS, t. 2, col. 1263-1266; EUCHARISTIE, t. 4, col. 1624-1628.

FÊTES. — Les fêtes chrétiennes et leur célébration représentent un puissant facteur de vie spirituelle. Elles apparaissent, historiquement et spirituellement, au carrefour des traditions religieuses de l'humanité; aussi serait-il indispensable de partir des notions et des représentations des anciens; il importerait de saisir combien les fêtes antiques, « ombres des choses à venir » (Col. 2, 17), ne trouvent leur véritable signification et leur pleine réalité que dans les institutions du culte chrétien, combien, aussi, l'Église devient, dans la célébration de ses fêtes, la grande maîtresse de vie « qui tire de son trésor du neuf et du vieux » (Mt. 13, 52). « Vetera transierunt et (in Christo) facta sunt omnia nova » (2 Cor. 5, 17). — 1. *Fêtes antiques.* — 2. *Fêtes juives.* — 3. *Fêtes chrétiennes.* — 4. *Célébration des fêtes, source de vie spirituelle.*

1. FÊTES ANTIQUES

Nous ne pouvons rappeler qu'en passant l'importance de la signification des fêtes antiques.

1° La fête s'enracine dans la nature de l'homme, dans son besoin de transcendance et sa nostalgie de vie divine et d'éternité.

Chez l'homme..., nous nous trouvons en face d'un désir et d'une espérance de régénérer le temps dans sa totalité, c'est-à-dire de pouvoir vivre, « vivre humainement, historiquement », dans l'éternité, par la transfiguration de la durée en un instant éternel..., grâce à la répétition des gestes archétypaux...; désir paradoxal de réaliser une forme idéale (l'archétype) dans la condition même de l'existence humaine, de se trouver dans la durée sans en porter le fardeau, c'est-à-dire sans en subir l'irréversibilité... Ce que nous pourrions appeler la « nostalgie de l'éternité » atteste que l'homme aspire à un paradis concret et croit que la conquête de ce paradis est réalisable *ici-bas*, sur terre, et *maintenant*, dans l'instant présent (M. Eliade, *Traité d'histoire des religions*, p. 347-348).

2° Qu'il y ait une date mystérieuse révélée, un avènement divin ou une mainmise céleste exercée sur un jour déterminé, la fête apparaît en tout cas comme un jour divinement accordé aux hommes, qui, en le célébrant, se renouvellent et se divinisent.

Dans leur piété pour notre race naturellement vouée à la peine, les dieux ont institué, comme des haltes au milieu de nos travaux, l'alternance des fêtes qui se célèbrent en leur honneur; ils nous ont donné, pour célébrer avec nous ces fêtes et les régler, les Muses, Apollon Musagète, Dionysos, et nous leur devons le réconfort que des dieux font de ces fêtes (Platon, *Les lois*, II, 653d, trad. É. des Places, coll. Budé, Paris, 1951, p. 39).

3° Parce qu'elle se présente comme un don des dieux, une fête porte déjà un caractère religieux et elle se réalise « comme une offrande sacrée prise dans le temps, de la même manière que la victime du sacrifice est une offrande choisie dans la nature » (C. Jullian, art. *Feriae*, *loco cit. infra*, p. 1044). C'est si vrai que les mots *hostiae* (victime) et *feriae* (fête chômée) s'emploient parallèlement (cf Aulu-Gelle, *Noctes atticae* IV, 6). L'offrande du temps est en quelque sorte nécessaire pour « créer » la fête.

Un moment ou une portion du temps peut devenir à tout moment hiérophanique : il suffit qu'il s'y produise une kratophanie, une hiérophanie ou une théophanie, pour qu'il soit transfiguré, consacré, commémoré par l'effet de sa répétition et par conséquent répétable à l'infini. Tout temps, quel qu'il soit, est « ouvert » sur un temps sacré; en d'autres termes, il peut révéler ce que nous appellerions d'une formule commode l'*absolu*, c'est-à-dire le surnaturel, le surhumain, le surhistorique (M. Eliade, *Traité d'histoire des religions*, p. 333).

4° L'importance du retour cyclique des fêtes apparaît tout de suite. « Leur essence exige que les fêtes continuent, se suivent et conduisent de l'une à l'autre... La fête placée dans le cycle équivaut pour ainsi dire à un microcosme de l'ensemble du temps » (G. van der Leeuw, *La religion dans son essence...*, p. 382-383).

Dans les fêtes périodiques s'exprime le désir et même la tentative d'abolir le temps profane déjà écoulé, et d'instaurer un temps nouveau. « Les fêtes périodiques, qui ferment un cycle temporel et en ouvrent un nouveau, entreprennent une régénération totale du temps » (M. Eliade, *Traité d'histoire des religions*, p. 340). C'est au fond toute la mystique du cycle des fêtes : « Le printemps apporte le salut, l'hiver l'emporte. Le printemps est l'épiphanie du divin, l'été son *epidemia*, l'hiver son *apodemia* » (G. van der Leeuw, *loco cit.*, p. 376).

5° L'action mythique s'inscrit hors du temps profane et tient de l'« éternité ». Les fêtes, comme « les choses religieuses qui se passent dans le temps, sont légitimement et logiquement considérées comme se passant dans l'éternité » (H. Hubert et M. Mauss, *La représentation du temps...*, *loco cit. infra*, p. 227). Le rite de la fête est « la répétition d'un fragment du temps originel », ce qui permet de dire que ce qui s'est passé un jour se répète sans cesse (G. van der Leeuw, *L'homme primitif...*, p. 120).

Le mythe « vise le passé, le temps où l'action sainte fut entreprise pour la première fois » (K. Th. Preuss, *Der religiöse Gehalt der Mythen*, p. 7). Parce que le mythe « célèbre » la réalité, il se place déjà dans un véritable parallélisme avec la célébration, il est déjà une « célébration » (cf G. van der Leeuw, *La religion dans son essence...*, p. 405).

6° « Tout culte est un drame », un jeu sacré; en ce sens, il est permis d'affirmer avec A.E. Jensen que « toutes les actions culturelles sont des fêtes, et toutes les fêtes sont des jeux, que les fêtes se distinguent pourtant des jeux par un élément spirituel de surcroît qu'elles comportent » (*Spiel und Ergriffenheit*, dans *Paideuma*, t. 2, Leipzig, 1941-1943, p. 128). C'est la pensée de K. Kerényi, complétant de façon heureuse l'*Homo ludens* de J. Huizinga :

« Pour que le jeu qui n'est que jeu puisse se transformer en une fête, il faut que quelque chose de divin intervienne et rende possible ce qui autrement demeure impossible; il faut que par cette intervention divine on se trouve élevé à un autre niveau où les choses se passent alors « comme au premier jour », dans le rayonnement de la nouveauté, où l'on rencontre des dieux dans un milieu qui divinise, où l'on respire le souffle créateur

et où l'on prend part à la création » (*Vom Wesen des Festes*, dans *Paideuma*, t. 1, p. 59-60).

« Les dieux nous ont donné un sens du rythme et de l'harmonie accompagné de plaisir, par lequel ils nous mettent en branle en se faisant nos choréges, en nous entretenant les uns aux autres, pour des chants et des danses » (Platon, *Les lois*, II, 654a, trad. citée, p. 40). Voir art. DANSE, DS, t. 3, col. 21-37.

L'homme n'est pas seulement *homo sapiens*, il est aussi *homo ludens*; et l'homme qui « joue » réalise l'épanouissement culturel le plus élevé auquel l'homme « raisonnable » puisse prétendre (H. Rahner, *Der spielende Mensch*, p. 11).

7° La fête rassemble le peuple, fait et refait sans cesse la communauté. Instituées pour l'honneur des dieux, les fêtes deviennent un facteur essentiel de la solidarité humaine. Certaines fêtes semblent même ne pas avoir eu d'autres fins que la conservation de la race, du peuple, de la famille, ou simplement le maintien de la communauté religieuse et le renouvellement de ses liens.

Des évolutions se produisirent. Une des plus importantes est sans doute celle qui, en « dépassant » la communauté, aboutit à l'« alliance » et aux fêtes d'alliance. On ne cherche plus, comme dans la religion naturelle ou dans la religion d'état, la vie, son ressourcement et sa potentialité, « mais un salut qui s'en distingue rigoureusement » (G. van der Leeuw, *La religion dans son essence...*, p. 254). Si, dans ces fêtes de « religions à mystère », les conceptions et les notions de fête demeurent les mêmes, leur objet est pourtant différent : au centre se place la personne du dieu qui sauve (*ibidem*, p. 98-99, 254-255); et c'est toujours par la célébration rituelle et la participation à la fête que ce dieu des mystères se révèle et dispense son salut à qui il veut, sans tenir compte des conditions sociales et ethnographiques. De nouvelles perspectives s'ouvrent; les limites familiales et nationales sont dépassées; le chemin conduit à un universalisme qui sera une des caractéristiques du christianisme et de ses fêtes.

1. *Vocabulaire*. — G. G. Forcellini, *Totius latinitatis lexicon*, t. 2, Schneeberg, 1831, p. 279-280, 285-286. — D'Areimberg et Saglio, *Dictionnaire des antiquités grecques et romaines*, t. 2, 1^{re} partie, Paris, 1892, G. Humbert, *Dies*, p. 174-177; t. 2, 2^e p., 1896, A. Bouché-Leclercq, *Fasti*, p. 987-1016; C. Julian, *Feriae*, p. 1042-1066. — G. Wissowa, *Religion und Kultus der Römer*, 3^e éd. par K. Latte, Munich, 1960. — F. Cabrol, *Fêtes chrétiennes*, DACL, t. 5, 1922, col. 1403-1452. — *Feriae*, dans *Thesaurus linguae latinae*, t. 6, 1^{er} p., Leipzig, col. 502-506; *Festus*, col. 626-632.

2. *Travaux*. — H. Hubert et M. Mauss, *Mélanges d'histoire des religions*, Paris, 1909, *Étude sommaire de la représentation du temps dans la religion et la magie*, p. 190-229. — É. Durkheim, *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, Paris, 1912. — P. Saintyves, *Les notions de temps et d'éternité dans la magie et la religion*, dans *Revue de l'histoire des religions*, t. 79, 1919, p. 75-104. — R. Guardini, *Vom Geist der Liturgie*, Fribourg-Brigau, 1921; trad. *L'esprit de la liturgie*, Paris, 1929. — P.-D. Chantepie de la Saussaye, *Lehrbuch der Religionsgeschichte*, 4^e éd., Tubingue, 1925. — H. Pinard de la Boullaye, *L'étude comparée des religions*, t. 2, Paris, 1925. — G. van der Leeuw, *La structure de la mentalité primitive*, Paris, 1932; *Phänomenologie der Religion*, Tubingue, 1933, 2^e éd., 1956; trad. française refondue : *La religion dans son essence et ses manifestations*, Paris, 1948. — K. Th. Preuss, *Der religiöse Gehalt der Mythen*, Tubingue, 1933. — E. Buonaiuti, *Simbole und Riten im religiösen Leben einiger Orden*, dans *Eranos-Jahrbuch*, t. 2, Zurich, 1934, p. 305-337. — G. Dumézil, *Temps et mythes*, dans *Recherches philosophiques*, t. 5, Paris, 1935-1936, p. 235-251. — A.-H. Krappe, *La genèse des mythes*, Paris, 1938. — R. Caillois, *Le mythe et l'homme*, Paris, 1938;

L'homme et le sacré, Paris, 1939. — E. Buonaiuti, *La religione antica nelle sue linee fondamentali*, Bologne, 1939. — J. Hui-zinga, *Homo ludens* (en allemand), Amsterdam, 1939; trad. *Essai sur la fonction sociale du jeu*, Paris, 1951.

G. Mensching, *Vergleichende Religionswissenschaft*, Leipzig, 1940. — G. van der Leeuw, *L'homme primitif et la religion*, Paris, 1940. — K. Kerényi, *Vom Wesen des Festes. Antike Religion und ethnologische Religionsforschung*, dans *Paideuma*, t. 1, Leipzig, 1938-1940, p. 59-74; *Die antike Religion. Eine Grundlegung*, Amsterdam, 1940; 2^e éd., 1952; trad. italienne, 1940; trad. franç. par Y. le Lay, *La religion antique, ses lignes fondamentales*, Genève, 1957; *Mythologie und Gnosis*, dans *Eranos-Jahrbuch*, t. 8, 1940-1941p., 157-229. — C.-G. Jung et K. Kerényi, *Einführung in das Wesen Mythologie*, Budapest, 1941; 4^e éd., 1951; trad. *Introduction à l'essence de la mythologie*, Paris, 1953. — K. Kerényi, *Mysterien der Kabiren. Einleitendes zum Studium antiker Mysterien*, dans *Eranos-Jahrbuch*, t. 11, 1944, p. 11-53. — W. Koppers, *Urmensch und Urreligion*, dans F. Dessauer, *Wissen und Bekenntnis*, 2^e éd., Olten, 1946, p. 25-149. — F. Leist, *Kultus als Heilsweg*, Salzburg, 1949. — Mircea Eliade, *Traité d'histoire des religions*, Paris, 1949; *Le mythe de l'éternel retour*, Paris, 1949.

W. Schmidt, *Spiele, Feste, Festspiele*, dans *Paideuma*, t. 4, Francfort, 1950, p. 11-22. — H. Rahner, *Der spielende Mensch*, Einsiedeln, 1952. — J. Daniélou, *Essai sur le mystère de l'histoire*, Paris, 1953. — Th. Bogler, *Spiel und Feier*, coll. Liturgie und Mönchtum 16, Maria Laach, 1955. — Art. *Mystères*, DBS, t. 6, 1957, col. 1-225, *passim*. — J. Pieper, *Musse und Kult*, Munich, 1958. — P. Cyrill von Korvin-Krasinski, *Mikrokosmos und Makrokosmos, in religionsgeschichtlicher Sicht*, Dusseldorf, 1960.

2. LES FÊTES JUIVES ET LEUR PORTÉE SPIRITUELLE

Si, pour les hommes de la Bible, tous les jours appartiennent à Dieu, il y a cependant des jours qui lui sont consacrés exclusivement (*Lév.* 23, 3; *Ex.* 20, 11; 31, 15; 34, 18-23; *Nomb.* 8, 9). C'est avant tout dans le temple que la célébration de ces jours sacrés se détache sur le fond du culte quotidien. Le mot qui désigne la fête en général, *mô'éd*, implique toujours convocation et rassemblement. On emploie ce terme surtout pour parler des fêtes annuelles et « fixes » qui comportent « une sainte convocation » (*Lév.* 23, 2-4).

Dans le désert, la tente de réunion (*Ex.* 25, 22) est, dans le même sens, « tente du rendez-vous » (cf R. de Vaux, *Les institutions de l'Ancien Testament*, t. 2, p. 366). Cependant, pour parler des trois principales fêtes de l'alliance, on utilise spécialement le terme de *hâg* (dont la racine évoque danse et pèlerinage). Utilisé sans autre qualificatif, ce mot signifie la Pâque, comprise dans son acception large et populaire (*Ex.* 23, 18; *Luc* 2, 42-43); il peut désigner aussi la fête des tentes (*Ex.* 45, 25; 1 *Rois* 8, 2; *Lév.* 23, 39-41), qui est par excellence la fête de la réjouissance (« ... pour que tu sois pleinement joyeux », *Deut.* 16, 15). La Septante emploie, pour désigner la fête, le mot *εορτή*, et dans la Vulgate on a parallèlement *dies festus*.

1° *Les fêtes de l'alliance*. — Lorsque la Bible énumère les anciennes fêtes d'Israël, elle les présente selon un cycle hebdomadaire et annuel (*Ex.* 23, 10-11; 34, 18-26; *Lév.* 23; *Deut.* 16, 1-17; *Nomb.* 28, 9-31; 29) : il y a le *sabbat*, le jour solennel de la semaine (dans son sillage se trouvent les néoménies, l'année sabbatique, l'année du jubilé), et les trois grandes fêtes annuelles. « Trois fois l'an tu feras la fête, le *hâg*, pour moi » (*Ex.* 23, 14), pendant sept jours : la fête des Azymes (précédant la Pâque); la fête de la moisson (premières céréales), ou fête des « semaines » (sept semaines après les Azymes), la « Pentecôte »; au septième mois, la fête des « tentes ». Ces fêtes sont d'abord des fêtes de pèlerinage. Tous les hommes d'Israël, à partir de la douzième année, doivent les célébrer en se présentant devant le Seigneur dans un sanctuaire

de pèlerinage (*Ex.* 23, 14-17; 34, 23; *Deut.* 16, 16). Avec le temps et la centralisation du culte, cette législation se précise : on monte « au lieu que (Dieu) aura choisi » (*Deut.* 16, 16; 1 *Sam.* 1, 3-7), et ce sera finalement Jérusalem, la ville sainte (1 *Rois* 9, 25; 2 *Rois* 23, 23; *Ps.* 87; *Luc* 2, 41). Mais ce sont aussi des fêtes « agraires » ; leur caractère religieux les rattache officiellement au cycle de la vie champêtre et la date de leur célébration se conforme, primitivement du moins, au rythme des travaux des champs.

La fidélité à observer les fêtes de l'alliance n'empêche pas que d'autres fêtes s'introduisent. Déjà, en *Lév.* 23, on constate des additions exiliques et postexiliques pour compléter l'ancienne rédaction du code des solennités (cf R. de Vaux, dont nous résumons l'excellente mise au point, *Les institutions...*, t. 2, p. 369).

Le premier jour du septième mois est devenu la « fête des acclamations » (*Nomb.* 29, 1), les néoméniés ont pris une importance culturelle particulière (23, 11 svv), etc.

Cette évolution continue au cours des derniers siècles de l'ancien Testament. Ainsi, le jour des Expiations (*Lév.* 23, 27), qui est d'origine assez tardive (R. de Vaux, *loco cit.*, p. 419), prend-il une importance grandissante jusqu'à être appelé « le jour entre les jours » (p. 415). Le 1^{er} livre des Maccabées (4, 36-59) raconte l'institution de la fête de la dédicace du temple (*Hanoukka*), célébrée « à la manière de la fête des tentes » (2 *Macc.* 10, 6) au dixième mois (Kisleu, décembre), si bien qu'elle reçoit le nom de « fête des tentes du mois de Kisleu » (2 *Macc.* 1, 9), sans doute à cause du parallélisme avec la fête de la dédicace de Salomon qui coïncidait avec la fête des tentes du septième mois (1 *Rois* 8, 2 et 65). Il y eut aussi la fête des *Pourim*, sorte de « carnaval des juifs », qui « ne comporte aucun élément proprement culturel » (R. de Vaux, *loco cit.*, p. 425).

À côté des grandes fêtes légales et liturgiques de l'alliance, le peuple élu eut, comme tous les peuples, des fêtes de famille et de clan, locales et tribales, saisonnières et occasionnelles. On célébrait les grandes étapes de la vie, les événements publics et leur souvenir, les faits qui ponctuent la vie pastorale et agricole, les manifestations de Dieu dont le souvenir consacrait une date ou un lieu (Béthel, Silo, *Gen.* 35, 1-8; *Jug.* 21, 19-21), et l'on n'ignorait pas les fêtes profanes et populaires, d'origine plus ou moins mythologique, qui, « même si elles célébraient un événement profane, pouvaient avoir un caractère religieux » (R. de Vaux, *Les institutions...*, t. 2, p. 363).

En Israël (comme à Rome et ailleurs), la fête fut essentiellement un jour consacré à Dieu et sur lequel l'homme n'eut aucune mainmise à exercer. Chez les hébreux et chez tous les sémites, « les jours de fête étaient loin d'être avant tout des jours de réjouissance. Tout dépendait de la divinité à laquelle ils étaient consacrés et sans doute aussi du caractère des populations qui les célébraient » (M.-J. Lagrange, *Études sur les religions sémitiques*, p. 285). Ainsi la Pâque se célébrait-elle par des rites austères et intimidants (*Ex.* 12, 9-14). La célébration des Azymes prescrivait « un pain de misère » (*Deut.* 16, 3), en souvenir des conditions difficiles dans lesquelles le peuple était sorti d'Égypte (*Ex.* 13, 3-10). Tout au long de son histoire, Israël connut des jours de pénitence et de purification, et le jour des Expiations prit, après l'exil, le caractère d'une grande solennité, n'ayant eu pour origine qu'une simple coutume.

2^o Sabbat et repos sabbatique. — Ce qui constitue le premier trait caractéristique et fondamental

du jour de fête juif, c'est le repos sacré et culturel, où l'on s'abstient de toute action qui usurperait le temps réservé et consacré à Dieu. Ce trait est bien plus accentué qu'en d'autres religions; le mot « sabbat », qui désigne le jour sacré de la semaine, devient synonyme du jour de fête accompagné d'un repos culturel, « sabbatique » (*Lév.* 23, 32). Antérieurement à l'institution du sabbat et indépendamment d'elle, le septième et dernier jour de la semaine apparaît comme le jour divin qui « arrête » et « fait cesser » tout ouvrage (*Ex.* 20, 8-11). Le sabbat devient représentatif (*Lév.* 23, 38; 25, 2-6) de la part du temps que Dieu réserve et consacre comme son domaine propre, afin de rappeler qu'il est le maître du temps, du monde et de la vie (*Ex.* 16, 29-30). Cesser le travail, faire reposer tout ouvrage d'homme, c'est foncièrement un acte religieux et culturel. « L'idée négative de réserve et d'interdiction est la première lorsqu'il s'agit de la sainteté chez les sémites » (M.-J. Lagrange, *loco cit.*, p. 284). Le sabbat, jour « interdit », et la fête juive sont en quelque sorte « une dime sur le temps » et ne se distinguent guère des jours « néfastes » de l'ancienne Rome, par exemple. Mais ils rapprochent de Dieu et unissent à lui, ils sont « purs » et saints, divins et sanctifiants. « Ce qui caractérise le sabbat, c'est qu'il est sanctifié par sa relation avec le Dieu de l'alliance et qu'il est un élément de cette alliance » (R. de Vaux, *Les institutions...*, t. 2, p. 378).

3^o Le sabbat, signe de l'alliance. — Le sabbat, dans la représentation biblique, se rattache à l'œuvre de la création, à l'œuvre des six jours, suivie du septième jour où Dieu s'est reposé, ayant achevé son œuvre (*Gen.* 2, 2-3; *Ex.* 20, 11). Mais l'institution du sabbat n'apparaît qu'avec l'alliance du Sinaï et comme un signe de cette alliance. C'est surtout à l'époque postexilique que l'on prend conscience de cet aspect (*Néh.* 13, 15-22). Signe vivant de l'alliance avec Dieu, le sabbat est appelé à maintenir la fidélité du peuple élu, à lui communiquer aussi cette joie particulière qui jaillit du plus profond de l'être quand il prend ou reprend conscience d'appartenir à Dieu; cette joie de Dieu est le rempart et la force d'Israël (*Néh.* 8, 10). Si, dans la suite, cette joie (joie « sabbatique » au sens plénier du mot) se transforme en contrainte, c'est que l'esprit légaliste détourne ce jour sacré de sa signification. Dans l'esprit de l'ancienne loi, le sabbat joue un rôle absolument positif, il se présente « comme une clause des différents pactes de l'alliance » (R. de Vaux, *op. cit.*, t. 2, p. 378), depuis celui du Sinaï (*Ex.* 20, 8) jusqu'à celui du code de l'alliance (23, 12; 34, 21), renouvelés et revivifiés après l'exil (*Néh.* 13, 15-22). C'est ce qui fait apparaître sa pleine signification spirituelle et sa portée religieuse : les sabbats et les fêtes annuelles qui s'y ajoutent sont consacrés au même Dieu, au seul vrai Dieu, au Dieu vivant. Si le sabbat est une institution qui n'est pas unique dans l'histoire des religions, si en outre le nom des sabbats correspond au nombre des *feriae* romaines, les sabbats gardent un caractère distinctif : leur référence constante au Dieu unique ; c'est en affirmant et en imposant le monothéisme que le sabbat et les fêtes juives détachent progressivement Israël de toute relation avec le paganisme, de toute consécration aux faux dieux (M.-J. Lagrange, *loco cit.*, p. 295). La fréquence du sabbat devient comme un rappel incessant adressé au peuple pour l'empêcher d'oublier le Seigneur du ciel et de la terre, toujours présent au milieu des siens. C'est dans le même sens

et le même but que la célébration du sabbat et des fêtes comporte toujours le sacrifice, l'offrande, c'est-à-dire la part de Dieu sur les produits de la terre et sur la vie de l'homme : « On ne se présentera pas devant moi les mains vides » (*Ex.* 23, 15; cf *Lév.* 23, 27; *Deut.* 16, 16; *Nomb.* 28, 9-10; 29, 39).

4° **La fête juive, anniversaire et commémoration.** — La période des grandes fêtes annuelles est de nature à appuyer l'efficacité de la célébration hebdomadaire du sabbat. Ces fêtes révèlent encore un autre trait de la vie religieuse et spirituelle d'Israël : leur caractère historique. Les fêtes de l'alliance sont des anniversaires, des commémorations, qui s'enracinent dans une authentique histoire sainte. Par là, elles distancent la floraison des fêtes païennes aux références mythologiques. Tandis que les peuples sémitiques se libèrent difficilement des rites magiques d'une religion primitive et naturelle et que, pour célébrer leurs fêtes, ils se montrent « préoccupés de l'harmonie de leurs actes ou de leur repos avec le cours général de l'univers » (M.-J. Lagrange, *loco cit.*, p. 312), les hébreux s'attachent à commémorer les actes que Dieu a accomplis au milieu d'eux. Le rythme de la vie naturelle garde ses droits en Israël, mais sous la dépendance du Créateur et en relation avec le Dieu de l'alliance. En principe, il n'y a pas de vie profane pour le peuple élu, car l'alliance consacre toute son existence au Seigneur Yahvé. Cette conception des choses aiguise en quelque sorte le sens du sacré en face des hauts faits de Dieu, que les fêtes commémorent dans la mesure même où ils engagent l'alliance. Peu importe alors l'origine des éléments rituels; qu'ils soient nouvellement institués, conservés par coutume ancestrale ou empruntés aux peuples avoisinants, l'essentiel est toujours leur aspect commémoratif. Cet aspect domine si bien que la célébration des fêtes est considérée comme une œuvre d'histoire, c'est-à-dire comme une partie de l'histoire qui vient s'insérer dans l'ensemble d'une tradition et d'une longue économie divine de salut.

Ici, le mythe n'est plus « décoré du nom d'histoire », parce que la religion d'Israël est une religion historique et parce que la foi d'Israël se rattache à des interventions divines inscrites de façon précise dans tout le passé. Certes, des données mythologiques s'y mêlent, mais elles sont chronologiquement antérieures et même extérieures à cette histoire. Il y eut sans doute une fête de Pâque préisraélite, et une fête des Azymes, qui provenait peut-être de Canaan, et ces deux fêtes se célébraient au printemps. Mais, « il y avait eu, en un certain printemps, une intervention éclatante de Dieu, la libération d'Égypte, qui avait marqué le début de l'histoire d'Israël comme peuple, et comme peuple élu de Dieu, et qui s'était achevée par l'installation en Terre Promise. Les fêtes de la Pâque et des Azymes ont servi à commémorer cet événement dominant de l'histoire du salut » (R. de Vaux, *Institutions...*, t. 2, p. 394; cf A. Robert et A. Feuillet, *Introduction à la Bible*, 2^e éd., t. 1, Paris, 1959, p. 359). Ce qui vaut de la Pâque et des Azymes, vaut aussi des autres fêtes de l'alliance.

« On a dit du judaïsme que sa théologie était son calendrier. C'est sans doute que, première religion à être inscrite dans l'histoire, il ne comporte aucun caractère qui ne s'encadre dans le temps... Mais de ce qu'elle est dans l'histoire, il ne résulte pas que la religion d'Israël soit tournée vers le passé. L'histoire, en effet, pour le juif, est au carrefour des temps, de tous les temps, des temps révolus aussi bien que des temps à venir » (R. Aron, *Réflexions sur... la liturgie juive*, p. 18).

Par sa liturgie, par la célébration du sabbat et des fêtes, « chaque juif est... contemporain à la fois de ce qui est, de ce qui sera, de ce qui fut » (p. 19). La fête de la Pâque rappelle et commémore la sortie d'Égypte, mais ceux qui la célèbrent doivent se considérer et se comporter comme s'ils avaient été libérés en cette première nuit pascalle. Bien plus, « du fait que nos ancêtres ont été libérés d'Égypte, nous serons de même libérés de toutes les nouvelles Égyptes qui peuvent se reconstituer, soit au fond de notre cœur, soit autour de notre communauté religieuse » (p. 19).

5° **La fête et l'espérance messianique.** — Cette conception vivante et réaliste de la commémoration donne leur pleine signification aux pèlerinages, aux processions et même aux danses sacrées qui forment « le rite central » (M.-J. Lagrange, *op. cit.*, p. 298) des fêtes juives. Les peuples sémitiques connaissent ces rites sacrés; chez les hébreux, ils expriment d'une façon privilégiée une appropriation du passé historique et, en même temps, la quête de l'idéal messianique qui devient particulièrement vive dans le judaïsme postexilique (*Esd.* 6, 19-22). Israël célèbre la Pâque « les reins ceints, sandales aux pieds, le bâton à la main » (*Ex.* 12, 11), prêt à se mettre en route pour obéir à Dieu : ce renouvellement rituel rappelle la piété des ancêtres et inspire une démarche spirituelle semblable à la leur. Cette démarche, comme celle des ancêtres, regarde surtout l'avenir, l'exode, et s'oriente de plus en plus vers l'avènement de Dieu au milieu de son peuple. On célèbre la Pâque comme un exode spirituel « pour chercher Yahvé, le Dieu d'Israël » (*Esd.* 6, 21), en marchant à sa rencontre et en acceptant qu'il soit vraiment Dieu dans la vie de son peuple. C'est avant tout par la célébration des fêtes de l'alliance que l'histoire du salut demeure vivante, qu'elle se renouvelle, fondant en même temps la grande espérance messianique du peuple de Dieu, — les promesses étant conçues comme l'achèvement des faits sauveurs historiquement accomplis —. Ceux qui célèbrent ces fêtes annoncent ce qu'ils commémorent, vivent l'œuvre rédemptrice de Yahvé, dans la foi et l'espérance (*Hébr.* 11, 13-16), apparaissent eux-mêmes comme « des signes et des présages en Israël » (*Is.* 8, 18), comme « la bouche de Dieu » qui parle et agit par eux (M. Buber, *Sinnbildliche und sakramentale Existenz...*, p. 351). Par ce rôle figuratif et cet aspect messianique et eschatologique, les fêtes de l'alliance annoncent et préparent l'universalisme de la religion et du culte chrétien (*Is.* 66, 18-23; *Mal.* 1-11), et préfigurent la sacramentalité de la nouvelle alliance.

M.-J. Lagrange, *Études sur les religions sémitiques*, coll. Études bibliques, 2^e éd., Paris, 1905, p. 275-313. — S. Landersdorfer, *Studien zum biblischen Versöhnungstag*, Munster, 1924. — I. Elbogen, *Die Feier der drei Wallfahrtsfeste im zweiten Tempel*, Berlin, 1929, p. 25-46. — J. Meinhold et K. Budde, *Zur Sabbathfrage*, dans *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft*, t. 48, 1930, p. 121-145. — Martin Buber, *Sinnbildliche und sakramentale Existenz im Judentum*, dans *Eranos-Jahrbuch*, t. 2, 1934, p. 339-367. — J. Pedersen, *Passahfest und Passahlegende*, dans *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft*, t. 52, 1934, p. 161-175. — E. Brögelmann, *Pfingsten in Altisrael*, dans *Monatsschrift für Gottesdienst und kirchliche Kunst*, t. 44, 1939, p. 119-128.

D. Sidersky, *Les fêtes agraires des Phéniciens et des Hébreux*, dans *Actes du 20^e congrès oriental*, Louvain, 1940, p. 275-278. — P. Humbert, *Laetari et exultare dans le vocabulaire religieux de l'Ancien Testament*, dans *Revue d'histoire et de philosophie religieuses*, t. 22, 1942, p. 185-214. — F.-M. Abel, *La fête de la Hanoucca*, dans *Revue biblique*, t. 53, 1946, p. 538-546. — H.-M. Fèret, *Les sources bibliques*, dans *Le jour du Seigneur* (congrès de pastorale liturgique, Lyon), Paris, 1948,

p. 41-104. — T.-H. Gaster, *Passover. Its History and Traditions*, New-York, 1949.

J. Daniélou, *Bible et liturgie*, coll. Lex orandi 11, Paris, 1951. — H. Haag, *Ursprung und Sinn der alttestamentlichen Paschafeier*, dans *Luzerner theologische Studien*, t. 1, 1954, p. 17-46. — T.-H. Gaster, *Le jour de repos*, dans *Évidences* 43, 1954, p. 43-48; *Festivals of the Jewish Year*, 2^e éd., New-York, 1955. — E. Jenni, *Die theologische Begründung des Sabbatgebotes im Alten Testament*, Zurich, 1956. — E. Auerbach, *Die Feste im alten Israel*, dans *Vetus Testamentum*, t. 8, 1958, p. 1-18; *Neujahrs- und Versöhnungsfest in den biblischen Quellen*, *ibidem*, p. 337-343. — E. Kutsch, *Feste und Feiern in Israel*, dans *Die Religion in Geschichte und Gegenwart*, t. 2, 3^e éd., Leipzig, 1958, col. 910-917; *Erwägungen zur Geschichte der Passahfeier und des Massotfestes*, dans *Zeitschrift für Theologie und Kirche*, t. 55, 1958, p. 1-35. — R. de Vaux, *Les institutions de l'Ancien Testament*, surtout t. 2, Paris, 1960, p. 363-429; bibliographie, p. 456-460. — Robert Aron, *Réflexions sur la notion du temps dans la liturgie juive*, dans *La Maison-Dieu* 65, 1961, p. 12-20. — D. Sesboué et M.-F. Lacan, *Fêtes*, dans *Vocabulaire de théologie biblique*, Paris, 1962, col. 359-362. — *Jour de fête, Lumière et Vie*, n. 58, 1962.

3. LA FÊTE CHRÉTIENNE

1^o Originalité de la fête chrétienne. — La fête chrétienne ne se comprend pleinement qu'à la lumière des notions et des conceptions que l'antiquité et le judaïsme nous ont légués. Cette confrontation révèle tous les aspects de la fête chrétienne, et en particulier sa nouveauté. Aussi étonnante que celle du christianisme lui-même dont elle est un signe et un symbole efficace, cette « nouveauté », à laquelle les juifs s'attendaient moins encore que les grecs (*Actes* 1, 22; 17, 31-32), c'est la résurrection du Christ, le mystère pascal du Christ s'inscrivant dans l'histoire de l'humanité pour la transformer en histoire de salut. Les antiques prophéties annoncées chaque sabbat y ont trouvé leur accomplissement (*Actes* 13, 27-30), puisque « le sabbat était le sacrement de la consécration à Dieu de l'histoire totale, qui devait avoir son principe dans la résurrection du Verbe incarné » (J. Daniélou, *Bible et liturgie*, p. 305). Le sabbat, comme les fêtes anciennes, ont atteint leur réalité dans le Christ (*Col.* 2, 17), « car notre Pâque, le Christ, a été immolée » et nous célébrons en lui une fête spirituelle sans fin (*1 Cor.* 5, 6-7).

Si les fêtes juives ont trouvé leur accomplissement et leur achèvement dans le Christ, il faut en dire autant des fêtes religieuses du paganisme qui fut, à sa manière et malgré ce qui s'y rencontre de magie et de superstition, un lent et nostalgique acheminement vers le Christ.

L'avènement du Christ, qui se « situe » « à la plénitude des temps » (*Gal.* 4, 4), a fait irruption au milieu d'un monde qui ne le soupçonnait pas, mais qui était préparé cependant à l'accueillir et à lui offrir des formes rituelles, providentiellement destinées à célébrer des fêtes au contenu nouveau et parfait. Depuis les Pères de l'Église, on n'a pas cessé de voir dans le monde religieux de l'antiquité une école préparatoire à la venue du Christ, προπαιδεία Χριστού (cf. Fr. Heiler, *Urkirche und Ostkirche*, Munich, 1937, p. 33-34; bibliographie dans K. Bihlmeyer, *Kirchengeschichte*, t. 1, Paderborn, 1951, p. 30 svv).

Il importe de relever tout de suite comment la fête chrétienne consacre le temps.

Les religions primitives et antiques célèbrent leurs fêtes sans doute comme une offrande prise sur le temps, mais font éclater aussi « leur révolte contre le temps concret historique, leur nostalgie d'un retour péri-

dique au temps mythique des origines » (M. Eliade, *Le mythe de l'éternel retour*, Paris, 1949, p. 11); elles poursuivent « l'abolition du temps par l'imitation des archétypes et par la répétition des gestes paradigmatiques » (p. 64). Conçues comme un retour aux origines, comme un recommencement périodique, ces fêtes ignorent l'irruption du divin dans le temps profane. La fête chrétienne, au contraire, introduit une donnée irréversible dans le cours du temps, elle a sa source et sa « réalité » (*Col.* 2, 17) dans ce mystère pascal accompli « à la plénitude des temps » pour changer en quelque sorte le cours de l'histoire et donner au monde, au temps comme à l'espace, une consécration définitive, « mundum volens adventu suo piissimo consecrare » (Martyrologe romain, Noël; cf. J. Pinski, *Die sakramentale Welt*, Fribourg-en-Brisgau, 1938).

A l'origine de la fête chrétienne se trouve donc un événement décisif, qui constitue un moment très précis de l'histoire, celui où Dieu réalise son dessein de ramener toutes choses sous un seul Chef, le Christ (*Éph.* 1, 9-10; *Col.* 1, 20). Le mystère pascal est comme un levain mêlé à la masse du temps afin de le transformer et de le consacrer (cf. *Mt.* 13, 33). En ce point apparaît l'irréductible originalité du christianisme, et les fêtes chrétiennes en sont les signes et les symboles efficaces, « jusqu'à ce que le Seigneur revienne » (*1 Cor.* 11, 26). La fête chrétienne s'approprie ainsi légitimement l'effort religieux et les formes culturelles du passé, et sanctifie maintenant encore le passé qui les a produits. Ce qui vaut du passé vaut pareillement de l'avenir. Au cours des siècles, la fête chrétienne demeure en quelque sorte engagée dans le devenir de ses institutions, de ses formes et de ses célébrations. Des évolutions se produisent; des adaptations et des accommodations, des substitutions et des imitations s'imposent dans le sillage de la culture humaine ou dans la perspective de l'effort missionnaire, ou simplement par infiltrations et emprunts. Quoi qu'il en soit, la fête chrétienne n'eût-elle pas déjà son originalité profonde dans son contenu spirituel et dans sa référence au mystère pascal du Christ, elle l'atteindrait par la façon dont elle utilise, renouvelle et s'approprie des données conceptuelles et rituelles qui s'offrent à elle (cf. H. Pinard de la Boullaye, *Étude comparée des religions*, t. 2, Paris, 1925, p. 70 et 114). C'est peut-être surtout au stade de son institution et aux premiers siècles de son évolution que nous frappent davantage sa maîtrise, sa liberté et son aisance à utiliser et à valoriser les formes rituelles, les cadres culturels et les divers éléments de célébration que la tradition religieuse de l'humanité lui a en quelque sorte légués. Si le christianisme puise ainsi avec indépendance et discernement dans la richesse des structures rituelles des religions antiques, son génie prend aussi conscience qu'il ne s'agit pas seulement d'un héritage fortuit ou d'un « testament religieux » qui lui échoit, mais avant tout d'un élément intégrant de l'économie du salut et d'une conduite providentielle de Dieu. Les Pères de l'Église ne se sont pas trompés en parlant d'une voie par laquelle Dieu a voulu de loin associer les hommes de tous les temps aux fêtes chrétiennes et à l'eucharistie du Christ.

Les fêtes juives, bien plus que celles de l'antiquité gréco-latine, ont eu à remplir une mission de précurseur par rapport à la fête chrétienne. Saint Paul l'affirme (*Col.* 2, 16-17). Ce qu'il rejette et condamne, ce n'est pas l'observation du sabbat et des fêtes, mais la pratique judaïsante qui, ne dépassant pas la lettre, asservirait

le chrétien à une loi périmée et le retiendrait à mi-chemin de son idéal religieux.

En effet, « notre Pâque, le Christ, a été immolée : célébrons donc la fête non avec du vieux levain., mais avec des azymes de pureté et de vérité » (1 Cor. 5, 6-7). La réalité a succédé à l'ombre (*Hébr.* 3, 5), la prescription ancienne est remplacée par « une espérance meilleure qui nous approche de Dieu » (7, 18-19), puisque « le chrétien est uni au Christ immolé et ressuscité dans une Pâque qui ne finit pas » (*Bible de Jérusalem*, p. 1514, note d). « Le vrai sabbat consiste non pas à consacrer un jour à Dieu, mais tous les jours, et non pas à s'abstenir du travail corporel, mais du péché » (J. Daniélou, commentant le *Dialogue avec Tryphon*, n. 12, 3, de saint Justin, *Bible et liturgie*, p. 320). Les Pères répéteront que le chrétien est toujours en fête et qu'il ne cesse de célébrer Pâques, l'Épiphanie (cf S. Jean Chrysostome, *De sancta Pentecoste* 1, PG 49, 454; S. Léon, *Sermo 2 de resurrectione Domini* 4, PL 54, 392b). Notons-le, une certaine représentation d'une fête continue n'était pas inconnue dans le paganisme, et la vision messianique et eschatologique sous-jacente aux fêtes de l'ancien Testament révèle la nostalgie d'une fête sans déclin (cf aussi *Apoc.* 21, 1-5 et 22-26).

Le christianisme apparaît comme la réalisation de la grande espérance du peuple de Dieu.

2° La fête des chrétiens. — Fidèles à participer à la prière liturgique du temple et à observer le sabbat, les apôtres annoncent le Christ partout où ils rencontrent un auditoire qui craint Dieu et écoute les prophètes (*Actes* 13, 26-27); ils tiennent aussi des réunions particulières pour célébrer le culte nouveau (2, 42-46).

1) *Le dimanche, fête chrétienne.* — C'est « au premier jour de la semaine » (*Actes* 20, 7; 1 Cor. 16, 2) qu'est fixée l'assemblée chrétienne. Ce jour rappelle la résurrection du Seigneur et ses apparitions (*Mt.* 28, 1; *Jean* 20, 1; 20, 19; 20, 26); en ce « jour du Seigneur », *dominica dies* (*Apoc.* 1, 10), on se réunit pour célébrer la mémoire du Seigneur dans l'attente de son retour (1 Cor. 11, 24-34). Tout ce qui concerne le dimanche a été traité par J. Gaillard, art. DIMANCHE, DS, t. 3, col. 948-982.

Historiquement, le dimanche apparaît bien comme la première, la plus ancienne et, pendant quelque temps, l'unique fête chrétienne (C. Callewaert, *Sacris erudiri*, Steenbrugge, 1940, p. 264). C'est une fête hebdomadaire (Tertullien, *De idololatria* 14, PL 1, 682-683), qui succède en quelque sorte au sabbat, une fête commémorative qui rappelle la résurrection du Seigneur et sa glorification par l'effusion de l'Esprit Saint (*Actes* 2, 4).

Entre l'ancien sabbat et le dimanche existent de nombreux rapports, que les chrétiens ont saisis très tôt. Ainsi le sabbat (7° jour) commémorait-il l'achèvement de la création du monde, comme le dimanche rappelle désormais le renouvellement de cette création, son parachèvement et sa transfiguration dans le Christ ressuscité. Le dimanche est le premier jour dans le cycle de la semaine, mais aux yeux des chrétiens il apparaît également comme un huitième jour qui vient se surajouter aux sept jours de la semaine écoulée, car le Christ est mort le sixième jour, il fut enseveli le septième pour ressusciter le huitième. Mais, parce qu'il est en même temps un premier jour, le dimanche commence en quelque sorte un monde nouveau, introduisant une lumière nouvelle et indéfectible dans la semaine, symbole d'une création nouvelle (*Gen.* 1, 3-5; *Jean* 1, 4-5). Ainsi, toute la semaine devient « pleine de Jésus-Christ », suivant une formule de Bossuet. Voir art. DIMANCHE.

Clément d'Alexandrie (*Stromates* VII, 7, PG 9, 449c; éd. O. Stählin, GCS 3, 1909, p. 27) affirme que pour le vrai chrétien, « même s'il vit seul, toute la vie est une fête continue, parce qu'elle est entièrement consacrée à Dieu et à l'action de grâces ». Cette affirmation souligne le fait capital que la célébration d'une fête chrétienne ne va pas sans y participer par une vie offerte au Seigneur (Origène, *Contre Celse* VIII, 22-23, PG 11, 1549-1552; éd. P. Koetschau, GCS 2, 1898, p. 239-240). Pendant des siècles, les chrétiens parleront ce langage, afin de se mettre en garde contre le danger de « pactiser avec les païens » (1 Cor. 10, 14-30) en imitant leurs fêtes et en cherchant des compensations à l'abandon des réjouissances païennes.

Au 4° siècle, les fêtes chrétiennes prennent un rapide essor, en même temps que résistent avec apreté les fêtes païennes. Ce sont des fêtes « neutres » (C. Jullian, art. *Feriae*, *loco cit.*, p. 1063) qui attirent les chrétiens eux-mêmes. Déjà Tertullien avait remarqué que bon nombre de chrétiens se laissaient gagner par certaines fêtes familiales et nationales, saisonnières et locales (*De idololatria* 14). L'Église lutte contre ces tendances qui survivent à l'ordonnance impériale de Théodose sanctionnant, en 389, la suppression du calendrier de Rome pour lui substituer celui des fêtes chrétiennes. Intransigeante sur ce qui regarde sa foi et son culte, l'Église se montre en même temps conciliante : elle adopte la date d'une fête ancienne pour instituer une fête chrétienne, elle christianise un rite ou une procession de fête, elle tolère des usages inoffensifs provenant de fêtes païennes. Mais elle élimine le dieu à qui ces fêtes étaient dédiées, même quand il s'agit de fêtes familiales et champêtres. Il est certainement permis de dire avec C. Jullian que « plus fortes que l'Église, ces fêtes ont pris leur place dans le christianisme triomphant. C'est qu'à vrai dire ces fêtes sont de toute religion : elles sont nées des espérances, des craintes, des joies et des regrets de la vie humaine, et elles sont éternelles comme ces sentiments » (*loco cit.*, p. 1065). Cette affirmation suffit sans doute pour faire sentir la sagesse et la prudence que l'Église dut déployer dans l'institution de ses fêtes, dans le choix des rites de leur célébration et dans l'élaboration de la théologie de son culte.

2) *Pâques, la fête des chrétiens.* — Quand saint Luc raconte que saint Pierre fut arrêté pendant les fêtes de Pâque (*Actes* 12, 3-4), que saint Paul quitta Philippe après les jours de Pâque (20, 6) afin de gagner Jérusalem pour la Pentecôte (20, 16), quand saint Paul écrit que, l'année précédente, il restait à Éphèse jusqu'à la Pentecôte (1 Cor. 16, 8), il s'agit là des fêtes juives. Si l'Apôtre veut gagner Jérusalem pour la Pentecôte, c'est que cette fête est une des trois que l'on doit célébrer dans la Ville sainte. Son voyage est un grand pèlerinage de fête; c'est une montée à Jérusalem (*Actes* 21, 15). A l'occasion de cette fête, il accepte de se soumettre à des rites de purification, afin qu'on le reconnaisse comme fidèle observateur de la loi (21, 23-26). Quant à la célébration de la fête de Pâque, il est difficile de penser que l'Apôtre l'ait encore acceptée suivant l'ancien rite (E. Jacquier, *Les Actes des Apôtres*, coll. Études bibliques, Paris, 1926, p. 597).

Il serait invraisemblable que l'Apôtre soit resté attaché à l'ancienne célébration, puisque c'est à l'occasion de la Pâque (*Mt.* 26, 17-19; *Luc* 22, 7-13) que le Christ institua le rite pascal de la nouvelle alliance en son sang, abolissant ainsi la signification et la valeur de l'ancien rite figuratif. Saint Paul ne déclare-t-il pas que ces observances rituelles n'ont été que l'ombre des choses à venir et que la réalité est arrivée dans le Christ (*Col.* 2, 16), que notre agneau pascal, le Christ, a été immolé pour que nous célébrions une Pâque qui ne finit pas (1 Cor. 5, 6-7)? Ajoutons qu'il n'est pas probable que saint Paul ait célébré le dimanche, le premier jour de la semaine, sans commémorer aussi l'anniversaire de la résurrection, d'autant plus que le

Seigneur lui avait enjoint de célébrer son mémorial pascal (1 Cor. 11, 23-27).

« S'appuyant sur 1 Cor. 5, 7, les chrétiens des trois premiers siècles appelaient *pascha* la commémoration annuelle de la passion et de la mort du Christ » (A. Chavasse, dans A.-G. Martimort, *L'Église en prière*, Paris, 1961, p. 694). Le document le plus ancien qui atteste la célébration d'une fête de Pâques chrétienne est l'*Epistola apostolorum*, texte apocryphe écrit vraisemblablement entre 130 et 160 (éd. H. Duensing, Bonn, 1925, p. 13-14; cf O. Casel, *Art und Sinn der ältesten christlichen Osterfeier*, dans *Jahrbuch für Liturgiewissenschaft*, t. 14, 1938, p. 4-6). Il semble que très tôt cette fête s'est accompagnée, suivant le modèle juif, d'une fête de Pentecôte et plus exactement de la grande cinquantaine festive inaugurée avec le dimanche de la résurrection. C'est ce que l'*Epistola apostolorum* laisse entendre et ce que Tertullien dit clairement, quand il attribue à ces cinquante jours pascals les mêmes privilèges qu'au dimanche où il n'est pas permis de jeûner ni de prier à genoux (*De corona* 3, PL 2, 79-80; cf *De idololatria* 14). Si les premières célébrations chrétiennes furent des célébrations hebdomadaires et non des solennités, c'est-à-dire des célébrations annuelles, il n'est pas moins vrai que Pâques, la première des célébrations annuelles, devint rapidement la grande fête des chrétiens; ce sera, dans le cycle annuel (dont parle déjà Tertullien, *De jejuniis* 14, PL 2, 973), « la fête des fêtes, la solennité des solennités » (S. Grégoire de Nazianze, *In sanctum Pascha, Oratio* 45, 2, PG 36, 624c).

Si, dès son origine, le dimanche fut célébré dans la nuit du sabbat au premier jour de la semaine (*Actes* 20, 7), rien n'indique que cette célébration comportât une préparation ascétique particulière, comme cela devint le cas pour la fête de Pâques. On admet généralement qu'au commencement la réunion vigiliale et liturgique du dimanche avait lieu le soir, après le service sabbatique de la synagogue, et qu'elle débutait dans la joie, la paix et la charité du Seigneur ressuscité. Une évolution s'esquissa et se poursuivit rapidement, lorsque, vers la fin du 1^{er} siècle, la rupture entre le christianisme et le judaïsme s'affirma jusque dans la pratique du culte des judéo-chrétiens. Pendant un certain temps, et un peu partout sans doute, les chrétiens ont en quelque sorte l'horreur du sabbat, — saint Justin le laisse entendre —, comme ils ont l'horreur des notions de temple, d'autel, de sacrifice, de prêtre, etc. Mais avec le temps le sabbat retrouve quelque chose du prestige qui lui vient des Écritures.

Une synaxe particulière sera faite le samedi, mais elle restera très longtemps aliturgique, sans messe, et accompagnée de jeûne pour enlever au samedi le caractère festif inhérent au sabbat et le transformer en un jour de prière et de pénitence (Tertullien, *De oratione* 23, PL 1, 1191). Loin d'être en rapport avec la célébration du dimanche, ce jeûne du samedi rappelle plutôt la célébration annuelle de Pâques (Tertullien, *De jejuniis* 2, 2 et 14, 3, PL 2, 956 et 973). C'est dans cette perspective que le dimanche, faisant suite au samedi, finira par devenir une pâque hebdomadaire, comportant, à l'occasion (aux Quatre-Temps, par exemple), un jeûne préparatoire semblable à celui de la Pâque annuelle.

Déjà l'*Epistola apostolorum* présente la célébration de la fête de Pâques comme une communion à la passion et à la mort du Seigneur; elle parle de la nécessité de partager sa souffrance pour célébrer pleinement sa mémoire et pour attendre dignement son retour glorieux « entre Pâque et Pentecôte », c'est-à-dire au matin du dimanche de la résurrection (éd. H. Duensing, p. 13). On célèbre cette fête pascale dans la nuit, comme le dimanche, avec la différence que le dimanche commémore la résurrection du Seigneur et ses apparitions,

alors que la célébration annuelle de Pâques met l'accent sur le souvenir de sa passion et de sa mort. La typologie de l'ancienne pâque juive intervient ici, car la solennelle veillée de Pâques rappelle la nuit de l'Exode où l'on veille avec l'Église, nouveau peuple de Dieu (Tertullien, *Ad uxorem*: 11, 4, PL 1, 1294), où l'on traverse avec le Christ la Mer rouge du baptême (*De baptismo* 9, 2; 19, 1; 20, 3; PL 1, 1209, 1222, 1223-1224). Célébrer la Pâque, c'est célébrer un mystérieux passage (*Jean* 13, 1), un *transitus* (cf C. Mohrmann, *Pascha, passio, transitus*, dans *Ephemerides liturgicae*, t. 66, 1952, p. 37-52). La passion du Seigneur est elle-même comprise comme une pâque; un passage de la mort à la vie (S. Irénée, *Adversus haereses* 4, 10, 1, PG 7, 1000b); ce « passage » de la passion du Christ est notre pâque (1 Cor. 5, 7; Tertullien, *Adversus Judaeos* 10, 18, PL 2, 630bc). Célébrer la nuit de Pâques, la grande *pannuchis*, c'est prendre part à cette passion, à ce passage. On jeûne et on prie, on veille et on écoute les Écritures, afin d'imiter ce que le Seigneur a souffert pour entrer dans sa gloire (*Luc* 24, 26). Il semble qu'à l'époque des Pères apostoliques, la sainte veillée, accompagnée d'un jeûne strict et prolongé, constitue déjà un élément intégrant de la célébration de Pâques (Eusèbe de Césarée, *Histoire ecclésiastique* v, 23, 1, PG 20, 492a; cf Tertullien, *De jejuniis* 13, 1 et 14, 2-3, PL 2, 971 et 973).

Dans la tradition chrétienne, la célébration de l'eucharistie est le signal de la rupture du jeûne pascal, car le Seigneur ressuscité, qui apparaît dans le sacrement, invite à la joie sans mélange. Ce passage du deuil (ou du jeûne, cf *Marc* 2, 18-20) à la joie constitue le moment « pascal » par excellence. Il inaugure la fête en tant que la joie y a aussi sa place. C'est dans ce sens que Tertullien peut dire que la Pâque (qui est ici le dimanche de la résurrection), avec les cinquante jours qui s'y rattachent, est la véritable fête, *proprie dies festus* (*De baptismo* 19, 2, PL 1, 1222b), tout comme la veillée qui y conduit est la vigile par excellence, « la mère de toutes les veillées saintes » (S. Augustin, *Sermo* 219, PL 38, 1088a), parce que solennelle et éminemment pascale.

Dès le commencement se dessinent deux conceptions diverses de la fête de Pâques, dont l'une, s'inspirant surtout du fondement typologique de l'immolation de l'agneau pascal, met en lumière en tout premier lieu la passion du Christ, et dont l'autre met l'accent sur le mystère du passage de la mort à la vie immortelle. Cette conception qui était en relation étroite avec la liturgie baptismale, mais qui s'inspirait aussi d'autres sources, mettait plus directement en lumière la résurrection et la glorification du Christ, et elle prélude déjà la joie pleine et pure de la *Pentekostè*... Les deux conceptions procèdent d'une pensée théologique foncièrement une, mais l'accent se fixe tantôt sur la passion, tantôt sur la résurrection (C. Mohrmann, *loco cit.*, p. 37). Voir DS, art. PÂQUES.

3^o La formation d'un cycle de fêtes. — L'évolution des fêtes sera lente et ne revêtra pas nécessairement un caractère logique. L'utilité de commémorer les diverses théophanies du Seigneur n'apparaîtra pas immédiatement. La dévotion des chrétiens aussi bien que l'affirmation de leur foi en face des cultes superstitieux ou simplement figuratifs joueront une part prépondérante dans cette évolution. Celle-ci aboutira finalement à ce que nous appelons aujourd'hui le cycle temporal et le cycle sanctoral.

1) Cycle temporal. — Le cycle temporal s'est constitué le premier; on peut dire qu'à la fin du 4^e siècle la piété chrétienne aura « nettement dissocié, dans son culte et ses fêtes liturgiques, les principaux épisodes de la vie

du Sauveur et même de la passion » (Ch. Martin, *Hippolyte de Rome et Proclus de Constantinople*, RHE, t. 33, 1937, p. 264). Les fêtes de Pâques et de l'Épiphanie en sont comme les deux centres principaux.

La fête de Pâques vient d'être présentée comme la fête par excellence. Nous n'y reviendrons pas, sinon pour montrer les liens étroits qui la rattachent à la fête de la Pentecôte.

Les mentions les plus anciennes d'une *Pentecôte* chrétienne ne supposent guère l'existence d'une fête qui porte ce nom, bien qu'elles ne s'opposent pas à une certaine célébration de la fin des cinquante jours, au septième dimanche après la fête de Pâques (O. Casel, *Art und Sinn.*, p. 17-18). Ce qui caractérise ces cinquante jours pascals, c'est le souvenir des apparitions du Seigneur avant son ascension et sa manifestation à l'Église par l'effusion du Saint-Esprit. C'est pendant ce temps que, chaque année, le chrétien attend le retour définitif et glorieux du Seigneur (Tertullien, *De baptismo* 19, 2). Lorsqu'on célébrera, quarante jours après Pâques, la fête de l'Ascension et au cinquantième celle de la Pentecôte, toute une évolution se sera faite. Dès le milieu du 3^e siècle déjà, Pâques ne désignera plus le *transitus* pascal, mais la résurrection, et la joie qui en résulte. « Pâques » et *Pentekostè* sont alors des expressions synonymes (cf S. Cyprien, *Lettres* 21, 2; 29, 2; 43, 1-7; 56, 3; éd. G. Hartel, CSEL 3, 1871, p. 530, 548, 590-597, 649).

A la fin de son *De baptismo* (20, 3-4, PL 1, 1223-1224), Tertullien s'était demandé pourquoi on célébrait, après le baptême de la nuit de Pâques, cinquante jours de joie, alors que le Seigneur, après son baptême dans le Jourdain, avait passé quarante jours au désert pour jeûner. Il répondait qu'il était plus nécessaire de se réjouir du salut que de jeûner! Mais, au 4^e siècle, la simple préparation au baptême s'est transformée en « carême », en *Tessarakostè*, qui imite effectivement la quarantaine du Seigneur et exploite le symbolisme pénitentiel qui se rattache au nombre quarante. Le baptême du Seigneur est commémoré à l'Épiphanie et la célébration de cette fête prépare le carême, du moins dans la structure idéale de l'année liturgique pleinement constituée (cf H.-R. Philippeau, *Contribution à l'étude du culte collectif des trépassés*, dans *Revue d'histoire ecclésiastique suisse*, t. 51, 1957, p. 45-57).

Du point de vue de la liturgie, cette évolution signifie un élargissement, un enrichissement aussi, mais théologiquement rien n'est changé; l'unité du mystère du culte demeure. Au lieu de centrer sa célébration sur une nuit sainte, comme au commencement où tout était d'une simplicité austère et hiératique, la fête de Pâques se déroule désormais dans un cadre plus large. Autour de la solennité de la mort et de la résurrection du Christ qui reste au centre, se forme la grande « quinzaine pascale », la semaine sainte et la semaine de l'octave baptismale, et parallèlement à la *Pentekostè* se constitue progressivement la *Tessarakostè*. Cet ensemble se présente alors comme le noyau d'un grand cycle annuel où d'autres fêtes viendront s'inscrire, notamment Noël et l'Épiphanie.

Il n'est pas superflu de noter que les fêtes de Noël et de l'Épiphanie sont instituées d'abord indépendamment de Pâques et que leur popularité s'établit suivant des considérations assez étrangères au mystère pascal. Finalement, une intégration se fera ou se constatera. Mais, à maintes occasions, on aura l'impression que ces

fêtes tentent de s'entourer d'un cadre copié sur celui de Pâques (comme c'est le cas pour l'avent en Gaule) et qu'elles risquent de créer un cycle à part, le second foyer d'une ellipse (J. A. Jungmann, *Liturgie und Kirchenkunst*, Innsbruck, 1953, p. 12-13). Voir spécialement J. Lemarié, art. ÉPIPHANIE, DS, t. 4, col. 863-872; NOËL, etc.

2) *Cycle sanctoral*. — Les plus anciens témoignages sur la fête de Pâques montrent avec force que les chrétiens doivent vivre la pâque du Christ, imiter sa passion, afin de ressusciter avec lui. Le chrétien est appelé à reproduire en lui-même le mystère pascal de son Seigneur; depuis son baptême jusqu'à sa mort, il porte en lui la passion du Christ. « Le corps du régénéré devient chair du Crucifié », dit saint Léon (*Sermo* 66, 3, PL 54, 366b). Par la mort, le chrétien achève de vivre son baptême pour entrer pleinement dans le mystère de la résurrection du Christ, *compatitur Christo et transitum eius in se suscipiat* (S. Ambroise, *Epist.* 7, 10, PL 7, 907c). « Pour les chrétiens des premiers siècles, la mort c'est la vie éternelle » (N. Maurice-Denis Boulet, *Les cimetières chrétiens primitifs*, dans *Le mystère de la mort et sa célébration*, coll. Lex orandi 12, Paris, 1951, p. 181).

a) *Fêtes des martyrs et des saints confesseurs*. — Ce qui est vrai de tous les fidèles le devient à plus forte raison quand il s'agit des martyrs en qui le Christ couronne ses propres mérites, suivant la pensée de saint Cyprien. Honorer les saints martyrs, c'est honorer le Christ lui-même (cf *Epist.* 8 et 77, PL 4, 249 et 418).

A l'origine du culte des martyrs se trouve le culte des morts. Tertullien fait allusion à ce culte des défunts (*Adversus Marcionem* v, 9, 2, PL 2, 491), qui consiste à se souvenir de leur anniversaire (*De monogamia* 10, 4, 942) et à célébrer rituellement leur mémoire (*De resurrectione carnis* 1, 2, 795). Louis Duchesne remarque qu'à Rome les épitaphes chrétiennes, antérieures au 3^e siècle, n'indiquent pas le jour de la mort. Il en conclut que jusqu'à ce moment on ne célébrait pas les anniversaires (*Origines du culte chrétien*, 5^e éd., Paris, 1925, p. 300-301). Mais au milieu du 3^e siècle, en Afrique, saint Cyprien fait déjà allusion aux anniversaires des martyrs que l'on célèbre pour commémorer leur passion (*Epist.* 39, CSEL 3, p. 583; = *Ep.* 34, PL 4, 323a) et saint Grégoire de Nysse raconte que saint Grégoire le thaumaturge (213-270) avait institué des solennités pour honorer la passion des martyrs et qu'à cette occasion il avait permis aux chrétiens de se réunir pour des repas en commun, à la manière des confréries profanes (PG 46, 953b). C'est dans les cimetières que le culte des martyrs a pris naissance; saint Jean Chrysostome le laisse entendre, quand il parle d'une réunion tenue dans une église de cimetière pour commémorer à la fois les morts et les martyrs.

Ce qui donne à la célébration des funérailles et à la commémoration des martyrs un caractère chrétien, c'est l'eucharistie que l'on offre pour les défunts et l'honneur des saints. Le témoignage de l'iconographie des catacombes nous oriente dans ce sens, à condition d'en comprendre la signification.

La représentation de banquets et de tables portatives utilisées pour les repas funèbres ne symbolise pas la célébration de l'eucharistie, mais l'obtention de la vie éternelle, « fruit dernier de la communion eucharistique » (N. Maurice-Denis Boulet, *loco cit.*, p. 174).

Au 4^e siècle, l'eucharistie est célébrée sur les tombes transformées en autels. Auparavant, saint Cyprien fait allusion à

une offrande eucharistique en l'honneur des martyrs, sans en préciser le lieu, et, à la même époque, la *Didascalie* latine prescrit d'offrir le sacrifice pour les défunts et de le faire dans les cimetières (VI, 22, 1-2, éd. F.-X. Funk, Paderborn, 1905, p. 376).

La vénération et la commémoration des martyrs a pris très vite le caractère d'un culte de *dulie*. Tout culte religieux se rattache à une manifestation du divin, à une *théophanie*, et les biographes des martyrs font une large place à l'intervention du divin dans les *Passions*. La vie du Christ, de son incarnation jusqu'à son entrée glorieuse au ciel, porte la marque d'une manifestation de Dieu, mais le martyr « ne porte en lui le souffle divin qu'à la fin de sa vie, et notamment peu avant sa mort qui est une *renaissance* » (A. Grabar, *Martyrium*, t. 1, p. 138). A cause de cet aspect théophanique, le martyr devient pour ses frères un témoin du Christ et de Dieu, une sorte de médiateur (*ibidem*, p. 156 svv), et on célèbre sa *passio*. « Malgré l'importance extrême prise par la fête de Pâques, la commémoration et l'apparition du Christ sur terre (en la vie du martyr) est célébrée avec une piété égale » (*ibidem*, p. 138). La passion du martyr est une communion théophanique à la Pâque du Christ; par elle, le martyr incarne la perfection évangélique et réalise l'imitation du Seigneur (cf S. Ignace, *Ad Romanos* 6, 3, éd. et trad. P.-Th. Camelot, SC 10 bis, 1951, p. 134-135). La victoire des martyrs est la victoire du Christ, qui, d'une manière éclatante, a souffert sa passion en eux, pendant que l'Église récolte les fruits spirituels d'une telle victoire, et *nos metimus martyrum fructus* (S. Ambroise, *Exhortatio virginitatis* 1, 8, PL 16, 338c).

Les autres saints sont honorés et commémorés dans la mesure où ils réalisent à leur manière l'idéal du martyre. Il faut que dans leur vie apparaisse la passion du Christ et quelque chose de sa victoire sur la mort et le péché.

Ainsi les apôtres eux-mêmes sont fêtés d'abord comme martyrs (cf leur office liturgique au temps pascal). Une tradition ancienne (dont les procès de canonisation semblent avoir recueilli l'héritage) voulait que pour honorer un saint confesseur on le déclarât d'abord martyr selon le cœur. Le cas classique, en Occident, est celui de saint Martin : le *Missel de Bobbio* (vers 700) affirme que « Martin n'a pas manqué au martyre, que c'est le martyre qui a manqué à Martin », *dubium non est ut sit martyr in coelo qui fuit confessor in saeculo cum sciamus non Martinum martyrio sed martyrium defuisse Martino* (éd. E.A. Lowe, Londres, 1920, p. 109; cf Bréviaire romain, antienne des vêpres, 11 novembre).

Ce qui vaut pour les confesseurs vaut pareillement pour les vierges et les saintes femmes. Les fêtes des martyrs sont, à l'origine, des fêtes locales, célébrées par l'Église qui a reçu leur témoignage et qui bénéficie de leur protection. On tient donc à connaître la date exacte de la passion des martyrs, parce qu'elle apparaît comme un élément intégrand de la célébration de leur anniversaire (cf S. Cyprien, *Epist.* 12, CSEL 3, p. 503; = *Epist.* 37, PL 4, 328-329).

L'Église qui honore ses saints, s'honore elle-même, en même temps qu'elle fait revivre le souvenir de ceux qui l'ont « plantée dans leur sang » et qui ne cessent de la représenter devant Dieu. Dans le cas des saints particulièrement célèbres, d'autres Églises tiennent à commémorer leur anniversaire et il suffit d'un miracle pour que cette commémoration devienne une fête dans l'Église qui en a reçu le bienfait. Ce bienfait se mesure souvent à l'émerveillement qu'il suscite. Le motif le plus décisif pour que le culte d'un saint s'implante ailleurs, c'est la translation de ses reliques. De nombreuses fêtes s'y

rattachent; elles viennent naturellement remplir le calendrier des églises locales.

b) *Les premières fêtes de la Mère de Dieu*. — Il n'est sans doute pas exagéré de croire que les premières fêtes de la sainte Vierge sont à chercher dans le sillage de cette conception du culte des saints. Historiquement, en effet, les premières fêtes de la Mère de Dieu apparaissent longtemps après les premières commémorations de martyrs, et ces fêtes semblent se rattacher d'abord à la dédicace d'églises construites et consacrées en l'honneur d'un mystère qui engage la vie de la Vierge. Le culte de la Mère de Dieu (culte d'hyperdulie) se fonde de toute façon sur les aspects théophaniques de sa vie et de ses actions. Dans la piété chrétienne primitive, ces aspects se rapportaient spontanément au mystère du Christ; en fêtant ce mystère du Christ, on fêtait aussi sa Mère; comme nous le voyons encore aujourd'hui dans la célébration des fêtes du Seigneur où, en Orient surtout, des prières et des louanges sont adressées constamment à Marie, la Mère de Dieu, la Toute-Sainte.

c) *Dédicaces et translations*. — Il y eut très tôt, peut-être dès la fin du 1^{er} siècle, des édifices réservés et voués au culte et « susceptibles par conséquent d'une consécration ou dédicace liturgique » (P. de Puniet, art. *Dédicace*, DACL, t. 4, 1920, col. 378). On peut admettre qu'au 3^e siècle au plus tard il y eut de véritables consécractions d'églises. Eusèbe raconte qu'en Orient, à la suite de la paix de l'Église, « des temples aux proportions magnifiques surgissaient du sol » et que tout le monde pouvait assister à la consécration de ces maisons de prière (*Histoire ecclésiastique* x, 2-4, PL 20, 845-880). La première attestation formelle d'un rite de consécration se trouve à la fin de l'*Itinerarium* d'Égypte.

Il est question de deux églises dont la première fut dédiée aux martyrs et la seconde à la résurrection du Seigneur. Ces églises furent consacrées le jour même de l'Invention de la sainte Croix, et ce fut une raison de plus pour célébrer ces dédicaces avec le plus grand éclat, *cum summo honore*, et dans une grande joie, *omni laetitia*. Le rite s'inspirait de la dédicace du temple de Salomon (2 *Chron.* 7, 1 svv). On commémore très solennellement la dédicace de ces églises et tout le monde y accourt, estimant commettre un péché en s'en abstenant sans nécessité. La dédicace devient ainsi une solennité aussi grande, aussi importante même, que celle de Pâques, ou de l'Épiphanie, qui est, en Orient, la fête du baptême (*Itinerarium Egeriae* 48-49, éd. P. Geyer, CSEL 39, 1898, p. 100-101).

Cette solennisation de la consécration des églises se répandit partout, elle prenait la place de traditions païennes extrêmement populaires. La dédicace devint aussi une fête du Seigneur, parce qu'elle regardait l'édification de son corps mystique; elle était la fête du Christ, Époux de l'Église. On célébrait enfin la victoire que le Christ accomplit encore dans son Église telle qu'elle sera à la fin, car dès maintenant Dieu nous aime tels que nous serons au ciel, *tales nos amat Deus, quales futuri sumus ipsius dono, non quales sumus nostro merito* (2^e concile d'Orange en 529, can. 12, Denzinger, n. 185). C'est à l'Église que se fait l'Église, et cette édification du corps mystique du Christ apparaît comme une manifestation divine; cet aspect théophanique rapproche la dédicace de la mémoire des martyrs, célèbres par leur *passio* charismatique. Voir J. Gaillard, art. *DOMUS DEI*, DS, t. 3, col. 1563-1566.

Une remarque s'impose : la dédicace se présente toujours comme une fête locale, mais elle se célèbre à titre universel. Autrement dit, cette fête locale engage toute l'Église;

L'Église du lieu est toujours communauté ecclésiale à titre universel, l'Église telle qu'elle existe en ce lieu et se manifeste dans ce lieu par sa vie, sa prière et sa charité. La fête locale se présente en même temps comme la célébration d'un bienfait que Dieu a accordé et accorde toujours à l'Église du lieu, qu'il s'agisse d'un édifice sacré ou du témoignage d'un saint martyr.

4 LA CÉLÉBRATION DES FÊTES, SOURCE ET EXPRESSION DE VIE SPIRITUELLE

1° La fête dans la vie chrétienne. — La fête joue un rôle décisif dans toutes les religions. Elle apparaît comme un don des dieux, et les hommes, à tous les niveaux culturels, la célèbrent pour ne pas déchoir spirituellement. C'est là une conclusion qu'impose l'histoire de la fête religieuse, sa genèse aussi bien que son évolution depuis les temps de la magie jusqu'au plein épanouissement du christianisme, en passant par les étapes indo-européennes et gréco-romaine, et par l'histoire de peuple élu. Si jamais une religion est parvenue à réaliser la notion de fête dans sa pureté et sa signification spirituelle, c'est bien le christianisme. Dans le christianisme, en effet, la fête n'est plus l'expression d'une vague nostalgie religieuse, l'évolution maladroite de temps mythiques ou l'annonce de choses à venir : elle s'attache directement à la réalité qui succède aux ombres et aux figures (cf *Col. 2, 16-17*). Jusque dans les aspects commémoratifs et eschatologiques qui s'y intègrent, la fête chrétienne réalise ce qu'elle signifie et célèbre.

La révélation divine et la théologie suffisent sans doute pour dire le contenu mystérieux de la fête chrétienne. Il serait cependant vain de vouloir en comprendre toute la signification religieuse, le dynamisme spirituel et la portée culturelle, sans demander aux religions païennes et juives la clé des éléments rituels qui, par traditions humaines, entrent dans sa célébration. Ces éléments, parfois frustes et toujours très simples, donnent à la fête son intelligibilité; ils laissent parler l'histoire religieuse de l'humanité, mais, en même temps, permettent à la foi chrétienne de faire le rattachement direct au mystère de l'incarnation et à l'œuvre rédemptrice du Christ. Historiquement, ces éléments rituels apparaissent comme des jalons plantés le long de la route par laquelle Dieu introduirait un jour les fêtes de la nouvelle et éternelle alliance, au contenu divin mais humainement intelligible. De loin (*Jér. 31, 3*), Dieu a associé les hommes à la grâce des fêtes chrétiennes et à l'eucharistie du Christ.

L'originalité de la fête chrétienne est dans son contenu divin, réel et transcendant, qui est le Christ lui-même, tout le mystère du Christ, vrai « don de Dieu » (cf *Jean 4, 10*). Dans cette vision des choses, les Pères de l'Église ont répété que le chrétien est un homme qui est toujours en fête, *semper et indesinenter* (Raban Maur, PL 110, 1030), car il reçoit sans cesse ce don de Dieu, le mystère du Christ, afin d'en vivre. « *Quotidie festatus* », disaient les romains de tel ou tel prêtre dont c'était la fonction de chômer tous les jours en l'honneur de la divinité. Les prophètes d'Israël laissent déjà entendre qu'il faudrait vivre un sabbat spirituel sans fin. Mais à aucun moment Dieu n'a dispensé l'ancien peuple élu de célébrer ses fêtes, et il n'en dispense pas davantage les chrétiens. En effet, si notre âme était toujours en fête, suivant les exigences du mystère chrétien, ce ne serait qu'une raison de plus pour célébrer des fêtes, c'est-à-dire des jours où tous accueillent le don de Dieu publiquement et rituelle-

ment, avec une action de grâce unanime et solennelle. C'est Dieu qui a indiqué aux chrétiens (comme autrefois aux juifs) les jours qu'ils doivent fêter solennellement, car il les a marqués par l'accomplissement des œuvres théandriques et le témoignage de ses théophanies.

La condition de la vie présente ne permet pas au chrétien de célébrer des fêtes sans discontinuer. En aurait-il le loisir, ses ressources humaines, psychologiques et spirituelles, toujours limitées, ne le lui permettraient pas. A l'occasion de ses fêtes, le chrétien doit être en mesure de célébrer réellement, de consacrer tout son temps à Dieu. Au jour de fête, il est loisible au chrétien de quitter ses habits de semaine, de se livrer à la lecture prolongée, à la prière, au chant et à la musique, de jouer et de danser, afin de reprendre conscience du don divin que la fête rappelle et offre chaque fois avec une nouveauté spirituelle qui réclame une action de grâce renouvelée, c'est-à-dire la célébration de la grande eucharistie.

La fête doit rendre l'homme plus accessible à la grâce, en même temps qu'elle lui permet d'y répondre plus généreusement; elle doit le rendre sensible aux réalités religieuses et spirituelles, capable de s'élever à la hauteur des valeurs spirituelles et de les exprimer; elle doit, par sa célébration, engager la communauté entière et créer les liens fraternels auxquels on reconnaît les disciples du Christ.

Dans le christianisme, la fête se meut d'abord sur le plan humain; elle y trouve sa place comme dans toute communauté appelée à relever et à célébrer les événements importants qui regardent sa vie propre.

Dans une famille, on célèbre la naissance d'un enfant, son mariage; on fête même le retour du prodigue (*Luc 15, 23*). Dans la cité, on célèbre l'avènement d'un chef, la pose de la première pierre d'un édifice, la victoire sur l'ennemi, etc. Souvent les fêtes de famille et de la cité s'imposent à la mémoire; on éprouve le besoin d'en commémorer l'anniversaire. On reprend conscience de l'événement passé et de l'importance qu'il a encore dans la vie de la famille ou de la cité; on renouvelle en quelque sorte le temps où cet événement eut lieu, fut célébré pour la première fois. Dans la vie de la communauté chrétienne, on retrouve les mêmes lois humaines et sociales, le même besoin vital de tradition. Avec le temps, bien des fêtes chrétiennes ne dépasseront guère ce niveau, tellement ce besoin vital est grand, et ces lois humaines impérieuses.

Dans l'économie du salut, un mystère divin, une transcendence spirituelle et une efficacité surnaturelle, qui débordent le niveau humain, s'ajoutent à la fête chrétienne. A l'origine, il y a un fait sauveur, une action divine, une théophanie. Au moment où cette action théandrique s'est produite dans sa réalité historique, le monde entier aurait dû être en fête; c'est alors que la fête fut instituée, fondée et célébrée pour la première fois. Le jour de sa résurrection, le Christ apparut à ses disciples, leur disant de se réjouir et de goûter la paix de l'Esprit; aux pèlerins d'Emmaüs, désespérés et tristes, il reproche d'être trop lents à s'ouvrir à la joie de ce qui s'est vraiment passé ce jour-là. Ces grands événements de la vie du Seigneur ont marqué les âmes des apôtres et des premiers disciples; ils ont marqué aussi les jours de la semaine et de l'année où ils se sont produits. On se rappelle ces jours, on en commémore les anniversaires; on célèbre des fêtes pour raviver le souvenir de tout ce que le Seigneur a fait pendant qu'il a vécu au milieu de nous, « en commençant au baptême de Jean jusqu'au jour où il nous fut enlevé » (*Actes 1, 22*). L'événement décisif est la mort du Seigneur, et tout le mystère pascal qui s'y rattache. D'où ce cri d'enthousiasme de saint Ambroise : « De sa mort nous vivons tous, de sa mort nous recevons le sceau;

sa mort, nous l'annonçons quand nous prions, nous la proclamons quand nous sacrifions; sa mort est victoire, sa mort est mystère, sa mort est la fête annuelle du monde » (*De excessu fratris* 2, 46, PL 16, 1327b).

2° La sacramentalité des fêtes. — En célébrant la mémoire des faits sauveurs, les premiers chrétiens eurent la conviction d'avoir le Seigneur mystérieusement au milieu d'eux, renouvelant la grâce du salut. Cette conviction fut transmise comme partie intégrante de la foi au Christ. La célébration de la fête apparut comme une expression de la fidélité au Christ, comme une « épiphanie » de la charité fraternelle et un ressourcement de la vie spirituelle dans la communauté.

Que la fête joue un rôle hautement didactique, qui le nierait? C'est par elle que s'implante vraiment la foi et qu'elle se maintient dans les régions christianisées. Sa célébration annonce les mystères de la foi et proclame l'enseignement de l'Évangile. A la lumière des faits historiques, J. A. Jungmann affirme qu'à la rigueur il suffit de célébrer fidèlement les fêtes liturgiques pour que la foi demeure vivante, quand tout autre enseignement religieux est devenu impossible ou trop difficile (*Das kirchliche Fest nach Idee und Grenze*, p. 164). C'est ce que l'Église a toujours reconnu en formulant des lois sur la sanctification du dimanche et des fêtes.

Dans l'encyclique *Mediator Dei*, Pie XII précise que « la liturgie met sous nos yeux le Christ tout entier et toutes les étapes de sa vie terrestre, celui qui est le Verbe du Père éternel, celui qui naît de la Vierge, Mère de Dieu, qui enseigne la vérité, guérit les malades et console les affligés, qui souffre sa passion, meurt et ressuscite, remportant la victoire sur la mort, celui enfin qui règne dans la gloire du ciel et répand sur nous l'Esprit Saint toujours vivant dans l'Église ». La liturgie montre que le Christ est « le maître que nous devons écouter attentivement, le pasteur que nous devons suivre, l'auteur de notre salut, le principe de notre sainteté, le chef du corps mystique dont la vie nous anime, nous ses membres » (AAS, t. 39, 1947, p. 579-580).

Les Pères de l'Église nous font comprendre que le caractère didactique des fêtes est comme un élément essentiel de leur célébration. C'est par sa célébration que la fête donne à l'enseignement divin sa nouveauté et une efficacité particulière. Ainsi saint Léon dans un sermon sur la passion :

« Tous les temps sont là pour attirer l'attention des chrétiens sur le mystère de la passion et de la résurrection du Seigneur... Maintenant, cependant, l'Église entière doit s'en instruire davantage et s'enflammer d'une espérance plus vive. Avec le retour des saints jours, en effet, et la lecture de l'Évangile de vérité, la grandeur des événements s'affirme de telle sorte que la Pâque du Seigneur doit être célébrée comme une présence plutôt que commémorée comme un fait passé, *ut Pascha Domini non tam praeteritum recolli quam praesens debeat honorari* » (PL 54, 358a).

Le même pape affirme qu'au jour de Noël la parole de l'Évangile et des prophètes vient à notre secours, afin que nous soyons enflammés et enseignés de telle manière que la nativité du Seigneur devienne pour nous une présence que nous contemplons et non seulement un fait passé dont nous célébrons le souvenir, « *evangelicae nos et propheticae adjuvant voces; quibus ita accendimur et docemur, ut nos nativitatem Domini, qua Verbum caro factum est, non tam praeteritam recolere, quam praesentem videamur inspicere* » (PL 54, 226c-227a).

C'est la parole de l'Écriture qui s'anime et prend vie, mais c'est toute la célébration qui est engagée dans cette « actualisation » des choses passées; l'homélie, pour sa

part, est comprise comme « une fraction du pain de la parole », permettant de communier aux réalités spirituelles qu'elle évoque. L'objet de la fête devient en quelque sorte présent et accessible. Sous ce langage des Pères de l'Église se cache ce que nous pouvons appeler la « sacramentalité » des fêtes liturgiques.

Le premier document du magistère qui parle de cette sacramentalité est le décret *Maxima redemptionis* (16 novembre 1955), à propos de la célébration liturgique de la semaine sainte :

« Ces rites liturgiques de la semaine sainte valent non seulement en raison de leur dignité unique, mais encore par leur puissance sacramentelle et leur efficacité pour alimenter la vie chrétienne, et ils ne peuvent trouver de compensation équitable dans ces pieux exercices de dévotion qu'on appelle habituellement extra-liturgiques, accomplis aux heures de soirée du triduum sacré » (AAS, t. 47, 1955, p. 839; DC, t. 52, 1955, col. 1539).

La célébration liturgique des grands anniversaires de la vie, de la mort et de la résurrection du Seigneur n'a pas seulement une dignité unique dans l'année de l'Église; elle exerce surtout une efficacité sacramentelle propre pour nourrir la vie spirituelle des chrétiens.

C'est sans doute dans le même sens qu'il faut comprendre l'encyclique *Mediator Dei*, lorsqu'elle enseigne que le « cycle de l'année liturgique n'est pas une représentation froide et sans vie d'événements lointains, ou un rappel pur et simple de choses passées : c'est plutôt le Christ lui-même qui reste avec son Église, — *potius est Christus ipse, qui in sua Ecclesia perseverat* —, qui continue à parcourir la route de son immense amour entreprise dans sa vie mortelle, alors qu'il passait en faisant le bien, désireux de mettre tous les hommes en contact avec ses mystères et de les en faire vivre » (AAS, t. 39, p. 580).

Ces textes pontificaux montrent que la célébration des fêtes liturgiques est source de vie spirituelle, expression de l'esprit de foi, de charité et d'espérance. L'enseignement qu'ils donnent est appuyé par d'abondants témoignages patristiques.

Voici ce que nous célébrons (en la fête de l'Épiphanie, jour de baptême en Orient) : l'avènement de Dieu au milieu de nous, en sorte que nous puissions approcher Dieu lui-même, retourner à Dieu, en déposant le vieil homme et en revêtant l'homme nouveau... Nos fêtes n'ont rien de commun avec les festivités profanes : elles sont divines. Ce que nous célébrons est au-dessus du monde présent et dépasse les choses de la terre. Ce que nous fêtons n'est pas à nous, cela appartient à celui qui s'est livré pour nous, à celui qui est le Seigneur. Nos fêtes n'ont rien de corruptible, mais servent à notre salut; elles n'ont rien de la création première, elles contiennent vraiment ce qui donne la grâce du renouvellement (S. Grégoire de Nazianze, *Oratio* 38, 4, PG 36, 316a).

« *Mysterium* », « *sacramentum* » sont les expressions que les Pères emploient volontiers pour parler de l'aspect sacramentel d'une célébration solennelle. Ce ne sont pas seulement les paroles de l'Écriture qui s'animent, mais tous les rites et symboles sacrés interviennent pour réaliser ce qu'ils signifient, c'est-à-dire une communion efficace aux mystères du Christ que l'on célèbre.

« *Omnia, quae Dei Filius ad reconciliationem mundi et fecit et docuit, non in historia tantum praeteritarum actionum novimus, sed etiam in praesentium operum virtute sentimus* », dit saint Léon (*Sermo* 63, 6, PL 54, 356b) pour inculquer à ses auditeurs l'efficacité des rites des solennités pascales, et il mentionne volontiers la rémission des péchés, accomplie jadis par la passion du Seigneur, comme l'effet propre de la célébration des fêtes pascales, « *totum paschale sacramentum in remissionem est conditum peccatorum* » (*Sermo* 50, 3, 308a).

En parlant ici de « rites efficaces », il importe de rele-

ver le fait capital que la célébration de toute fête chrétienne culmine d'une manière ou de l'autre à la célébration de l'eucharistie. Par rapport à ce rite, tous les autres ressemblent à la serfissure, faite pour donner à la pierre précieuse son éclat, sa valeur. Autrement dit, c'est de l'eucharistie que la célébration entière d'une fête tire sa sacramentalité. L'eucharistie, la messe, est essentiellement la célébration d'une fête, comme Pâques est la fête de l'année liturgique, parce que le mystère pascal est la grande œuvre de salut que le Christ a accomplie. Tous les autres faits sauveurs se rapportent en quelque sorte à la passion et à la résurrection, puisque sans le mystère pascal ils resteraient un peu comme une voûte sans clé. On peut dire que Noël et l'Épiphanie appellent le mystère de Pâques, que l'Ascension et la Pentecôte ne sont que des phases glorieuses de ce même mystère. Il n'y a pas de fête sans incidences pascales et sans appel à la célébration de la messe, présence du mystère intégral du salut. C'est ce qui explique pourquoi les orientaux parlent de « la Pâque de Noël » (Th. Spasskij, dans *Irénikon*, t. 30, p. 289-306).

3° Transcendance spirituelle des fêtes. — Dans le cycle annuel, les fêtes se succèdent comme anniversaires sacrés. Elles ne sont pas comprises comme si les faits sauveurs qu'elles célèbrent s'accomplissaient pour la première fois et dans leur réalité historique. Quand nous fêtons Noël, par exemple, nous savons que le Christ, dont nous célébrons la naissance, a déjà réalisé toute son œuvre de salut; toutes les Écritures qui le concernaient ont été accomplies (*Luc 24, 44*). La fête de la nativité est un *anniversaire*, aussi y rappelle-t-on les grandes œuvres que le Seigneur a faites et pour lesquelles nous lui devons notre action de grâce.

Les Pères de l'Église font remarquer cette transcendance spirituelle des fêtes. Ils insistent sur la présence mystérieuse des faits sauveurs accomplis autrefois, mais nous rappellent aussi le bouleversant « *amodo* » de l'histoire de la passion : « Désormais vous verrez le Fils de l'homme siéger à droite de la Puissance et venir sur les nuées du ciel » (*Mt. 26, 64*). Car « Jésus est l'être à propos duquel on peut toujours dire : désormais » (J. Guittou, *Jésus*, Paris, 1956, p. 394).

A Noël, Maxime de Turin nous invite à accueillir la nativité du Christ, *Christi natalem suscipere debemus*; il rappelle aussi que notre fête dépasse ce que l'on a fêté autrefois, « *supercreditur enim illius temporis festivitatem nostra solemnitas* », car nous accueillons à la fois celui qui naît et celui qui ressuscite et règne dans les cieux, « *nos illum suscipimus nascentem, resurgentem pariter, et regnantem* » (PL 57, 541a). Saint Léon dit : « *In aeternam haereditatem coepimus introire...*, et quem magi infantem venerati sunt in cunabulis, nos omnipotentem adoremus in caelis » (*Sermo 32, 4, PL 54, 239d-240a*).

Un lien intime existe donc entre les diverses fêtes, qui les rattache les unes aux autres et les oriente vers une même plénitude eschatologique. On pourrait appliquer aux fêtes ce que J. Guittou dit du Christ dont l'existence n'a rien de transitoire : « Jésus n'est pas accidentel, il n'agit pas par le prodige : il accomplit. Il est lié à l'histoire humaine antécédente dans cet axe spirituel sur lequel elle revient toujours pour remonter à sa source et pour prendre son essor » (*Jésus*, p. 384). Le contenu mystérieux d'une fête n'a rien de fragmentaire : il constitue toujours le mystère, rappelé et contemplé à la lumière d'un fait sauveur que l'on célèbre

et dont on attend une grâce particulière qui nous rende conformes au Seigneur (cf *Phil. 3, 10 et 20*) et nous incite à des actions de grâces renouvelées. « Aujourd'hui le Christ est né de la Vierge, aujourd'hui il est baptisé... : ce double mystère est à moi, — *utrumque mysterium meum est* —, le double avantage est pour moi, — *utraque utilitas mea est* —, car le Fils de Dieu n'avait pas besoin de naître ni d'être baptisé..., mais il s'est humilié pour nous » (S. Maxime, *Sermo 7, PL 57, 545c-546a*).

C'est sans doute dans ce sens que l'on peut comprendre l'admirable « *Hodie* » que la liturgie chante solennellement aux principales fêtes. Car celui qui est né de la Vierge naît de nouveau pour nous dans les « sacrements », dans la célébration des mystères de la fête : « *tunc natus hominibus, hodie renatus est sacramentis* » (S. Maxime, *Sermo 9, PL 57, 547b*). Mais cet *Hodie* dit aussi que le jour, où le fait sauveur s'est produit, a été en quelque sorte divinisé par le Christ. Ce jour appartient au Christ; c'est son jour à lui, à lui qui est le Jour (cf *1 Thess. 5, 8*), parce que auprès de Dieu c'est toujours « aujourd'hui », « *semper ibi hodie est* » (S. Augustin). Quand nous célébrons ce jour mémorable dans le cycle annuel, il nous est en quelque sorte rendu par le Christ qui nous visite et renouvelle pour nous la grâce de son mystère : « *qui nos frequenter visitat et saepe laetificat, et copiosius requirit, ut numerosius benedicat* », dit saint Maxime de la fête de l'Épiphanie, qui succède de si près à Noël (*Sermo 9, PL 57, 549a*; cf O. Casel, *Hodie*, dans *La Maison-Dieu 65, 1961, p. 127-132*).

4° La fête spirituelle du cœur. — Unanimentement les Pères enseignent que la célébration des fêtes doit aboutir à une imitation plus parfaite du Christ; il faut que le cœur retienne la grâce de la fête. Le dimanche de Quasimodo, l'Église prie pour que ceux qui ont célébré les fêtes de Pâques maintiennent dans la conduite de leur vie la grâce qu'ils ont reçue : *ut, qui paschalia festa peregrimus, haec, te largiente, moribus et vita teneamus*. Car « l'âme ne peut célébrer la fête plus dignement qu'en s'unissant entièrement au Seigneur » (Raban Maur, PL 110, 1032d).

Ce qui fait notre célébration chrétienne, ce n'est point un grand concours de peuple, c'est la possession de la vertu; ce ne sont pas les beaux habits, c'est l'ornement spirituel de la piété; ce n'est pas la bonne table, c'est le soin que nous donnons à notre vie intérieure. C'est dans une conscience sans reproche que se trouve par excellence la célébration chrétienne... La pauvreté, la faim, la misère de l'existence terrestre, rien ne peut troubler une telle fête qui se célèbre dans l'âme... Celui qui vit dans la justice et qui pratique les bonnes œuvres, celui-là est en fête, même quand aucune fête n'est célébrée. Mais celui qui vit dans le péché, avec une conscience impure, celui-là n'a jamais de fête, surtout alors qu'une fête est célébrée (S. Jean Chrysostome, *De Anna*, sermo 5, 1, PG 54, 669d-670a).

Le don divin que constitue la fête est fait pour que nous arrivions, par l'imitation du Christ, à la béatitude et à la gloire. En célébrant saintement la fête, nous recevons et possédons déjà ce que dans la foi nous célébrons, *quod credimus jam tenemus* (S. Léon, *Sermo 1 de Resurrectione Domini 4, PL 54, 388d*). Pour l'acquiescer pleinement et définitivement, pour épanouir le don de la fête, il faut imiter le Christ. Nous devons toujours porter la croix du Seigneur, c'est alors que nous ne cesserons pas de fêter Pâques, suivant une admirable formule que l'on trouve dans certaines éditions des œuvres de saint Léon : *Dominica cruce semper arma-*

mur, nec unquam a paschali festo recedimus (Sermo 2 de Resurrectione Domini, PL 54, 392, note j).

5° **Les fêtes des saints.** — Le saint dont l'Église célèbre l'anniversaire est celui qui a imité le Christ, avec une charité héroïque et pure, allant jusqu'à donner sa vie pour le Seigneur et pour les frères. Dans la tradition, le saint par excellence est le martyr, qui a versé son sang pour le Christ. Or, cette même tradition rattache le martyr et toute sainteté au Christ et à la célébration des saints mystères, célébration qui caractérise depuis le commencement la sanctification du dimanche et des fêtes du Seigneur.

Pendant le carême, où l'Église invite à une imitation plus généreuse du Christ, de sa passion surtout, elle offre « le sacrifice en qui tout martyr a son origine, *sacrificium illud...*, de quo martyrium sumpsit omne principium » (3^e semaine, jeudi). La secrète de la fête de saint Ignace (31 juillet) parle des saints mystères en qui Dieu a placé la source de toute sainteté, *sacrosancta mysteria, in quibus omnis sanctitatis fontem constituiti*. Suivant les Pères de l'Église, c'est dans le martyr que l'Église obtient son efficacité entière (cf S. Augustin, *Sermo 333, 1, PL 33, 1464*), et si par sa passion le martyr s'identifie pleinement à la passion du Christ, il reçoit dans l'eucharistie l'assurance et l'anticipation même de sa glorification. Ainsi, saint Cyprien dit que ceux qui vont mourir pour le Christ doivent se souvenir de l'eucharistie, puisque la grâce du martyr se puise dans le sang du Christ, offert dans ce saint mystère (*De exhortatione martyrii, PL 4, 651-676*; cf S. Augustin, *In Joannem 84, 1, PL 35, 1846-1847*).

On peut donc affirmer que la célébration des fêtes des martyrs et des saints a son origine dans la célébration même du mémorial du Seigneur. C'est là que le martyr puise sa force et trouve, dès ici-bas, sa glorification. Célébrer la fête d'un martyr ou d'un saint, c'est essentiellement célébrer l'eucharistie par laquelle la gloire du martyr a été obtenue et s'obtient toujours.

La passion des martyrs est considérée comme un *transitus sacer*, un saint trépas, une pâque unie à la Pâque du Christ, désormais victorieux et glorieux. Le Christ est « le grand athlète invisible » dont la force revêt le martyr; c'est lui qui fait sien la souffrance du martyr et qui triomphe en lui. Ainsi les fêtes des martyrs, où se célèbre le mémorial du Seigneur, deviennent les fêtes du Christ; et comme les fêtes du Christ sont source de grâce et de salut, ainsi les fêtes des saints deviennent-elles également fructueuses pour l'Église. Dans une ancienne préface léonienne la liturgie chante : « Toujours nous nous réjouissons de l'action du mystère (eucharistique), mais sa grâce (*munus*) nous comble avec plus d'abondance (*copiosius*) quand il est offert pour l'anniversaire des saints martyrs » (L. A. Muratori, *Liturgia romana vetus*, t. 1, Venise, 1748, col. 401).

Dans la personne du martyr, l'Église réalise sa propre accession à l'expérience de la passion; c'est un de ses membres qui s'offre dans le sacrifice total.

Une préface du *Sacramentaire léonien* dit que par ses martyrs l'Église offre au Seigneur le sacrifice de son propre sang, *obsequium proprii cruoris (loco cit., p. 403)*. C'est la raison pour laquelle l'anniversaire des saints ne se célébrait primitivement que dans le lieu où ils avaient souffert pour le Christ, où le souvenir de leurs combats et leur victoire demeuraient vivants, *perpetua semper et nova*, suivant une préface gélasienne pour la vigile de saint Laurent (*Sacramentaire gélasien*, éd. H.A. Wilson, Oxford, 1894, n. 660).

La passion des martyrs, c'est la passion du Seigneur, telle qu'elle se continue dans les membres de son corps mystique. Dans le même sens, la célébration de leur mémoire s'enracine-t-elle dans la célébration de la

mémoire du Seigneur et s'engage-t-elle dans le sillage des fêtes du salut et de leur eucharistie. Dans la mesure même où le nombre des saints, le *coetus sanctorum*, augmentera, le mystère du salut se répandra dans le monde, pendant que nos fêtes s'enrichissent et nous acheminent vers la parousie. La parousie sera le don de Dieu absolu et définitif, la fête sans déclin, la joie sans mélange, « de mort il n'y en aura plus, de pleur, de cri, de peine il n'y en aura plus » (*Apoc. 21, 4*). En attendant, les fêtes que nous célébrons sur terre, avec leurs rites et leurs symboles, sont des signes chargés de réalités surnaturelles et efficaces, qui annoncent autant qu'ils accomplissent parmi nous; ceux qui célèbrent ces fêtes deviennent eux-mêmes « des signes et des présages » (*Is. 8, 18*), à cause de leur foi et de leur espérance. Car c'est toujours dans la foi, l'espérance et la charité que nous fêtons les saints anniversaires, et la joie spirituelle dont ces fêtes sont la source n'est qu'une promesse et un gage de ce qui sera, *umbræ sunt futurorum* (Raban Maur, *PL 110, 1032c*). Nous les célébrons dans le mystère, *in mysterio*, « jusqu'à ce que le Seigneur revienne » (*1 Cor. 11, 26*). Tant que l'apparition ultime et définitive du divin Ressuscité n'est pas accordée, nos fêtes demeurent des réalités voilées, perçues dans la foi, et par là même inachevées :

Ex parte ergo in hoc mundo sancti agunt diem festum, quia ex parte sciunt, et ex parte prophetant; cum autem venerint, quæ perfecta sunt..., tunc erit vera et incorrupta festivitas, cuius festivitatis princeps et sponsus et Dominus erit ipse Jesus Christus Salvator noster (Raban Maur, *In Ezechielem 18, 44, PL 110, 1036 b*).

Nos fêtes sont divines et célestes déjà; elles sont suivant l'expression de l'Église orientale, « le ciel sur la terre », orientées vers le retour glorieux du Seigneur; chaque célébration de l'eucharistie, chaque fête, nous conduit jusqu'au seuil de la parousie. Mais le mystère eschatologique proprement dit n'est encore qu'une grande espérance; il n'entre pas dans la célébration en tant que celle-ci a seulement pour objet les faits sauveurs déjà accomplis. Mais sans cesse la célébration des fêtes nous y prépare.

1. *Fête chrétienne.* — F. Cabrol, art. *Fêtes chrétiennes*, *DACL*, t. 5, 1922, col. 1403-1452. — O. Casel, *Zur Idee der liturgischen Festfeier*, dans *Jahrbuch für Liturgiewissenschaft*, t. 3, 1923, p. 93-102 (trad. franç. dans *La Maison-Dieu* 1, 1945, p. 23-36); cf encore dans *Jahrbuch...*, t. 6, 1926, p. 167-172, 198-204; t. 8, 1928, p. 171-174, 221-224; t. 15, 1935, p. 216 svv; *Das christliche Festmysterium*, Paderborn, 1941. — F. Leist, *Kultus als Heilsweg*, Salzbourg, 1949; *Das Wesen des christlichen Festes*, dans *Anima*, t. 5, 1950, p. 58-62. — R. Guardini, *Die Sinne und die religiöse Erkenntnis*, Wurtzbourg, 1950; trad. *Les sens et la connaissance de Dieu*, Paris, 1954. — J. Daniélou, *Bible et liturgie*, coll. *Lex orandi* 11, Paris, 1951. — J. Hild, *Le samedi saint, jour aliturgique*, dans *La Maison-Dieu* 28, 1951, p. 136-159. — Bo Reicke, *Diakonie, Festfreude und Zelos in Verbindung mit der altchristlichen Agapenfeier*, Uppsala, 1951; cf J. Daniélou, compte rendu, dans *Dieu vivant* 21, 1952, p. 156-158. — M. Schmaus, *Das Kommen des Herrn und die Feier der Eucharistie*, dans *Vom christlichen Mysterium* (Mélanges O. Casel), Dusseldorf, 1951, p. 22-34. — A.M. Righetti, *Manuale di storia liturgica*, 2^e éd., t. 2, Milan, 1955. — J.A. Jungmann, *Das kirchliche Fest nach Idee und Grenze*, dans *Verkündigung und Glaube* (Mélanges F.X. Arnold), Fribourg-en-Brisgau, 1958, p. 164-184. — M.-B. de Soos, *Le mystère liturgique d'après saint Léon le Grand*, Munster, 1958. — A. Nocent, *Contempler sa gloire, Avent, Noël, Épiphanie*, Paris, 1960. — B. Capelle, A. Chavasse, I.-H. Dalmais, P. Jounel, *La sanctification du temps*, dans A.-G. Martimort, *L'Église en prière*, Paris, 1961, p. 671-785; en rapprocher : A.-G. Martimort, B. Botte, etc, *Fêtes*

humaines et liturgie, dans *La Maison-Dieu* 30, 1952, p. 79-100. — *Jour de fête, Lumière et Vie*, n. 58, 1962.

2. *Fêtes des saints*. — O. Casel, *Mysterium und Martyrium in den römischen Sakramentarien*, dans *Jahrbuch für Liturgiewissenschaft*, t. 2, 1922, p. 18-38. — H. Delehaye, *Sanctus. Essai sur le culte des saints dans l'antiquité*, Bruxelles, 1927; *Origines du culte des martyrs*, 2^e éd., Bruxelles, 1933. — G. Jouassard, *Aux origines du culte des martyrs dans le christianisme*, dans *Recherches de science religieuse*, t. 39, 1952, p. 362-367. — W. Dürig, *Die « Salbung » der Martyrer. Ein Beitrag zur Martyrertheologie der Liturgie*, dans *Sacris erudiri*, t. 6, 1954, p. 14-47. — J. Hild, *Le mystère des saints dans le mystère chrétien*, dans *La Maison-Dieu* 52, 1957, p. 5-18. — B. de Gaiffier, *Réflexions sur les origines du culte des martyrs*, *ibidem*, p. 19-43. — A. Chavasse, *Sanctoral et année liturgique*, *ibidem*, p. 89-97.

Sur les messes du commun des saints (martyrs, docteurs, confesseurs, pontifes, vierges, saintes femmes), voir les articles de M. Kloppel, Aem. Löhr, A. Kiesgen, dans *Liturgische Zeitschrift*, t. 4, 1931-1932, p. 145-155, 437-447, 227-240, 369-379, 108-122, 459-474.

Jean HILD.

FEU. — Le symbolisme du feu, dans la Bible et dans la littérature chrétienne, sert à exprimer tantôt la transcendance de Dieu, tantôt les effets bouleversants et transformants de sa présence dans les créatures spirituelles. — 1. *Le feu, signe de la présence et de l'action de Dieu.* — 2. *Symbole de la transcendance divine.* — 3. *La charité, participation au feu divin.* — 4. *Les liturgies du feu.*

1. LE FEU, SIGNE DE LA PRÉSENCE ET DE L'ACTION DIVINES

1^o **Le feu dans la création.** — Sur le rôle du feu dans l'histoire de l'humanité, la Bible se borne à quelques constatations élémentaires. Par exemple : *Ex.* 22, 5; *Juges* 15, 4-5; *Isaïe* 30, 14; 44, 12-19; 64, 1; *Jér.* 22, 7; *Job* 28, 5; *Ps.* 120 (119), 4; *Eccli.* 11, 32 (34); 22, 24 (30); 28, 10-12 (12-14); 28, 22-23 (26-27); 38, 28 (29-31); *Prov.* 30, 16; etc.

La Bible fait une grande place à la signification religieuse du feu. Il semble que le peuple hébreu ait éprouvé, plus encore que les autres peuples de l'antiquité, une admiration mêlée de frayeur pour cette force redoutable, image de la vie et agent de destruction, qui semble venir du ciel (*Ex.* 20, 18), mais que l'homme est capable de capter et de reproduire (*Eccli.* 43, 4 : le soleil l'emporte pourtant de loin sur la fournaise attisée par les hommes). Divinisé dans les religions païennes (*Sag.* 13, 2), le feu est une créature de Dieu (*Eccli.* 43, 5, 21, [23]), qui accomplit ce qui lui a été ordonné (*Baruch* 6, 54, 62) et qui est invitée à louer son Créateur dans le concert universel (*Ps.* 148, 8; *Dan.* 3, 66 : cantique des trois jeunes hommes dans la fournaise). Saint François d'Assise reprend l'invitation dans son *Cantico delle creature* : « Laudato sei, mi' Signore, per frate foco per lo quale ennallumini la nocte; ed ello è bello et iocundo et rubustoso et forte ».

2^o **Le feu des théophanies.** — Dans la religion d'Israël, le feu est surtout signe d'une présence divine. Il est généralement l'élément principal des théophanies ou manifestations de Dieu sur la terre : fascinant mais redoutable, il symbolise la sainteté inaccessible et la splendeur incomparable du Tout-Puissant. Déjà, en *Gen.* 3, 24, la flamme du glaive fulgurant, image de l'éclair, rend sensible l'anathème divin qui interdit à l'homme pécheur l'entrée de l'Éden et le chemin de l'arbre de vie. L'alliance de Yahvé avec

Abraham est ratifiée par le passage d'un four fumant et d'un brandon de feu entre les animaux partagés (*Gen.* 15, 17-18); dans les rites d'alliance, les contractants passaient au milieu des victimes (*Jér.* 34, 18-19) : ici, Yahvé passe seul dans le feu, parce que son alliance est une initiative souveraine, non un pacte bilatéral.

Sur l'Horeb-Sinaï, Moïse reçoit sa mission et la révélation du Nom divin, « Il est », devant le buisson qui lui paraît tout en feu, mais ne se consume pas; il comprend que Dieu se manifeste à lui « dans cette flamme de feu jaillissant du milieu du Buisson » (*Ex.* 3, 2).

« Un orage éclate et la foudre tombe devant Moïse, il est saisi de terreur... car on ne peut voir Dieu sans mourir, et c'est voir Dieu que de voir son feu. Or, après l'expérience terrifiante, Moïse constate qu'il est encore en vie!.. Miraculeusement, le feu n'a pas dévoré... le Buisson est toujours là. Dans le mystère, Moïse prosterné perçoit la présence divine qui s'est manifestée » (G. Auzou, *De la servitude au service. Étude du livre de l'Exode*, Paris, 1961, p. 87). Le miracle est rappelé par saint Étienne devant le Sanhédrin (*Actes* 7, 30; cf Bréviaire romain, 18 décembre, antienne *O Adonai*).

L'alliance du Sinaï entre le peuple d'Israël et son Dieu est conclue dans le cadre d'un orage grandiose :

« La montagne du Sinaï fuma tout entière, du fait que descendait sur elle Yahvé dans le feu. Et sa fumée s'éleva comme la fumée d'une fournaise, et toute la montagne trembla fortement. Et le son du cor se prolongea et se fit très violent. Moïse parla et Dieu lui répondit dans le bruit » (*Ex.* 19, 18-19). Moïse montre aux israélites le motif de cet appareil effrayant : « C'est pour vous éprouver que Dieu est venu et pour que sa crainte, vous demeurant présente, vous garde de pécher » (20, 20). Un orage de montagne est sans doute un des spectacles qui suggèrent « au mieux ce que peut être la puissance, la splendeur et le mystère de Dieu... Il a suffi que, ce jour-là, le phénomène naturel ait été compris comme expression de la descente de Yahvé et de sa parole, Moïse s'en faisant l'interprète » (G. Auzou, *op. cit.*, p. 257).

Israël n'oubliera jamais l'expérience religieuse du Sinaï : il restera le peuple qui a vu le grand feu de Dieu, qui a entendu sa parole « du milieu du feu », mais dans le mystère, « sans figure » (*Deut.* 4, 11, 12, 15; 5, 4-5, 22-26; 9, 10, 15; 10, 4).

Tout au long de la marche au désert, Israël est guidé durant le jour par une nuée, qui signifie la présence vigilante de Dieu (voir art. NUÉE) et qui, de nuit, prend l'aspect d'une colonne de feu (*Ex.* 13, 21-22; 14, 24; 24, 15-17; 40, 34-38; *Nomb.* 9, 15-16; *Deut.* 1, 33; *Néh.* 9, 12-19; *Ps.* 78 (77), 14; 105 (104), 39; *Sag.* 10, 17; 18, 3; *Isaïe* 4, 5 : la restauration de Jérusalem sera un nouvel Exode). Selon une tradition différente (la tradition « sacerdotale »), la nuée est associée à la gloire (*Ex.* 16, 10; 24, 15-18; *Nomb.* 17, 7), ou bien la gloire apparaît seule (*Ex.* 33, 22; *Lév.* 9, 6, 23; *Nomb.* 14, 14; 16, 19), rappelant la flamme « dévorante » de la foudre (*Ex.* 15, 7; 24, 17).

En d'autres circonstances, le feu est « comme un reflet visible de la présence invisible » du Dieu d'Israël (Georges de la Vierge, *Le signe du feu dans la Bible*, dans *Carmel*, 1960, p. 162). Élie est enlevé au ciel dans un tourbillon de feu, par un char et des chevaux de feu (2 *Rois* 2, 11; *Eccli.* 48, 9). Élisée voit des chars et des chevaux de feu envoyés par Dieu pour le défendre contre le roi de Syrie (2 *Rois* 6, 17). Cependant, quand Élie avait rencontré Dieu sur l'Horeb, devant le creux du rocher où Moïse avait vu sa gloire (*Ex.* 33, 22), Yahvé n'était pas dans le feu, non plus que dans l'ouragan et le tremblement de terre : ce n'étaient là que « signes avant-coureurs de son passage »; Yahvé était venu cette fois dans le murmure d'une brise légère

(1 Rois 19, 11-12), symbolisant « la spiritualité de Dieu et l'intimité de son entretien avec ses prophètes » (*Bible de Jérusalem*, note ;, p. 363).

Les théophanies décrites avec les images terrifiantes de l'orage, feu de Dieu, sont fréquentes dans les psaumes : *Ps.* 18 [17], 8-16 (Yahvé descend des cieux pour délivrer son serviteur : « de sa bouche feu dévorait »); 29 [28], 7 (hymne au Seigneur de l'orage : « Clameur de Yahvé, elle taille des éclairs de feu »); 50 [49], 3; 77 [76], 19; 104 [103], 4, 32; 144 [143], 5-6. Cf 2 *Sam.* 22, 8-16. Les prophéties d'Isaïe décrivent de façon analogue la « visite » de Yahvé Sabaot : *Isaïe* 2, 10-21; 29, 6; 30, 27-33; 63, 19 à 64, 3.

La gloire (*Kabôd*), dans laquelle se dérobe, pour ainsi dire, aux yeux créés la sainteté du Transcendant, est décrite par les prophètes comme le resplendissement lumineux d'un inaccessible brasier. Dans la vision inaugurale d'Isaïe, les *Seraphim*, en adoration devant le Très Saint, sont tout pénétrés de ce feu : leur nom signifie *les brûlants*. Ils sont les gardiens du seuil sacré et les vengeurs de la sainteté inabordable. Isaïe, pour avoir aperçu « le Saint d'Israël », s'attendait à périr, foudroyé par eux. Mais Yahvé Sabaot lui fait grâce : l'un des séraphins vole vers lui, ayant saisi une braise sur l'autel du temple, et de ce caillou brûlant, qui participe à la sainteté que Yahvé communique à l'autel, il purifie les lèvres du futur prophète. Le feu divin a consumé en celui-ci tout ce qui n'était pas « saint » (*Isaïe* 6, 1-7; voir J. Steinmann, *Le prophète Isaïe*, coll. Lectio divina 5, Paris, 1950, p. 34-41).

Ézéchiel reçoit aussi sa mission dans une apparition ignée de la gloire :

« Je regardai : c'était un vent de tempête, soufflant du nord, un gros nuage environné d'une lueur, un feu d'où jaillissaient des éclairs, et au centre comme l'éclat du vermillon, au milieu du feu » (*Éz.* 1, 4). Dans ce feu, le prophète discerne « le char de Yahvé », porté par quatre animaux étranges, rappelant les chérubins d'*Ex.* 25, 18, et les *Kâribu* assyriens. « Au milieu des animaux apparaissaient comme des charbons ardents, semblables à des torches, allant et venant entre les animaux; et le feu jetait une lueur, et du feu sortaient des éclairs » (*Éz.* 1, 13). Les animaux soutiennent « quelque chose comme une pierre de saphir, en forme de trône », et, tout en haut, le prophète aperçoit une sorte de silhouette humaine, « ayant l'éclat du vermillon », auprès de laquelle « il vit quelque chose comme du feu et une lueur tout autour, semblable à l'arc qui apparaît dans les nuages, les jours de pluie... C'était quelque chose ayant l'aspect de la gloire de Yahvé » (*Éz.* 1, 27-28; cf 8, 2; 9, 3; 10, 1-7, 18-19; *Dan.* 7, 9-10; *Apoc.* 4, 1-8; 15, 8).

On notera que le feu signalant la présence de la divinité se retrouve dans l'antiquité non-biblique, et pas seulement dans l'Orient sémitique : Homère, *Iliade*, liv. 18, vers 214, 225; Virgile, *Énéide*, liv. 2, v. 683; Tite-Live, *Histoires*, liv. 1, ch. 39.

Le nouveau Testament rapporte encore une théophanie dans le feu : après la résurrection du Christ, le jour de la Pentecôte, le Saint-Esprit descend sur les apôtres sous le signe de langues de feu (*Actes* 2, 3). En relation avec le don des langues (2, 4-11), la forme que prennent les flammes suggère que la parole de la prédication devra manifester la transformation intérieure symbolisée par le feu.

« Vel certe in linguis igneis apparuit Spiritus, explique saint Grégoire le Grand, quia omnes quos repleverit ardentis pariter et loquentes facit » (*Homiliae in Evangelia* 30, 5, PL 76, 1223b). L'hymne des laudes de la Pentecôte chante : *Ignis vibrante lumine Linguae figuram detulit, Verbis ut essent proflui Et caritate fervidi*. Et l'antienne du Magnificat : *Hodie Spiritus Sanctus in igne discipulis apparuit, et tribuit eis charismatum dona : misit eos in universum mundum praedicare et testificari*.

3^o Au contact du foyer divin. — L'incarnation est elle-même une théophanie. Il n'est donc pas étonnant que la Gloire divine, à la fois cachée et manifestée comme présente par la chair humaine du Verbe incarné (*Jean* 1, 14), donne à celle-ci un aspect de feu. L'Apocalypse attribue au Christ des « yeux comme une flamme ardente » (*Apoc.* 1, 14; 19, 12. Cf *Dan.* 10, 6; Bréviaire monastique, 4^e répons de l'octave de Noël : *Oculi eius velut flamma ignis*). Saint Cyrille d'Alexandrie † 444 compare les effets de l'incarnation à la transformation du fer par un feu intense : l'humanité, qui a reçu en elle le Verbe incorruptible et vivifiant, a été libérée de la corruption et illuminée des rayons de la vraie connaissance de Dieu, comme le fer incandescent participe à la puissance du feu (*Homélies pascales* 17, PG 77, 785-788. Cf pseudo-Denys, *Hérarchie ecclésiastique* 2, 1, PG 3, 393a).

A l'époque moderne, le culte du Sacré-Cœur a utilisé les mêmes images : le cœur de chair du Christ, « fournaise ardente d'amour » humain et divin, manifeste et répand parmi les hommes les trésors de bonté et de miséricorde contenus en Dieu (litanies et offices liturgiques du Sacré-Cœur). Sainte Marie-Madeleine de Pazzi † 1607 compare les plaies de Jésus à d'ardentes fournaises (*Extases et lettres*, livre 2, colloque 2, trad. M.-M. Vaussard, Paris, 1946, coll. Vigne du Carmel, p. 61-63).

Parce qu'elle a porté en elle le Verbe de Dieu, la Vierge Marie est souvent désignée, dans les liturgies orientales surtout, par les images ignées de la Bible.

Elle est saluée comme le trône de feu que vit Ézéchiel : *χαῖρε, θρόνε περιμωρε (Oktoichos* byzantin, theotokion final du 2^e ton, etc), comme « le buisson admirable qui a été embrasé de feu », car « durant neuf mois a habité en elle un feu incandescent » (hymne syriaque du 13^e siècle pour la fête de la Congratulation de la Vierge, 26 décembre. Cf Bréviaire romain, 1^{er} janvier, antienne *Rubum quem viderat Moyses incombustum*; liturgie éthiopienne, dans H. du Manoir, *Maria*, t. 1, Paris, 1949, p. 377-379, 400, 406).

Les anges, qui par nature approchent Dieu de plus près que les humains, et sans doute aussi parce qu'ils interviennent dans certaines théophanies (sans parler de l'interprétation donnée par la Septante du *Ps.* 104 [103], 4 : *Qui facis angelos tuos spiritus et ministros tuos ignem urentem*, cf *Hébr.* 1, 7), sont représentés traditionnellement comme des êtres de feu.

Dan. 10, 6; *Mt.* 28, 3 (l'ange qui gardait le tombeau de Jésus « avait l'aspect de l'éclair »); *Apoc.* 10, 1; *Baruch* 2, 21, 6 (cf J. Bonsirven, *La Bible apocryphe*, Paris, 1953, p. 298); Pontifical romain, De Ecclesiae dedicatione, ben. incensi super altare cremandi : « Domine... cui assistit exercitus Angelorum cum tremore, quorum servitium spirituale et igneum esse cognoscitur... »; *Oktoichos* byzantin, *passim* : les anges sont appelés *oi périmoi*, les hommes *oi phlivoi*.

Dans les anaphores de la liturgie syriaque, on trouve fréquemment des expressions équivalentes (par exemple, *Anaphora Gregorii Nazianzeni*, ante Sanctus, dans A. Raes, *Anaphorae syriacae*, t. 1, Rome, 1939, p. 110-111; cf p. 162-163, 276-277; t. 2, p. 16-17, 78-79, etc).

On relève une brève notation de saint Isidore de Péluse († vers 450; *Lettres* iv, 66, PG 78, 1124a : *καὶ οἱ ἄγγελοι πῦρ φλέγοντες*).

Pour le pseudo-Denys, « l'igné manifeste, croit-il, l'aspect le plus déformé des esprits célestes » (*Hérarchie céleste* 15, 2, PG 3, 329a, trad. M. de Gandillac, SC 58, 1958, p. 168; cf 329c, p. 171; *Lettre* 9, 2, col. 1108cd).

Dante entend au ciel « le chant de ces pieuses flammes qui se font un manteau de leurs six ailes » (*Paradis* ix, 78); il voit également les saints comme des feux étincelants et triomphants, des brasiers candides (xxiii, 124), dont la voix est plus douce que brillant leur éclat (x, 64-66); il nomme la Vierge Marie

« cette Flamme couronnée » (xxiii, 119), saint Thomas d'Aquin « la Flamme bénie » (xii, 1-3), et ne cesse de s'extasier devant la splendeur fulgurante de Béatrice (iv-v, etc); mais, au-dessus de milliers de flambeaux, il aperçoit « un pur soleil qui les allumait tous », Jésus-Christ, « la Substance de flamme », le Feu-en-soi (xxiii, 29-32).

Il est naturel de comparer la passion humaine à un embrasement (*Cant.* 8, 6, l'amour : « Ses traits sont des traits de feu, une flamme de Yahvé »; *Job* 31, 12; *Eccli.* 9, 8; 23, 17 [22-23]; 28, 10-12 [12-14]). Mais la parole de Dieu allume dans l'âme des prophètes un feu dévorant, un zèle que rien ne saurait contenir (*Eccli.* 48, 1-4 : Élie « se leva comme un feu, sa parole brûlait comme une torche », surtout si elle s'empare d'une âme frémissante comme celle d'un Jérémie (*Jér.* 5, 14 : « Moi, je ferai de mes paroles un feu dans ta bouche »; 20, 9; 23, 29. Cf *Ps.* 39 [38], 4; *Luc* 24, 32).

4° Le jugement par le feu. — Le feu entre généralement dans le scénario du *Jour de Yahvé* ou *Jour du Seigneur*, dont les prophètes confondent la perspective avec celle des temps messianiques et que les apôtres rapportent au second avènement du Christ.

En ce jour-là, annonce Isaïe, Yahvé viendra sur le mont Sion, comme autrefois au désert, « nuée pendant le jour, et fumée, et, la nuit, lueur d'un feu flamboyant » (*Isaïe* 4, 5-6; Missel romain, 3^e lecture de la vigile pascalle); « la lumière d'Israël deviendra un feu et son Saint une flamme, consumant et dévorant ses épines et ses ronces en un jour » (10, 17); Ariel (Jérusalem, « lion de Dieu ») sera visitée dans l'ouragan, la tempête et la flamme d'un feu dévorant (29, 6); même menace contre Assur (30, 27-30; 31, 9 : « oracle de Yahvé dont le feu est à Sion et la fournaise à Jérusalem »). « Pour Sion je ne me tairai point... jusqu'à ce que son salut flamboie comme une torche » (62, 1); « Ah! si tu déchirais les cieux et si tu descendais, — devant ta Face foudraient les monts, comme le feu enflamme des brindilles, comme le feu fait bouillir de l'eau —, pour faire connaître ton Nom à tes ennemis et faire trembler les nations devant ta Face » (64, 1); Yahvé arrive dans le feu, Yahvé va juger par le feu (66, 15-16).

De même : *Ps.* 97 [96], 3; *Dan.* 7, 9-12 (le trône de feu du Juge souverain); *Joël* 1, 19-20; 2, 3-5; 3, 3; *Amos* 4, 11; 5, 6; *Hab.* 3, 3-12; *Soph.* 1, 18; 3, 8; *Zach.* 3, 2; 12, 6; *Mal.* 3, 19 (4, 1) : « le Jour vient, brûlant comme un four ». On se référera aussi aux *Hymnes* de Qumrân (3, 12 svv : le feu eschatologique).

Saint Paul écrit que le Seigneur Jésus, au dernier jour, se révélera du haut du ciel, « au milieu d'une flamme brûlante » (2 *Thess.* 1, 8). Saint Pierre annonce la destruction du monde par le feu et l'avènement d'un monde nouveau, où la justice habitera (ii, 3, 7, 10, 12-13; cf J. Chaine, *Cosmogonie aquatique et conflagration finale d'après la Secunda Petri*, dans *Revue biblique*, t. 46, 1937, p. 207-216). C'est près d'une « mer de cristal mêlée de feu », que saint Jean voit « ceux qui ont triomphé de la Bête » et chantent le cantique de l'Agneau (*Apoc.* 15, 2). Signe de la présence du Juge, le feu sera aussi le mystérieux instrument du jugement : il éprouvera la qualité de l'œuvre de chacun (1 *Cor.* 3, 12-15). D'où l'expression courante dans les liturgies latines, spécialement à la fin des exorcismes : *Qui venturus est iudicare vivos et mortuos et saeculum per ignem* (cf L. Brou, *...Et saeculum per ignem*, dans *Sacris erudiri*, t. 8, 1956, p. 271-276). Saint Thomas a étudié le rôle eschatologique du feu, jugement par le feu et conflagration finale, *In Sent.* iv, d. 47, q. 2.

Un thème voisin, fréquent dans l'Écriture, est l'épreuve par le feu. Au moyen des tribulations, Dieu éprouve en cette vie la vertu des justes, comme on éprouve l'or ou l'argent au creuset.

Ps. 17 [16], 3 (*igne me examinasti*; cf office de saint Laurent, martyrisé par le feu, 10 août); 26 [25], 2 (« passe au feu mes reins et mon cœur »); 66 [65], 10 (« comme on épure l'argent »); *Job* 23, 10 (« Qu'il me passe au creuset : or pur j'en sortirai »); *Prov.* 17, 3 (« Il y a le creuset pour l'argent, le fourneau pour l'or, mais Yahvé éprouve les cœurs! » cf 27, 21); *Sag.* 3, 6; *Eccli.* 2, 5 (« Car l'or est éprouvé dans le feu, et les élus dans la fournaise de l'humiliation »); *Isaïe* 1, 25; 48, 10; *Jér.* 6, 29-30 (l'opération échoue : aucun métal pur ne se détache ici du plomb et des scories); 9, 6; *Éz.* 22, 18-22 (Jérusalem assiégée va devenir un creuset pour le métal impur de la maison d'Israël); *Zach.* 13, 9 (les deux tiers du peuple ayant été retranchés, le tiers épargné sera purifié dans le feu, pour préparer le peuple de la nouvelle alliance); *Mal.* 3, 2-3 (l'ange de l'alliance sera « comme le feu du fondeur »); 1 *Pierre* 1, 6-7 (la foi des chrétiens, « plus précieuse que l'or périssable que l'on vérifie par le feu », sera éprouvée par la souffrance et deviendra « un sujet de gloire et d'honneur » au temps de la manifestation dernière de Jésus-Christ).

La métaphore joue un peu différemment dans d'autres textes : *Ps.* 12, 7 (la Parole de Dieu est pure par elle-même comme de l'argent natif qui n'a pas besoin de passer au feu. Cf *Ps.* 18 [17], 31; 19 [18], 11); *Apoc.* 1, 15 (simple image); 3, 18 (la vie spirituelle est la vraie richesse, « de l'or purifié au feu »). Saint Paul songe à une mort réelle par le feu, quand il exalte la charité : « Quand je livrerai mon corps aux flammes, si je n'ai pas la charité, cela ne me sert de rien » (1 *Cor.* 13, 3). Cf C. Spicq, *Agapè dans le Nouveau Testament*, coll. Études bibliques, t. 2, Paris, 1959, p. 72-76; H. Jaeger, art. EXAMINATION, DS, t. 4, col. 1849-1866.

Dans l'épreuve, les justes seront purifiés des scories du péché (voir Philippe de la Trinité, art. ÉPREUVES, DS, t. 4, col. 911-925; art. PURGATOIRE). Car le feu est l'élément purificateur par excellence, plus efficace que l'eau (*Nomb.* 31, 22-23) ou la potasse (allusion de *Mal.* 3, 2); il faut que la rouille forme une masse énorme pour lui résister, comme résiste à l'action divine la souillure de Jérusalem en *Éz.* 24, 3-14. L'action de grâces d'Israël s'élève vers Yahvé, qui l'a fait passer indemne à travers l'eau et le feu : *Ps.* 66 [65], 12; *Eccli.* 51, 4 (6); *Isaïe* 43, 2 (« Si tu traverses le feu, tu ne t'y brûleras pas et la flamme ne te consumera pas »); *Daniel* 3 (les jeunes juifs jetés dans la fournaise : le feu ne les toucha pas et ne leur causa ni douleur ni angoisse). Cf 1 *Cor.* 3, 15 : « sauvé comme à travers le feu ».

Mais le feu de l'épreuve tourne au châtement des impies.

Plus d'une fois, au cours de l'histoire sainte, le feu du ciel est descendu sur des coupables : *Gen.* 19, 24-28 (Sodome et les autres villes de la Plaine; cf *Luc* 17, 29); *Ex.* 9, 23-24 (7^e plaie d'Égypte : le feu de l'orage se mêle à la grêle); *Lév.* 10, 1-2 et 16, 1 (les deux fils d'Aaron, Nadab et Abihu, dévorés par une flamme céleste, pour avoir présenté devant Dieu « un feu irrégulier »; cf *Nomb.* 3, 4; 26, 61); *Nomb.* 11, 1-3 (Tabééra); 16, 35 (les 250 hommes associés à la révolte de Coré; cf 17, 4-5; 26, 10); 21, 28 (poème contre Moab); 2 *Rois* 1, 10-14 (les messagers d'Ochozias à Élie); *Job* 1, 16; *Sag.* 16, 16-19, 22-23; 19, 20-21 (contre l'Égypte, le feu prenait dans l'eau une ardeur nouvelle, tandis qu'il oubliait sa propre vertu pour respecter Israël); *Luc* 9, 54-56 (Jacques et Jean proposent à Jésus de faire descendre le feu du ciel sur des samaritains qui ont refusé de le recevoir; cf *Marc* 3, 17 : Boanergès); *Apoc.* 20, 9.

Ainsi, dans la perspective des prophètes, le feu vengeur détruira les ennemis de Dieu :

Deut. 9, 3 (« Yahvé ton Dieu va passer devant toi comme un feu dévorant, qui détruira » le peuple puissant des Anaïm); 32, 22-43; *Ps.* 11 [10], 6 : pluie de feu sur les impies; 21 [20], 10 : le feu dévorera les ennemis du roi; 68 [67], 3 : « Comme fond la cire en face du feu, ils périssent, les impies, en face de Dieu »; 78 [77], 21, 63 : contre Israël pécheur; 83 [82], 15-16 : « comme

un feu dévore une forêt, comme la flamme embrase les montagnes, ainsi poursuis-les de ta bourrasque »; 140 [139], 11 : « qu'il pleuve sur les méchants des charbons de feu! »; *Isaïe* 9, 17-18 (vengeance de Yahvé contre son peuple prévaricateur); 10, 16-19 (contre Assur); 26, 11; 30, 27-33; 33, 10-14 (contre le péché d'Israël : « Qui de nous tiendra devant ce feu dévorant, qui tiendra devant ces flammes éternelles? »); 34, 9-10 (contre Édom); 42, 15, 25; 47, 14 (contre Babylone); 50, 11; *Jér.* 11, 16 (le bel olivier livré au feu); 21, 11-14; 22, 7 (les plus beaux cédres de Juda jetés au feu); 43, 12 (les temples idolâtres seront livrés au feu); 50, 32 (contre l'insolence de Babylone); 51, 30; *Éz.* 10 (châtiment de Jérusalem); 15, 1-7 (parabole du bois de vigne jeté au feu); 21, 3-4 (une flambée qui ne s'éteindra pas, depuis le Négeb jusqu'au Nord); 23, 25, 47; 38, 22 (contre Gog, roi de Magog); *Amos* 1, 1 à 2, 5 (Yahvé déchainera le feu contre chacune des nations voisines et contre Juda); *Michée* 1, 4-7 (jugement de Samarie); *Hébr.* 10, 27.

Selon *Abdias* 18, Israël sera lui-même le feu qui brûlera son ennemi Édom comme de l'étope; même image en *Zach.* 12, 6 et *Sag.* 3, 7 : comme étincelles sur le chaume.

Le feu destructeur interviendra après le jugement du monde, pour le châtiment final (*Jacques* 5, 3 : avertissement aux riches). La justice de Dieu coupera et jettera au feu tout arbre qui ne produit pas de fruit (*Mt.* 3, 10; 7, 19; *Luc* 3, 9), le sarment stérile de la vigne (*Jean* 15, 6 : ainsi quiconque ne demeure pas en Jésus-Christ), la paille séparée du grain (*Mt.* 3, 12; *Luc* 3, 17; cf *Isaïe* 47, 14), l'ivraie qui avait été mêlée au bon grain (*Mt.* 13, 30, 40-42) : tous les fauteurs d'iniquité seront jetés dans la fournaise ardente, « dans la géhenne où leur ver ne meurt point et où le feu ne s'éteint point » (*Marc* 9, 48, citant *Isaïe* 66, 24; *Judith* 16, 17; *Eccli.* 7, 17 [19]). Voir art. ENFER, DS, t. 4, col. 729-745.

Dans l'*Apocalypse* johannique, à l'ouverture du septième sceau, un ange, muni d'une pelle en or, après avoir offert à Dieu sur l'autel, comme des parfums, la prière des saints, jette ce feu céleste sur la terre pour sa destruction (*Apoc.* 8, 5-10); on voit ensuite la fumée d'une immense fournaise (9, 2), des chevaux crachant feu, fumée et soufre, montés par des cavaliers aux cuirasses de feu (9, 17-18); la prostituée fameuse, Babylone, est consumée par le feu (17, 16); enfin tous les hommes de mensonge sont précipités dans l'étang brûlant de feu et de soufre (14, 10; 19, 20; 20, 10, 14-15; 21, 8). La puissance du mal, « l'antique Serpent, le Diable ou le Satan, comme on l'appelle », apparaît elle-même comme « un énorme Dragon rouge-feu » (12, 3-9). De même qu'il y a une ambivalence de l'eau (DS, t. 4, col. 9-13), il y a aussi une ambivalence du feu, purificateur et destructeur, identifié quelquefois avec le mal et la haine, plus souvent avec la lumière et l'amour.

2. LE FEU, SYMBOLE DE LA TRANSCENDANCE DIVINE

Signe de la présence de Dieu, qui vient visiter son peuple, purifier les justes, triompher de ses ennemis, rendre à chacun selon ses œuvres, le feu symbolise aussi les perfections divines qui s'expriment dans ces interventions visibles.

1° **La colère de Yahvé.** — La Bible décrit la réprobation de Dieu pour le mal comme une passion véhémence.

Elle s'enflamme contre les coupables : *Nomb.* 11, 1 (Tabééra); 25, 3-4, 11 (le péché d'Israël à Péor); *Deut.* 32, 22 (« Oui, un feu a jailli de ma colère, il brûlera jusqu'aux profondeurs du shéol; il dévorera la terre et ce qu'elle produit, il embrasera la base des montagnes »); *Juges* 2, 14, 20; 3, 8; 2 *Samuel* 22, 8-9 (la colère divine est un souffle brûlant comme celui d'une éruption volcanique); 2 *Rois* 22, 17; 2 *Chron.* 28, 11, 13 (« l'ardente colère »); *Ps.* 78 [77], 49 (« il lâcha sur eux le feu de sa colère »); 89 [88], 47 (« Jusques à quand, Yahvé., brûlera-t-elle comme un feu, ta colère? »); *Eccli.* 16, 6 (7); *Isaïe* 5, 25;

9, 17-18; 10, 16-19; 13, 8-9, 13; 30, 27-33; 33, 11-14; 42, 25; 66, 15 (« Car voici que Yahvé arrive dans le feu... pour assouvir sa colère par l'incendie, ses menaces par des flammes de feu »); *Jér.* 23, 19-20; 30, 23-24; *Thér.* 2, 3-4; *Éz.* 21, 36-37; *Nahum* 1, 3-6; *Hab.* 3, 8. Rien ne saurait éteindre ce feu : *Jér.* 4, 4; 7, 20; 17, 4; 21, 12-14.

2° **Un Dieu jaloux.** — C'est pour délivrer ou protéger ses amis que le feu de la jalousie de Dieu fait périr les méchants : *Nomb.* 25, 11-13; *Deut.* 9, 3; 32, 21; *Isaïe* 30, 27 à 31, 9; *Zach.* 1, 14-15; 2, 9 (« Je serai pour Jérusalem une muraille de feu tout autour et je serai sa gloire au milieu d'elle ». Cette prophétie fait écrire à saint Cyrille d'Alexandrie : « Les murs de l'Église sont des murs de feu », *Fragmenta in Cantica* 6, PG 69, 1292c); 8, 2 (« J'éprouve pour Sion une ardente jalousie et en sa faveur une grande colère »).

Dans cette perspective, le Deutéronome a pu désigner Dieu comme un feu qui dévore : « Notre Dieu est un feu dévorant, un Dieu jaloux » (*Deut.* 4, 24. Cf *Ex.* 20, 5; *Isaïe* 33, 14). L'épître aux Hébreux reprend cette quasi-définition, au terme d'un parallèle entre les deux alliances : la première avait été conclue dans un appareil effrayant, feu ardent, obscurité, ouragan, bruit de trompette et clameur de paroles, spectacle si terrible qu'il laissait Moïse tout tremblant; mais les chrétiens sont entrés, par la médiation de Jésus, en « possession d'un royaume inébranlable », ils prennent part dès maintenant à la liturgie de la Jérusalem céleste dans « l'assemblée des premiers-nés »; néanmoins, ils doivent rendre leur culte à Dieu « avec religion et crainte » : « En effet, notre Dieu est un feu consumant » (*Hébr.* 12, 29; cf 12, 18-24).

Sur le zèle des amis de Dieu, qui est aussi un feu brûlant allumé en eux par la jalousie de Dieu, voir *Nomb.* 25, 11-13; 1 *Rois* 19, 10, 14; *Ps.* 69 [68], 10; 119 [148], 139; *Jean* 2, 17; *Rom.* 15, 3. Cf J. Daniélou, *La jalousie de Dieu*, dans *Dieu vivant* 16, 1950, p. 61-73.

3° **La faveur qui consume.** — L'amour de Dieu se manifeste de façon positive par la faveur qu'il accorde à ses créatures, par la grâce; et le feu, quand il consume le sacrifice offert sur son autel (voir plus loin, col. 267-269), symbolise à merveille la faveur gracieuse de Dieu, qui agréa nos hommages d'adoration et de soumission, transforme les cœurs et les fait passer sous le domaine souverain de l'Amour infini. L'Évangile révèle la vraie nature du feu spirituel dans un logion rapporté par saint Luc : Πῦρ ἦλθον βαλεῖν ἐπὶ τὴν γῆν, καὶ τί θέλω εἰ ἤδη ἀνήφθῃ. « Je suis venu apporter le feu sur la terre, et comme je voudrais que déjà il fût allumé! » (*Luc* 12, 49). Quel est ce feu? L'absence de contexte permet plusieurs interprétations. Certains verraient en ce feu l'état de guerre spirituelle, avec son cortège de persécutions et de souffrances, que suscite la mission du Christ, exégèse difficilement compatible avec le sens optatif du verset. Il est plus naturel de voir dans le verset 50, construit sur le même rythme, une condition préalable à la réalisation de ce désir; βάπτισμα δὲ ἔχω βαπτισθῆναι, καὶ πῶς συνέχομαι ἕως οὗ τοῦ τελεσθῆναι : « Je dois recevoir un baptême, et quelle n'est pas mon angoisse jusqu'à ce qu'il soit consommé! » Saint Jean rattache à la glorification de Jésus, par sa mort et sa résurrection, l'effusion de l'eau vive (*Jean* 7, 37-39); le logion de saint Luc donne pour effet au mystère pascal, qui plongera le Christ dans un bain de souffrances, l'embrasement de la terre par un feu divin. Il s'agit d'un feu

spirituel, qui s'allume dans les âmes (cf *Luc* 24, 32 : « Notre cœur n'était-il pas brûlant en nous, tandis qu'il nous parlait? ») et qui doit être bienfaisant pour elles, puisque le Sauveur désire qu'il soit allumé. On peut voir en ce feu, avec les Pères, le don de l'Esprit Saint ou la grâce sanctifiante ou la charité, qui est l'amour même de Dieu répandu dans les cœurs (*Rom.* 5, 5). Mais il faut laisser à la parole « son clair-obscur prophétique » (M.-J. Lagrange, *Évangile selon saint Luc*, coll. Études bibliques, 5^e éd., Paris, 1941, p. 373) : il s'agit, au fond, de tout l'ordre surnaturel, de la vie divine et trinitaire apportée par Jésus-Christ au monde. « C'est le feu du renouveau. Non seulement la vérité ou la charité, mais le feu de la création nouvelle » (R. Guardini, *Der Herr*, Wurtzbourg, 1937, p. 413; trad. *Le Seigneur*, t. 1, Paris, 1945, p. 348). Un des effets de ce feu est de purifier en discernant, en séparant (*Luc* 12, 51-53; *Mt.* 10, 34-36).

4^o L'Essence incandescente. — Quelques Pères et docteurs ont tenté une explication systématique du symbolisme igné qu'ils trouvaient dans l'Écriture. A un correspondant qui lui demandait pourquoi « les choses divines sont presque toujours représentées par des noms tirés du feu », saint Isidore de Péluse répond que, d'abord, le feu semble un élément plus riche et plus généreux que les autres :

« D'un seul flambeau il allume dix mille lampes, et n'est pas diminué, mais peut encore en allumer autant d'autres et de plus nombreuses » (*Lettres* IV, 66, PG 78, 1124a. Comparer avec l'*Exultet* pascal du missel romain, qu'on a attribué à saint Ambroise : *quam in honorem Dei rutilans ignis accendit; qui licet sit divisus in partes, mutuati tamen luminis detrimenta non novit*).

Isidore ajoute une autre raison : « Le feu a abandonné la voie qui mène aux corps et ne s'attache, parmi les choses terrestres, qu'à celles d'en haut. Car les autres éléments désirent la terre, alors qu'il désire le ciel; les autres connaissent la voie descendante, il ne connaît que la voie ascendante : la pierre et l'eau (Isidore ne dit rien de l'air) ignorent la voie qui monte, le feu ne supporte pas celle qui descend » (1124ab).

Ainsi le feu devrait son privilège de représenter les choses divines à la propriété de se donner sans se perdre et à celle de tendre vers le haut et non vers le bas. Comme il s'agit de symbole, ces analogies métaphoriques, fondées sur les apparences sensibles, gardent leur valeur d'ordre poétique, non scientifique. Le thème de la primauté du feu, « divin et artiste », se rattache à une tradition grecque issue d'Héraclite, qui avait retrouvé audience dans les milieux néoplatoniciens : selon Plotin (*Ennéades* I, 6, 3), le feu, « à la différence des autres éléments, est beau par lui-même et à rang de forme »; plus élevé et plus léger, il est « voisin de l'incorporel »; reçu sans recevoir, il chauffe mais ne se refroidit pas (M. de Gandillac, *Denys l'Aréopagite. La hiérarchie céleste*, p. 166, note 2).

Denys l'Aréopagite, qui dépend peut-être d'Isidore de Péluse, recherche à son tour « pourquoi il se trouve que la Parole de Dieu privilégie, presque au détriment des autres, les symboles sacrés tirés du feu ». « Les saints théologiens », c'est-à-dire les écrivains sacrés, « porte-parole de Dieu, décrivent maintes fois l'Essence suessentielle et sans forme sous les espèces du feu en tant qu'il contient, s'il est permis de s'exprimer de la sorte, maintes images en quelque façon sensibles de la propriété théarchique » (*ibidem*, xv, 2, PG 3, 328d-329a; trad., p. 166-168). Pour expliquer cette représentation

sensible des perfections divines, Denys décrit, avec complaisance et poésie, les propriétés du feu :

Le feu sensible est pour ainsi dire en tout et respandit sans mélange à travers tout, et il est pourtant séparé de tout, étant à la fois totalement lumineux et comme secret, inconnaissable en soi, s'il ne s'y adjoint une matière où se manifeste sa vertu propre, insoutenable et impossible à regarder, ayant pouvoir sur tout et modifiant en les assimilant à sa propre activité les substances auxquelles il est présent, se communiquant à toutes celles qui, si peu que ce soit, s'approchent de lui, revivifiant par sa chaleur vitale, éclairant par ses illuminations sans écran, impossible à maîtriser, sans mélange, dissoluateur, inaltérable, tendant vers le haut, agissant vite, sublime et exempt de toute faiblesse pour les réalités basses, doué d'un mouvement éternel et moteur de lui-même et des autres, saisissant et insaisissable, n'ayant besoin de rien d'autre, s'accroissant en secret et révélant sa propre grandeur selon les matières qui l'accueillent, actif, puissant, invisiblement présent à tout être, ne semblant pas exister si on ne prend pas garde à lui, mais, sous l'effet du frottement qui est comme une sollicitation, se manifestant de manière soudaine, spontanément et comme il convient à sa nature, et s'envolant derechef de façon incompréhensible (sur le mystère du feu, voir encore Isidore de Péluse, *Lettres* II, 100, PG 78, 544-545), ne subissant aucune diminution, tout en se donnant lui-même de façon parfaitement heureuse. Et l'on trouverait encore maintes propriétés du feu où se manifeste, comme en images sensibles, l'opération de la Théarchie (329ac; trad., p. 169-171).

Denys s'est contenté d'évoquer, par les propriétés mêmes qu'il attribue au feu, celles de l'« opération théarchique ». Ce n'est pas la vie intime de la Dèité que symbolise pour lui le feu, mais la transcendance de son opération créatrice, sa toute-puissance et sa sainteté, qui donne sans recevoir, qui se communique à tous les êtres sans se mélanger à quoi que ce soit, sa présence universelle et cachée, qui ne se laisse apercevoir qu'en réponse à une prière, dans une expérience ineffable et « soudaine » (*ἐξαίφνης*. Cf pseudo-Denys, *Lettre* 3, à Gaios, PG 3, 1069b, et DS, t. 2, col. 1897).

Dans un chapitre précédent, Denys avait utilisé la métaphore du feu, qui « transmet mieux sa chaleur aux corps plus réceptifs, dociles à prendre sa ressemblance et bons conducteurs », qu'aux substances résistantes ou réfractaires, pour expliquer la diffusion « hiérarchique » de la lumière divine d'abord aux essences de l'ordre le plus haut et, par leur entremise, à celles qui viennent ensuite (*Hiérarchie céleste* XIII, 3, PG 3, 301b, trad. SC, p. 152). Mais dans les *Noms divins*, il applique, à titre de simple comparaison, l'image du feu brûlant en plusieurs lampes distinctes, qui s'unissent pour ne former qu'une seule lumière, au mystère de la Trinité, pour suggérer l'identité en Dieu des « unités divines » et des « distinctions » (II, 4, col. 640-641; trad. M. de Gandillac, *Œuvres complètes du pseudo-Denys...*, Paris, 1943, p. 81-82).

Saint Grégoire le Grand reprend l'image du feu qui se communique, mais la réserve à l'infusion de la charité :

Dieu est en effet appelé feu, parce qu'il embrase des flammes de son amour les esprits (*mentes*) qu'il habite (*replet*). Et le nom des séraphins signifie embrasement, parce que les puissances proches de lui dans les cieux sont brûlées du feu inestimable de son amour. Enflammés de ce feu, les cœurs des justes sur terre sont en ardeur. Réchauffés par ce feu, les cœurs des pécheurs viennent à la pénitence, et la véhémence de cette flamme change la crainte en amour : naguère la peur les faisait fondre en larmes, et voici qu'ils brûlent du feu de l'amour (*Hom. in Ezechielem* I, 8, PL 76, 867bc).

Saint Bernard, ami des antithèses, dit que Dieu est un feu « consommant sans affliger, brûlant suavement, désolant avec bonheur » (*In Cantica* 57, 7, PL 183, 1053bc). Voir art. FERVEUR.

Saint Thomas d'Aquin se souvient de Denys, quand il énumère les propriétés du feu pour expliquer le *Deus ignis consumens* est de l'épître aux Hébreux : « Habet maiorem nobilitatem et maiorem claritatem... maxime activus... altior est in situ... purgat peccata et quasi consumit » (*In Ep. ad Hebraeos*, c. 12, lectio 5, fin). Mais il est davantage lui-même, quand il ramène l'image du feu à celle de la lumière : Dieu est lumière, parce qu'en lui « idem est esse et intelligere » et qu'en dehors de lui-même « est omnibus causa intelligendi ». « Et propter hoc etiam tam Deus quam Angeli in sacra Scriptura in figuris igneis describuntur, propter ignis claritatem » (*Contra gentiles*, lib. 3, c. 53, fin). Voir art. LUMIÈRE.

Sainte Gertrude d' Helfta (1256-1301) est dans la ligne de saint Grégoire et de saint Bernard. Elle se représente la nature divine comme un brasier d'amour, utilisant librement, pour suggérer la puissance souveraine de l'Amour infini, les images scripturaires :

O mon Dieu, tison dévastateur, dont la vive ardeur, d'abord secrète, puis révélée et répandue [réminiscence de Denys?], se fixant avec une force inextinguible sur les marécages glissants de mon âme, a commencé par y assécher l'abondante humidité des satisfactions humaines, pour fondre ensuite la dureté de ma volonté propre... O vrai Feu dont la brûlure détruit irrésistiblement le mal dans l'âme pour distiller la douce onction de la grâce. C'est en vous, et en vous seul, que nous devenons capables de nous refaire à l'image et ressemblance de notre premier état. O puissante Fournaise, contemplée dans la bienheureuse vision de la vraie paix et dont l'action transforme les scories en or pur et précieux, dès que l'âme, lasse des biens trompeurs, aspire enfin de tout son désir à ne s'attacher qu'à ce qui lui vient de vous, ô vraie Vérité (*Legatus divinae pietatis* II, 7, trad. P. Doyère, *Le mémorial spirituel de sainte Gertrude*, Paris, 1954, p. 58-59).

Les mêmes accents se retrouvent chez sainte Catherine de Sienne † 1380. « Enivrée, haletante et embrasée d'amour », elle se tournait vers la souveraine et éternelle Bonté :

« O Dieu éternel, disait-elle, ô Feu au-dessus de tout autre feu, Feu qui seul brûle sans se consumer! Feu qui consume dans l'âme tout péché et tout amour-propre, Feu qui ne consume pas l'âme, mais la nourrit d'un amour insatiable, puisqu'on la rassasiant, vous ne la rassasiez pas, elle vous désire toujours; et plus elle vous désire plus elle vous possède, plus elle vous cherche et plus elle vous trouve, plus elle vous goûte, ô Feu souverain, Feu éternel, abîme de Charité! O Bien suprême et éternel, qui vous a donc porté, vous le Dieu infini, à m'éclairer de la lumière de votre Vérité, moi votre petite créature? Nul autre que vous-même, ô Feu d'amour!.. De quelque côté que je me tourne, je ne trouve qu'abîme et feu de votre Charité » (*Dialogue* IV, 25, trad. J. Hurtaud, t. 2, Paris, 1913, p. 137-138).

« Veux-tu parvenir à la pureté parfaite, disait ma Vérité, être délivrée de tout scandale, et que rien ne soit plus pour ton esprit une occasion de faute? Sois-moi toujours unie par affection d'amour; car je suis la souveraine et éternelle Pureté, je suis le Feu, qui fait l'âme pure » (appendice, ch. 3, t. 1, p. 367; trad. L.-P. Guigues, *Le livre des dialogues*, Paris, 1953, p. 325).

5° **L'Esprit Saint, Feu procédant du Feu.** — Les langues de feu de la Pentecôte (*Actes* 2, 3-4) signifiaient l'action purifiante et transformante que le Saint-Esprit, envoyé d'auprès du Père par le Christ ressuscité sur son Église naissante, allait accomplir dans le monde. On pouvait en déduire que les propriétés du feu offrent

quelque image de ce que l'Esprit est en lui-même. Le nouveau Testament y invitait. On peut reconnaître « la plénitude vivante de l'Esprit qui est en Dieu » dans « les sept esprits présents devant son trône », selon *Apoc.* 1, 4 (H.-M. Féret, *L'Apocalypse de saint Jean*, Paris, 1943, p. 115). Or en 4, 5, ces « sept esprits de Dieu » sont représentés comme sept lampes de feu, qui brûlent devant lui. Saint Paul semble comparer l'Esprit à un feu : « N'éteignez pas l'Esprit » (1 *Thess.* 5, 19).

Plusieurs textes liturgiques assimilent l'Esprit Saint au feu divin. *De Patris ergo lumine Decorus ignis almus est* (Bréviaire romain, hymne des matines de la Pentecôte); *Fons vivus, ignis, caritas* (hymne *Veni, Creator Spiritus*); *Corda nostra invisibili igne, id est Sancti Spiritus splendore, illustrata* (Missel romain, 2 février, bénédiction des cierges); *Sacrificia, Domine... ignis ille divinus absumat, qui discipulorum Christi Filii tui, per Spiritum Sanctum, corda succendit* (vendredi de la Pentecôte, secrète). La liturgie grecque appelle le Saint-Esprit « Feu procédant du Feu » : πῦρ ἐκ πυρὸς προτόν (*Pentekostarion*, Dimanche de la Pentecôte, idiomèle des laudes; E. Mercenier, *La prière des Églises de rite byzantin*, Chevetogne, s. d., t. 2, vol. 2, p. 379).

Les Pères donnent plusieurs explications de ce nom de l'Esprit. Pour Origène, « si l'Esprit nous est donné par Dieu et si Dieu est un feu qui consume (*Hébr.* 12, 29), l'Esprit lui-même est un feu, et c'est en sachant cela que l'Apôtre nous invite à être fervents dans l'Esprit (*Rom.* 12, 11). A juste titre donc, l'Esprit est appelé feu, et il nous faut le recevoir pour nous approcher des chairs du Christ, je veux dire des saintes Écritures » (*Peri Pascha*, Papyrus de Toura, cahier β', p. 10; trad. P. Nautin, *Homélies pascales* II, SC 36, 1953, p. 42). Manger les chairs de l'Agneau « rôties au feu », signifiait pour Origène que nous devons interpréter les Écritures selon l'Esprit, alors que les juifs les mangent « crues » en s'appuyant seulement sur la lettre (cf P. Nautin, *ibidem*, p. 84-85, 90-91). Saint Basile pense à l'action sanctifiante de l'Esprit dans les âmes : « De même qu'on ne peut séparer le feu de l'action de chauffer, ni l'éclat de la lumière, de même ne peut-on séparer du Saint-Esprit la sanctification, la vivification, la bonté, la rectitude » (*Homélie* 15, *Sur la foi*, PG 31, 469a). Saint Jean Chrysostome (?) estime que le Saint-Esprit est apparu dans le feu parce que, comme le feu brûle les épines, l'Esprit détruit les péchés (*Homélie* 1, *sur la Pentecôte*, PG 52, 805).

Saint Augustin rapporte l'image du feu à l'amour, dont l'analogie introduit au mystère de la troisième Personne (*De Trinitate* VI, 5, 7; xv, 19; PL 42, 927-928, 1083-1087).

L'Esprit, explique-t-il aux néophytes dans un sermon pascal, s'est montré sous l'apparence de langues de feu, « parce qu'il inspire la charité, qui nous rend ardents pour Dieu et nous fait mépriser le monde, il brûle notre herbe et purifie le cœur comme l'or »; c'est le sacrement du chrême qui nous donne, après l'eau du baptême, le feu du Saint-Esprit (*Sermon* 227, 4, PL 38, 1100; cf *Sermon* 71, 19, 455bc).

Il faut mentionner : saint Grégoire le Grand, *Hom. in Ezechielem* I, 8, PL 76, 866ab; Rupert de Deutz, *De divinis officiis* 10, 14-15, PL 170, 278-279; Richard de Saint-Victor, *De Trinitate* VI, 14, PL 196, 978-979; saint Bernard, *Sermo in Ascensione Domini* 5, 15, PL 183, 322cd.

Saint Thomas d'Aquin, qui a mis au point la théologie de la procession du Saint-Esprit comme procession d'amour, et qui a exploité en ce sens l'image du souffle, ne semble pas avoir utilisé celle du feu; la comparaison que l'on peut lire dans la *Summa theologiae*, 1^a q. 37 a. 2 (*Dicimus enim quod ignis est*

calefaciens calefactione, etc) n'a pas valeur formelle. Saint Jean de la Croix dit d'un mot que le Saint-Esprit est « flamme d'amour » (*Vive flamme*, str. 1, vers. 1); mais il ne traite avec quelque développement que des effets de ce feu d'amour (cf *infra*), non de son rapport avec la propriété personnelle de la troisième Personne.

Il serait facile cependant d'appliquer au feu ce que saint Thomas (q. 36 a. 1) dit du nom d'*Esprit Saint* : communs au Père et au Fils, en vertu de la nature divine, ces noms conviennent en propre au Saint-Esprit, parce qu'il est l'Esprit du Père et du Fils (*Ut enim Augustinus dicit, quia Spiritus Sanctus communis est ambobus, id vocatur ipse proprie quod ambo communiter*), et parce qu'il en procède par mode d'amour : il est « le feu procédant du feu ». Sainte Catherine de Sienne (*Dialogue* 110, t. 2, p. 3 : il est « la chaleur du Soleil »). Elisabeth de la Trinité (*Écrits*, éd. M.-M. Philippon, Paris, 1949, p. 81 : « Feu consumant, Esprit d'amour »; p. 192 : « le foyer d'amour qui brûle en elles et qui n'est autre que l'Esprit Saint »).

3. LA CHARITÉ, PARTICIPATION AU FEU DIVIN

Les auteurs chrétiens ont surtout appliqué l'image du feu à la vertu théologique de charité, qui est en nous comme une étincelle du brasier d'amour qu'est Dieu, *quaedam participatio Spiritus Sancti*, dit saint Thomas (*Summa theol.* 2^a 2^{ae} q. 23 a. 3 ad 3. Cf *In Epistolam ad Romanos*, c. 5, lect. 1). Vertu surnaturelle, greffée dans la volonté humaine pour lui permettre d'aimer Dieu pour lui-même et comme il s'aime lui-même, la charité est une similitude active et vivante de celui qui est, dans la Trinité, l'Esprit d'amour. Le feu qui, en se répandant et se multipliant, ne perd rien de son éclat ni de sa chaleur, se prête à symboliser cette communication de Dieu à la créature.

1^o Quelques témoignages. — Le nouveau Testament suggère que la charité est un feu spirituel. *Mt.* 24, 12 : dans les épreuves des derniers temps, « l'amour se refroidira chez le grand nombre ». *Actes* 18, 25 : Apollos « dans la ferveur de son âme prêchait et enseignait avec exactitude ce qui concerne Jésus ». *Apoc.* 3, 15-16 : les laodicéens seront condamnés pour n'avoir pas été bouillants, mais tièdes. L'étreinte de la charité, dont parle saint Paul (2 *Cor.* 5, 14 : *συνέχει ἡμᾶς, urget nos*), évoque une angoisse, mais aussi une brûlure : la ferveur de l'amour peut se comparer à l'ardeur de la fièvre (cf C. Spicq, *Agapè dans le Nouveau Testament*, t. 2, Paris, 1959, p. 130). *Hébr.* 10, 24-25, demande aux chrétiens, à l'approche de la parousie, de s'aider les uns les autres pour que leur charité ne se refroidisse pas, mais qu'elle brûle ardemment et se traduise en œuvres de plus en plus abondantes et belles (*εἰς περισσοτέρων ἀγάπης καὶ καλῶν ἔργων*).

Parmi les textes liturgiques, on notera ceux qui présentent la charité comme un feu allumé par Dieu dans les cœurs :

Accendat in nobis Dominus ignem sui amoris, et flammam aeternae caritatis (Missel romain, *Ordo missae*, prière de l'encensement); *Veni Sancte Spiritus, reple tuorum corda fidelium, et tui amoris in eis ignem accende* (alléluia de la Pentecôte); *...et sancto igne dulcissimae caritatis tuae succensi, in templo sancto gloriae tuae representari mereamur* (2 février, bénédiction des cierges); *Ignem sui amoris accendat Deus in cordibus nostris* (Bréviaire romain, *Benedictiones ante lectiones*).

Plusieurs traités ascétiques ou mystiques ont pour thème le feu de la charité.

De triplici via, alias Incendium amoris de saint Bonaventure, *Opera omnia*, t. 8, Quaracchi, 1898, p. 3-27. Le titre est emprunté à saint Augustin, *De moribus Ecclesiae catholicae* 1,

30, 64, PL 32, 1337a; à saint Grégoire le Grand, *Homiliae in Evangelia* 30, 5, PL 76, 1223b; à Rupert de Deutz, *De divinis officiis* 10, 15, PL 170, 279b; — *Ignea sagitta* du carme Nicolas le Français † 1265; — *De incendio amoris* de Richard Rolle † 1349, l'ermite de Hampole (traduction de M. Noetinger, *Le feu de l'amour*, Tours, 1928); — *Ignitum soliloquium* de Gerlac Peters † 1411 (traduction d'É. Assemaine, *Le soliloque enflammé*, Paris, 1936); — *Fuoco d'amore* (Augsbourg, 1681) de Thomas de Bergame capucin, † 1631; — *Les étincelles de l'amour divin* d'un anonyme de Douai (1604); etc.

Le contenu de ces ouvrages ne répond pas toujours au titre; au contraire l'image du feu est dominante dans la *Vive flamme d'amour* de saint Jean de la Croix (*Llama de amor viva*), « tout entière consacrée à décrire le flamboiement de l'amour dans l'âme » (Lucien-Marie de Saint-Joseph, introduction, *Les Œuvres spirituelles...*, Paris, 1949, p. 934).

2^o Un feu qui éclaire et brûle suavement. — « Le feu, constate Origène, a une double propriété : il éclaire et il brûle » (*Homélies sur l'Exode* XIII, 4, PG 12, 392a; trad. P. Fortier, SC 16, 1947, p. 265). Le feu qui éclaire, c'est celui que le Seigneur Jésus est venu répandre sur la terre : il éclaire tout homme venant en ce monde, mais il n'en a pas moins aussi la propriété de brûler. Origène applique la double image à la prédication qui, comme un feu, doit éclairer et brûler : éclairer en découvrant les sens cachés de l'Écriture et les paroles de consolation qui en naissent, brûler en secouant sévèrement les pécheurs.

Saint Basile, lui, parlant du Buisson ardent (*Ex.* 3), où le feu n'agissait que par son éclat et gardait en repos sa force brûlante, apprend de la Parole divine qu'au jour de la rétribution les propriétés naturelles du feu seront divisées : « La lumière s'en détachera pour la jouissance des justes, la brûlure douloureuse, pour ceux qui ont mérité un châtement » (*Homélies sur l'Hexaéméron* 6, 3, PG 29, 121d; trad. S. Giet, SC 26, 1950, p. 338-339).

Saint Léon le Grand attribue les deux effets au feu divin de la Pentecôte : il éclaire les intelligences et rend les cœurs ardents (*Sermons* 75, 2, PL 54, 401c; trad. R. Dolle, SC 74, 1961, p. 145-146); parlant des disciples d'Emmaüs, il dit qu'en entendant l'explication des Écritures par le Seigneur, leurs cœurs devenus ardents ont « conçu la flamme de la foi » (*Sermons* 73, 2, 395c, p. 137). On rapprochera de ces textes ce répons du Bréviaire romain pour le jeudi de la Pentecôte : *Advenit ignis divinus, non comburens sed illuminans, non consumens sed lucens*.

Ces distinctions entre les effets du feu permettent à Richard de Saint-Victor de caractériser les progrès de la charité. Le « premier degré de la charité violente » est une blessure : le trait enflammé de l'amour pénètre au plus profond de l'âme humaine, y laissant une douleur brûlante; les premières visites du Seigneur embrasent l'affectivité, sans illuminer encore l'intelligence, « même s'il se montre dans le feu, c'est plutôt un feu qui brûle qu'un feu qui brille » (*De iv gradibus violentae caritatis*, PL 196, 1218d); c'est au second degré que le feu de l'amour devient lumière, dans la contemplation de la beauté de Dieu et l'assimilation à sa gloire (1220-1221. Cf G. Dumeige, *Richard de Saint-Victor et l'idée chrétienne de l'amour*, Paris, 1952, p. 135-142; *Les quatre degrés de la violente charité*, texte et trad., Paris, 1955, p. 158-167).

Saint Thomas d'Aquin remarque, à propos de *Jean* 5, 35 (*lucerna ardens et lucens*), que la lampe spirituelle ne peut donner sa lumière que si elle est d'abord faite ardente au feu de la charité, « *lucerna spiritualis non lucet nisi prius ardeat et inflammetur igne caritatis* ».

C'est pourquoi, ajoute-t-il, l'ardeur est mentionnée avant l'illumination, « quia per ardorem caritatis datur cognitio veritatis », ce qu'il prouve par *Jean 14, 23; 15, 15; et Eccli. 2, 17 (20)*; et il conclut : « Nam ignis duo habet, scilicet quod ardet et splendet » (cf saint Bernard, *Pro dominica 1 novembris sermo 3, 2-3, PL 183, 350-351; In nativitate S. Joannis Baptistae 3-5, 399-400*). Saint Thomas donne ensuite les raisons pour lesquelles l'ardeur du feu signifie la dilection : *magis activus, maxime sensitivus, sursum ductivus (In Evangelium Joannis, c. 5, lect. 6, n. 6. Cf In Isaiam, c. 30 fin : « Caritas dicitur ignis, primo quia illuminat..., secundo quia aestuat..., tertio quia ad se omnia convertit..., quarto quia expeditum facit..., quinto quia sursum trahit »)*.

Le rôle illuminateur que saint Thomas reconnaît en ces textes à la charité ne doit pas étonner : la vie surnaturelle est vécue sur la terre selon un régime où l'amour fait connaître. L'acte de foi est un assentiment donné au mystère sous la pression de la volonté, et chaque fois que se pose concrètement le problème de savoir quelle est à notre égard la volonté de Dieu, c'est la charité qui nous instruit en nous inclinant vers le bon plaisir divin (cf H.-D. Simonin, *La lumière de l'amour. Essai sur la connaissance affective, VSS, t. 46, 1936, p. [65]-[72]*).

Saint Jean de la Croix chante, dans le poème de la *Nuit obscure* : « J'étais sans autre lumière ou guide que celle qui brûle dans le cœur. Celle-là me guidait plus sûrement que la lumière de midi » (strophes 3 et 4); et, dans la *Vive flamme* : « O flambeaux de feu, ô vous Dans les splendeurs éclatantes De qui les profondes cavernes du sens, Obscur jadis et aveugle, En d'étranges excellences Chaleur et lumière donnent tout ensemble à l'Ami » (strophe 3).

« C'est un grand contentement et une grande satisfaction pour l'âme de voir qu'elle donne à Dieu plus qu'elle n'est en soi et plus qu'elle ne vaut, avec la même lumière et la même chaleur divines que Dieu lui donne; ce qui se fait en l'autre vie par le moyen de la lumière de gloire, et en celle-ci par le moyen de la foi très illuminée... Elle dit tout ensemble, parce que la communication du Père, et du Fils et du Saint-Esprit, est faite ensemble à l'âme, et qu'ils sont lumière et feu d'amour en elle » (commentaire du v. 6, trad. Lucien-Marie, p. 1079).

Le feu de la charité, communiqué par Dieu à sa créature spirituelle, est donc un feu qui éclaire et brûle à la fois. Mais qui brûle *suavement* : le Seigneur, écrit Origène à propos de la manne du désert, est pour les fidèles douceur du miel, et ver pour les incrédules.

« C'est lui qui devient feu dans le cœur de ceux auxquels il ouvre les Écritures... Pour d'autres, au contraire, il est un feu qui brûle les épines sur une terre mauvaise, c'est-à-dire qui consume dans le cœur les mauvaises pensées. Ainsi, pour les pécheurs, c'est un ver accablant qui jamais ne meurt, un feu dévorant qui ne s'éteint jamais; pour les justes et les croyants, il demeure, au contraire, doux et suave » (*Homélies sur l'Exode* VII, 8, SC 16, p. 183-184).

Saint Grégoire le Grand dit des apôtres à la Pentecôte : « Et foris apparentibus linguis igneis, intus facta sunt corda flammantia, quia dum Deum in ignis visione suscipiunt, per amorem suaviter arserunt » (*Homiliae in Evangelia* 30, 1, PL 76, 1220b).

Sainte Thérèse d'Avila a expérimenté, avant l'union transformante, une « douleur suave, qui ne mérite pas le nom de douleur » et « qui n'embrase pas complètement l'âme »; elle se demande « si cet état ne viendrait pas de ce que quelque étincelle s'est échappée de ce brasier d'amour qui n'est autre que mon Dieu et est tombée sur l'âme pour lui faire sentir les ardeurs de ce feu. Mais comme elle n'était pas encore assez puissante pour la consumer et que ce feu est si suave, elle reste avec sa peine : tel est l'effet que l'étincelle a produit en touchant l'âme » (*Sixième Demeures*, ch. 2, trad. Grégoire de Saint-Joseph, Paris, 1949, p. 940).

Saint Jean de la Croix, se référant à saint Grégoire, chante

l'amour très suave de l'âme parvenue à l'union et « convertie en un cautère de feu très ardent » (*Vive flamme*, str. 2, v. 1, p. 991-993).

3° Un feu qui consume et transforme en soi.

— 1) *Un holocauste*. — Saint Augustin insiste fréquemment sur le vœu de la charité, qui tend à tout consumer, du cœur et de la vie de l'homme : « Est quidam ignis flagrantissimae caritatis : animus inflammetur charitate, arripiat eadem charitas membra in usum suum, non ea permittat militare cupiditati, ut totus exardescat igne amoris divini qui vult offerre Deo holocaustum » (*Enarrationes in ps. 49, 15, PL 36, 576a*). Il offre un holocauste spirituel, celui qui confesse le Seigneur de tout son cœur : « Totum, inquit, cor meum flamma tui amoris accendat : nihil in me relinquatur mihi, nec quo respiciam ad meipsum; sed totus in te aestuem, totus in te ardeam, totus diligam te, tamquam inflammatum abs te » (*Enarrationes in ps. 137, 2, PL 37, 1775b*). Le feu divin ne s'empare pas seulement de l'âme, mais du corps : il y consumera la mortalité, jusqu'à ce que la mort soit engloutie dans la victoire (*Enarrationes in ps. 50, 23, PL 36, 599b; In ps. 64, 4, 776a; In ps. 65, 18, 798bc*).

2) *Le fer plongé dans le feu*. — L'image du fer incandescent, qui semble perdre sa nature pour prendre celle du feu, est appliquée à la charité transformante par saint Maxime le confesseur : le mouvement de l'amour, dit-il, « ne s'arrête pas jusqu'à ce qu'il soit transformé tout entier en l'Aimé, et que celui-ci s'en soit emparé entièrement... comme l'air totalement illuminé par la lumière et le fer devenu totalement igné sous l'action du feu » (*Ambiguum Liber*, PG 91, 1073d-1076a).

La comparaison est reprise par saint Bernard (*De diligendo Deo* 10, 28, PL 182, 991ab : « Sic affici deificari est... quomodo ferrum ignitum et candens, igni simillimum fit, pristina propriae forma exutum »).

Richard de Saint-Victor (*De iv gradibus violentae caritatis* 39-40, PL 196, 1221ab, trad. G. Dumeige, p. 166-168; cf p. 113, 200) s'en sert pour caractériser l'union extatique : « Ainsi l'âme absorbée par l'embrasement qui la pénètre dans le brasier de l'amour divin, entourée de toutes parts par la masse des désirs éternels, commence par s'échauffer, puis rougit, enfin se fond et abandonne totalement son premier état ».

De même, Marie de l'Incarnation, l'ursuline, † 1672 : « O brasier adorable, faites brûler celle qui ne veut vivre que dans vos flammes! Serait-il possible de me voir si proche de vous et d'être appliquée sur un autel de feu [le Cœur de Jésus] sans être toute consumée d'amour? » (*Écrits spirituels et historiques*, éd. A. Jamet, t. 1, Paris-Québec, 1929, p. 226).

Dans l'avant-dernière page qu'elle ait écrite, sainte Thérèse de l'Enfant-Jésus a renouvelé l'image classique, en la rapprochant de *Cant. 1, 4* (« Attirez-moi, nous courrons ») et de *Jean 6, 44* (« Nul ne peut venir à moi si mon Père qui m'a envoyé ne l'attire ») :

Qu'est-ce donc de demander d'être attiré, sinon de s'unir d'une manière intime à l'objet qui captive le cœur? Si le feu et le fer avaient la raison et que ce dernier disait à l'autre : Attire-moi, ne prouverait-il pas qu'il désire s'identifier au feu, de manière qu'il le pénètre et l'imbibe de sa brûlante substance et semble ne faire qu'un avec lui... Je demande à Jésus de m'attirer dans les flammes de son amour, de m'unir si étroitement à Lui qu'il vive et agisse en moi. Je sens que plus le feu de l'amour embrasera mon cœur, plus je dirai : Attirez-moi, plus aussi les âmes qui s'approcheront de moi (pauvre petit débris de fer inutile, si je m'éloignais du brasier divin), plus ces âmes courront avec vitesse à l'odeur des parfums de leur Bien-Aimé, car une âme embrasée d'amour ne

peut rester inactive (*Manuscrits autobiographiques*, Lisieux, 1957, p. 311).

3) *La bûche enflammée*. — Disciple de Denys, Hugues de Saint-Victor attache un intérêt particulier au symbolisme du feu, « l'élément le plus élevé et le plus riche en signification » (*Miscellanea* 1, 173, PL 177, 567-571). Il oppose le feu mauvais de la convoitise, allumé par le diable, qui ruine la nature, au feu de la charité, qui vient du Saint-Esprit, détruit le péché et fait naître les vertus (571a). Dans un commentaire qui semble être une de ses dernières œuvres, Hugues décrit les progrès de l'âme, de la méditation à la contemplation, au moyen d'une allégorie nouvelle, la bûche de bois vert jetée dans le feu :

Le feu, dans le bois vert, prend d'abord difficilement; mais qu'un souffle vienne à l'exciter, qu'il commence à mordre avec plus d'ardeur le combustible qui lui est soumis, alors nous voyons s'élever de grands tourbillons de nuages fumeux parmi lesquels brillent par intermittence les faibles et rares lueurs d'une flamme. Mais le feu croissant peu à peu épuise l'humidité, dissipe les ténèbres, projette une sereine clarté. Alors la flamme victorieuse, parcourant toute la masse du brasier crépitant, triomphe librement, enveloppe tous les matériaux, les serre d'une étreinte légère, les lèche, les brûle, les pénètre et n'a de repos qu'après avoir, par cet intime envahissement, absorbé en quelque sorte en elle-même tout ce qu'elle trouve hors d'elle-même. Mais lorsque les matériaux embrasés ont, pour ainsi dire, perdu leur propre nature pour prendre la ressemblance et la propriété du feu, alors tout bruit s'apaise et tout crépitement s'assoupit; alors tous ces dards de flamme disparaissent; ce feu impétueux et vorace, ayant tout subjugué, tout incorporé à lui-même, se repose dans un silence et une paix profonde, car il ne trouve rien qui diffère de lui, rien qui s'oppose à lui (*In Ecclesiasten homiliae* 19, 1, PL 175, 117bd; trad. Cl. Sclafert, *L'allégorie de la bûche enflammée dans Hugues de Saint-Victor et dans saint Jean de la Croix*, RAM, t. 33, 1957, p. 245).

Il ne reste qu'à transposer cette splendide image : « Le cœur charnel est comme un bois vert encore tout pénétré de l'humidité de la concupiscence. S'il vient à recevoir quelque étincelle de la crainte ou de l'amour divin, la fumée des troubles et des passions s'élève d'abord sous l'effet de la résistance des mauvais désirs ». Au milieu de ces périls, on cherche conseil : c'est la méditation. « Ensuite, l'esprit s'affermir et, quand la flamme d'amour commence à brûler plus vivement et à briller plus clairement, toute la fumée des troubles s'évanouit; l'âme purifiée s'élance vers la contemplation de la vérité ». C'est le commencement de la vie contemplative, la spéculation. « Enfin, lorsque le cœur a été pénétré par la contemplation assidue de la vérité, quand l'homme est entré de tout l'élan de son âme, jusqu'à la moelle, à la source même de la souveraine vérité, alors devenu lui-même de feu et transformé en flamme d'amour, il se repose de tout bruit et de toute perturbation dans une paix absolue ». C'est à cet état de parfaite charité et de souveraine félicité qu'Hugues réserve le nom de contemplation : « Quand le cœur est tout transformé en ce feu de l'amour, on sent vraiment que Dieu est tout en toutes choses; on le reçoit, avec une tendresse si intime qu'en dehors de lui il ne reste plus rien dans le cœur du cœur lui-même » (117d-118b, p. 245-246). Voir DS, t. 2, col. 1963.

L'allégorie du tison se retrouve chez sainte Catherine de Sienne, qui va d'emblée au terme final :

« Ces âmes plongées dans le brasier de ma charité, sans que rien ne demeure d'elles, en dehors de Moi, n'ayant plus aucune volonté propre, mais tout entières embrasées en Moi, qui donc

pourrait les prendre et les retirer de Moi et de ma grâce, après qu'elles sont ainsi devenues une même chose avec Moi et Moi avec elles? » (*Dialogue* 78, trad. J. Hurtaud, t. 1, p. 271-272).

Saint Jean de la Croix reprend l'allégorie d'Hugues dans toute son ampleur. La *Nuit obscure* la développe, comme expliquant le plus clairement la purification passive de l'âme sous l'action du feu divin, et son cheminement vers l'union transformante dans la nuit de la foi (liv. 2, ch. 10-13, p. 576-596). La *Vive flamme* reprend le thème et lui donne un nouvel éclat (prologue, p. 954-955; str. 1, p. 960-985).

Le feu qui d'abord purifie en faisant souffrir est le même que celui qui transforme l'âme, lui donnant suavité, lumière et paix : que les débutants en soient avertis et sachent reconnaître l'action de Dieu dans les épreuves purificatrices (*Nuit obscure*, liv. 2, ch. 10, p. 578; *Vive flamme*, str. 1, v. 4, p. 971; v. 5, p. 978). Cf Cl. Sclafert, *art. cit.*, p. 250. Enfin, le *Cantique spirituel* revient à l'image de la bûche enflammée pour décrire l'amour de Dieu devenu parfait : « la flamme qui consume et ne fait plus de peine » (*Cantique spirituel* 38, 5).

« Ce que Dieu prétend, c'est de nous faire dieux par participation, l'étant, Lui, par nature, comme le feu convertit toutes choses en feu ». A cette maxime de saint Jean de la Croix (trad. Lucien-Marie, p. 1315-1316, maxime 156), sainte Thérèse de l'Enfant-Jésus fait écho dans son *Acte d'offrande à l'Amour miséricordieux du Bon Dieu* : « Qu'aussitôt votre divin regard purifie mon âme, consommant toutes mes imperfections comme le feu qui transforme toute chose en lui-même ».

La carmélite a aussi renouvelé l'allégorie du bois enflammé, selon le génie de sa « petite voie ». Elle fait part à Céline d'une lumière qu'elle eut le 13 juillet 1893 : « Sainte Thérèse dit qu'il faut entretenir l'amour. Le bois ne se trouve pas à notre portée quand nous sommes dans les ténèbres, dans les sécheresses, mais du moins ne sommes-nous pas obligées d'y jeter de petites pailles? Jésus est bien assez puissant pour entretenir seul le feu, cependant Il est content de nous y voir mettre un peu d'aliment, c'est une délicatesse qui lui fait plaisir et alors Il jette dans le feu beaucoup de bois; nous ne le voyons pas, mais nous sentons la force de la chaleur de l'Amour... Quand je n'ai pas d'occasions, je veux au moins Lui dire souvent que je l'aime, ce n'est pas difficile et cela entretient le feu : quand même il me semblerait éteint, ce feu d'amour, je voudrais y jeter quelque chose et Jésus saurait bien alors le rallumer (*Lettres*, Lisieux, 1948, p. 225-226).

Les péchés eux-mêmes, lorsqu'ils sont regrettés, peuvent alimenter le feu : « Lorsqu'on jette ses fautes avec une confiance toute filiale dans le brasier dévorant de l'Amour, comment ne seraient-elles pas consumées sans retour? » (lettre du 21 juin 1897, p. 412).

Plus foncièrement, le seul aliment que la créature, sainte ou pécheresse, puisse offrir à l'Amour infini, c'est son néant. Thérèse en eut l'intuition, lorsqu'elle découvrit que sa vocation, dans le cœur de l'Église, était l'amour :

O Phare lumineux de l'amour, je sais comment arriver jusqu'à toi, j'ai trouvé le secret de m'approprier ta flamme... C'est ma faiblesse même qui me donne l'audace de m'offrir en Victime à ton Amour, ô Jésus!... L'Amour m'a choisie pour holocauste, moi faible et imparfaite créature. Ce choix n'est-il pas digne de l'Amour? Oui, pour que l'Amour soit pleinement satisfait, il faut qu'il s'abaisse, qu'il s'abaisse jusqu'au néant et qu'il transforme en feu ce néant (*Manuscrits autobiographiques*, p. 229-230. Cf M. Moré, *La table des pécheurs*, dans *Dieu vivant* 24, 1953, p. 44-45).

4) *La fusion des cœurs*. — La charité est amour de Dieu et amour du prochain pour Dieu. Le feu allumé par l'Esprit Saint dans les cœurs gagne de proche en proche : *Flammescat igne caritas, Accendat ardor proximos* (Bréviaire romain, hymne de tierce). Saint Léon

condense la doctrine de la charité : « En nous aimant, Dieu nous restaure à son image; et, pour trouver en nous la ressemblance de sa bonté, il nous donne de quoi faire nous-mêmes ce qu'il fait en nous. Je veux dire qu'il allume les lampes de nos âmes et nous enflamme du feu de sa charité, de façon à ce que nous l'aimions non seulement lui-même, mais encore tout ce qu'il aime » (*Sermo* 12, 1, PL 54, 169b). Sainte Thérèse d'Avila avait constaté que l'âme progressant dans les voies spirituelles « est toujours utile aux autres et leur communique le feu divin qui la consume » (*Cinquièmes Demeures*, ch. 3, trad. citée, p. 912). Il n'y a pas de limites à cet embrasement : « Le feu... voudrait, si c'était possible, consumer le monde tout entier » (*Chemin de la perfection*, ch. 21, p. 677).

« David chante en un psaume : *Le feu marchera devant le Seigneur*. Le feu, n'est-ce pas l'amour? Et n'est-ce pas aussi notre mission de préparer les voies du Seigneur par notre union à Celui que l'Apôtre appelle un *feu consumant*? A son contact, notre âme deviendra comme une flamme d'amour se répandant dans tous les membres du Corps du Christ qui est l'Église » (Élisabeth de la Trinité, *Écrits spirituels*, coll. Vigne du Carmel, Paris, 1949, p. 132-133).

Le feu est un agent de fusion et la charité fait l'unité entre les amis de Dieu. Saint Augustin demandait aux néophytes : Comment êtes-vous devenus un seul pain? Le jeûne du carême, les exorcismes et les scrutins vous ont broyés, comme les grains de blé sous la meule. Puis l'eau du baptême a mouillé cette pâte, vous avez été pétris et avez pris forme de pain. Mais il n'y a pas de pain sans feu. Le feu est venu avec l'onction du chrême qui est le sacrement de l'Esprit Saint. L'Esprit, qui s'est montré dans les langues de feu de la Pentecôte, inspire la charité, qui nous fait brûler pour Dieu et mépriser le monde. « Après l'eau, le feu. Et vous êtes devenus le pain, qui est le corps du Christ. Ainsi l'unité est signifiée en quelque façon » (*Sermo* 227, 4, PL 38, 1100b).

Saint Pierre Damien est plus explicite encore : « La sainte Église, bien que diversifiée par la multiplicité des personnes, a été fondue en unité par le feu du Saint-Esprit (*in unum tamen est Sancti Spiritus igne conflata*; c'est pourquoi, même si elle paraît se diviser en parties par la position respective des corps, cependant le mystère de son intime unité ne peut absolument rien perdre de son intégrité, car l'amour de Dieu a été répandu dans nos cœurs par l'Esprit Saint qui nous a été donné » (*Liber qui dicitur Dominus vobiscum* 6, PL 145, 235d).

4° **La prière attise le feu de l'amour.** — Un précieux apophtegme des Pères du désert présente l'aboutissement de la vie de prière du moine comme un embrasement de l'âme et du corps :

« L'Abbé Joseph dit à l'Abbé Lot : Tu ne peux être moine, si tu ne deviens tout entier flamboyant comme un feu... Lot répondit : Père, selon mon pouvoir, je m'acquiesce de mon petit office (*συναξία*), de mon modeste jeûne, de la prière et de la méditation, je garde la quiétude (*ἡσυχία*), et selon mon pouvoir je reste pur en mes pensées. Que me reste-t-il donc encore à faire? — Le vieillard se leva, étendit les mains vers le ciel et ses doigts devinrent comme dix lampes de feu (*ὡς δέκα λαμπάδες πυρός*) et il lui dit : Si tu le veux, deviens tout entier comme du feu (*ἢ ἢ θελες, γενοῦ ὅλος ὡς πῦρ*) » (*Apophthegmata Patrum*, De Abbate Joseph in Panepho 6-7, PG 65, 229c).

Ce texte prélude au thème de la « lumière thaborique » et à la mystique hésychaste du 14^e siècle byzantin (cf J. Meyendorff, *Introduction à l'étude de Grégoire Palamas*, coll. Patristica sorbonensia, Paris, 1959, p. 242-249, 268, 271; *Saint Grégoire Palamas et la mystique orthodoxe*, coll. Maîtres spirituels, Paris, 1959, p. 111-132, 139-142, 167-169, 174-177).

L'embrasement de l'être humain est le résultat de la prière : donnée constante de l'expérience chrétienne. Quelques exemples : « Si l'homme commence à avancer par l'observation des commandements et invoque sans trêve le Seigneur Jésus, alors le feu de la grâce divine s'étend même aux sens extérieurs du cœur, en consommant pleinement l'ivraie de la terre humaine » (Diadoque de Photicé, *Cent chapitres sur la perfection spirituelle* 85, PG 65, 1200c; trad. É. des Places, SC 5 bis, 1955, p. 144-145). L'invocation du Seigneur Jésus est une forme de prière restée chère à l'Orient monastique; mais le désir de Dieu peut s'allumer comme un feu à la simple lecture de l'Écriture ou des vies des Pères, à l'audition de la Parole de Dieu (Théophylacte, *Enarratio in Evangelium Lucae* XII, 49-50, PG 123, 904-905). L'oraison enflamme d'amour pour Jésus-Christ; un Nicolas Cabasilas l'enseigne :

« Si la méditation de la Loi de la Lettre peut embraser l'âme (*Ps.* 39, 4), que penser de la Loi de l'Esprit qui, seule, a infusé aux hommes le véritable amour de Dieu et a allumé la flamme d'un désir que rien d'agréable ni de désagréable, rien de ce qui est présent ou à venir ne peut éteindre. Si l'Esprit Saint s'est révélé sous la forme de langues de feu, c'est, me semble-t-il, parce qu'il apportait sur terre un amour brûlant à l'instar du feu » (*La vie en Jésus-Christ*, PG 150, 657a; trad. S. Broussaleux, 2^e éd., Chevetogne, 1960, p. 163).

Sainte Thérèse de l'Enfant-Jésus fait écho à la tradition, dans la dernière page de son autobiographie : le Tout-Puisant a donné aux saints, pour soulever le monde, un point d'appui, « Lui-même et Lui seul », un levier, « l'oraison qui embrase d'un feu d'amour » (*Manuscrits autobiographiques*, éd. citée, p. 312).

Certaines grâces d'oraison, plus caractérisées, allumeront un feu plus ardent. Saint Syméon le nouveau Théologien † 1022 l'atteste pour l'expérience de la présence de Dieu :

« L'inhabitation de la divinité en trois personnes dans les parfaits, qui se produit d'une manière perceptible à la conscience, n'est pas la satisfaction du désir, mais l'origine et la cause d'un désir plus vif et plus grand; désormais cette présence ne laisse plus un moment de repos à celui qui en jouit; elle le pousse, comme dévoré et consumé par le feu, vers la flamme d'un désir de plus en plus fort de la divinité » (*Chapitres théologiques, gnostiques et pratiques* 1, 7, trad. J. Darrouzès, SC 51, 1957, p. 42).

Après s'être offerte en victime d'holocauste à l'Amour miséricordieux, sainte Thérèse de l'Enfant-Jésus se sentit tout à coup « prise d'un si violent amour pour le bon Dieu », raconte-t-elle, « que je ne puis expliquer cela qu'en disant que c'était comme si on m'avait plongée tout entière dans le feu. Oh! quel feu et quelle douceur en même temps! je brûlais d'amour et je sentais qu'une minute, une seconde de plus, je n'aurais pu supporter cette ardeur sans mourir » (*Manuscrits autobiographiques*, t. 2, Notes et tables, Lisieux, 1956, p. 60).

Selon Jean Cassien, le sommet de la vie d'oraison est une *prière de feu*. Les quatre espèces de prières, distinguées par saint Paul (1 *Tim.* 2, 1), culminent en ces prières toutes de feu, que le langage ne saurait exprimer : « ferventissimas saepissime novimus preces ignitasque prodire... mente purissima retractantes ad illam ignitam et quae ore hominum nec comprehendi nec exprimi potest orationem ferventissimo corde raptantur » (*Conférence* IX, 15, PL 49, 786ab; éd. et trad. E. Pichery, SC 54, t. 2, 1958, p. 52). Voir art. FERVEUR.

Il est une prière très sublime, qui est un regard sur Dieu seul dans l'ardeur de la charité, un entretien filial avec le Père, auquel conduit l'oraison enseignée par le Seigneur (18, 788c, et p. 55). Ceux qui se rendent familière la prière du *Pater* sont élevés par elle « à cette prière de feu que bien peu connaissent par expérience ».

« L'âme, toute baignée de la lumière d'en haut, ne se sert plus du langage humain, toujours infirme. Mais, c'est en elle comme un flot montant de toutes les affections saintes à la fois : source surabondante d'où sa prière... s'élance d'une manière ineffable jusqu'à Dieu » (ix, 25, 801-802, et p. 61-62; cf. ch. 26, 802-803, et p. 62-63). Voir *Conférence* x, 11, 839a, et p. 93 : « Oratio... quae non solum nullius imaginis occupatur intuitu, sed etiam nulla vocis, nulla verborum prosecutione distinguitur, ignita vero mentis intentione per ineffabilem cordis excessum inexplibili spiritus alacritate profertur, quamque mens extra omnes sensus ac visibiles effecta materies gemitibus inenarrabilibus atque suspiriis profundit ad Deum ».

Malgré l'influence de Cassien, il ne semble pas que l'expression *ignita oratio* ait été souvent reprise par les auteurs spirituels. Sainte Catherine de Sienne connaît les *larmes de feu* :

Il y a des pleurs de feu, c'est-à-dire de véritables et saints désirs. On se consume dans sa volonté d'amour : on voudrait fondre en larmes sa propre vie, pour la haine qu'on a de soi-même, pour l'amour du salut des âmes, et on semble ne pas y arriver. Je dis de ceux-là qu'ils ont des larmes de feu et que c'est le Saint-Esprit qui pleure en eux devant moi, pour eux-mêmes et pour le prochain. J'entends par là que c'est ma divine charité qui allume avec sa flamme ces âmes qui m'offrent le désir qu'ils ont de pleurer pour l'amour de moi et qui ne peuvent pas y parvenir (*Dialogue* 91, trad. J. Hurtaud, t. 1, p. 319-320; *Le livre des dialogues*, trad. L.-P. Guigues, Paris, 1953, p. 291. Cf. ch. 92 et 96. Voir aussi sainte Thérèse d'Avila, *Sixièmes Demeures*, ch. 6, trad. citée, p. 978-979).

Plus encore que la prière, la communion eucharistique attise le feu de l'amour : sur ce point, la tradition est très ferme (cf. J.-B. Saint-Jure, *De la connaissance et de l'amour du Fils de Dieu*, liv. 3, ch. 10; 2^e éd., Paris, 1636, p. 261-268). Saint Jean Chrysostome, dans un développement célèbre, dit que ceux qui communient aux saints mystères ont la bouche remplie d'un feu spirituel : τὸ στόμα τὸ πληρούμενον πυρὸς πνευματικῆς (*Homiliae in Matthaeum* 82, 5, PG 58, 743d).

Syméon le nouveau Théologien (*Hymnes*, après la communion, VS, t. 27, 1931) : « J'espère en toi et, tout tremblant, je communie avec du feu. Par moi-même, je ne suis que paille, mais, ô miracle, je me sens soudain embrasé, comme jadis le buisson ardent de Moïse » (p. 304). « Qu'elle est grande Ta bonté, mon Sauveur !. Car tout Ton corps très pur et divin brille du feu de Ta divinité, ineffablement uni à elle. Tu m'as accordé, Seigneur, que ce temple corruptible, — ma chair humaine —, s'unisse à Ta sainte chair, que mon sang se mêle au Tien » (p. 309).

Nicolas Cabasilas (*Explication de la divine liturgie* 38, PG 150, 452d) : l'Église est transformée en les saints mystères, « comme le fer, mis en contact avec le feu, devient feu lui-même » (trad. S. Salaville, SC 4, 1943, p. 241). — *La vie en Jésus-Christ*, PG 150, 664a, et trad. S. Broussaleux, p. 169 : « le banquet de l'autel, foyer de flammes »; col. 684b, et p. 187 : « Les pécheurs qui sont encore réfractaires à la flamme, doivent se garder de ce feu et se défendre de l'accueillir en leur sein avant la réconciliation ».

Sainte Catherine de Sienne (*Dialogue* 110, trad. J. Hurtaud, t. 2, p. 3-6; trad. J.-P. Guigues, p. 352-356), sainte Thérèse d'Avila (*Chemin de la perfection*, ch. 37, trad. citée, p. 766). Cf. art. EUCHARISTIE et *expérience mystique*, DS, t. 4, col. 1586-1621.

4. LES LITURGIES DU FEU

1^o **Le culte ancien.** — Les religions anciennes, et la religion juive en particulier, ont utilisé le feu comme le moyen le plus radical de faire passer symboliquement en la jouissance de la divinité une créature, vivante ou non, un bien possédé jusque-là par l'homme. Ainsi s'exprime, dans l'acte sacré par excellence qu'est le sacrifice, l'état de soumission dans lequel l'homme entend se reconnaître ou se mettre à l'égard du souve-

rain domaine de Dieu. Les réalités terrestres, consumées par le feu en l'honneur de Yahvé, dans l'ancien Testament, sont des résines odoriférantes (*encens*) ou des animaux de gros ou petit bétail.

L'encens est brûlé sur l'autel le plus riche et le plus sacré : *Ex.* 30, 1, 7-8, 34-38; 35, 8, 28; 37, 25, 29; 40, 27; *Lév.* 2, 1-2, 15-16; 5, 11; 10, 1; 16, 12-13 (le Jour des expiations); 24, 7; *Nomb.* 16, 7, 18; 17, 2, 5, 12 (rite d'expiation sur le peuple); 1 *Rois* 3, 3; 9, 25; 11, 8; 13, 2; 2 *Chron.* 26, 16-19; 28, 4, 25; *Eccli.* 50, 9 (le grand-prêtre Simon Ben-Onias, magnifique « comme le feu et l'encens dans l'encensoir »); *Osée* 4, 13, et 1 *Macc.* 1, 55 (cultes idolâtres).

Les animaux sont consumés en totalité dans le rite de l'holocauste : *Gen.* 8, 20; 22, 7, 13; *Ex.* 29; *Lév.* 1, 7-9, 12-17 (rituel détaillé); 6, 2; *Juges* 6, 19-21; 13, 20; 1 *Sam.* 6, 14-15; 7, 9; 1 *Rois* 18, 23-40. L'oblation faite par un prêtre passe tout entière en fumée (*Lév.* 6, 15-16). Les autres victimes (sacrifices pour le péché, en réparation ou de communion) ne sont brûlées que partiellement : *Lév.* 2, 2, 9, 11-12, 16; 3, 3-6, 9-11, 14-16; 4, 10, 19, 26, 31, 35; 5, 12; 6, 8; 8, 16, 28 (sacrifice d'investiture); 9, 10, 13-14, 17. Pour la Pâque, la chair de la victime doit être rôtie au feu (*Ex.* 12, 8-9); ce qui en resterait au point du jour doit être brûlé au feu (12, 10). Un feu devait brûler jour et nuit, sans jamais s'éteindre, sur l'autel des holocaustes : *Lév.* 6, 2, 5-6, 13. Une flamme permanente brûle sur le candélabre, devant le voile du Témoignage : *Ex.* 27, 20-21; *Lév.* 24, 2-4.

Les rites sacrificiels manifestent l'ambivalence du feu, comme signe de sanctification ou d'exécution, et comme agent de mort ou de vie transformée. Dieu accepte les offrandes brûlées sur son autel (*Gen.* 4, 3-5; *Hébr.* 11, 4), en parfum d'apaisement. A la sortie de l'arche, Noé construit un autel et offre des holocaustes : « Yahvé respira l'odeur apaisante et il se dit en lui-même : Je ne maudirai plus jamais la terre à cause de l'homme » (*Gen.* 8, 21).

Cet anthropomorphisme (cf. *Deut.* 33, 10) est passé dans le langage technique du rituel mosaïque et jusque dans la liturgie chrétienne (*odor suavissimus Domino, in odorem suavitatis*) : *Ex.* 29, 18, 25, 41; 30, 7; *Lév.* 1, 9, 13, 17; 2, 2, 9, 12; 3, 5, 16; 4, 31; 6, 14; 8, 21, 28; 17, 6; 23, 13, 18; 26, 31; *Nomb.* 15, 3, 7, 10, 24; 18, 17; 28, 2, 6, 8, 13, 24, 27; 29, 2; *Éz.* 16, 18-19; 20, 28 (profanations idolâtres), 40-41 (agrément divin promis à Israël). Au sens spirituel : *Eph.* 5, 2; *Phil.* 4, 18 (voir F.-X. Durrwell, *La Résurrection de Jésus, mystère de salut*, 2^e éd., Le Puy, 1955, p. 81-82).

Les parties impures des victimes sont également vouées au feu, mais brûlées « hors du camp », c'est-à-dire hors de la présence de Yahvé, en signe de rejet : *Lév.* 8, 17; 16, 27; *Nomb.* 19 (la vache rousse). Ce rite prend toute sa signification dans les sacrifices « pour le péché » : *Lév.* 4, 11-12, 21; 6, 23. De même, on brûle, sans les offrir, les restes impropres au sacrifice : *Lév.* 7, 17, 19; 8, 32; 9, 11; ce qui reste d'un sacrifice de communion : 19, 6.

Dans certaines liturgies solennelles, un feu miraculeux, jailli du roc (*Juges* 6, 21) ou tombant du ciel, consume les victimes préparées sur l'autel. C'est le cas pour l'ordination d'Aaron et de ses fils (*Lév.* 9, 24), pour la consécration d'un autel par David (1 *Chron.* 21, 26), pour la dédicace du temple de Salomon (2 *Chron.* 7, 1-3; cf. 2 *Macc.* 2, 9-12). Le feu du ciel manifeste que Yahvé seul est Dieu, lorsque, sur le Carmel, les clameurs des prêtres de Baal n'obtiennent rien, tandis qu'Élie prie le Dieu d'Israël : « Et le feu de Yahvé tomba et dévora l'holocauste et le bois, et il absorba l'eau qui était dans le canal » (1 *Rois* 18, 20-40. Cf. saint Cyprien, *Testimonia adversus Judaeos* III, 101, PL 4, 776c). Le deuxième livre des Macchabées raconte comment les pères avaient caché pendant la captivité le feu de l'autel dans un puits; au retour, Néhémie le retrouva,

sous forme de naphte qui reprit sa nature ignée, pendant le sacrifice, sous les rayons du soleil (2 Macc. 1, 18-22).

La Bible n'admet pas les sacrifices humains. La Genèse enseigne que Dieu, maître souverain de la vie, pouvait exiger de telles offrandes : Yahvé éprouve Abraham en lui demandant de sacrifier son fils Isaac par le feu (Gen. 22); mais au moment de l'immolation, sur l'intervention divine, un animal est substitué à l'enfant. Dans la législation mosaïque, les premiers-nés, qui appartiennent à Yahvé, doivent être « rachetés » (Ex. 13, 11-16, etc). Les rites cananéens, selon lesquels on « faisait passer » les enfants par le feu, en l'honneur de Molek ou Moloch (« le Roi », titre divin), ou bien en sacrifice votif, « molek » (le sens du mot est incertain), sont sévèrement réprouvés tout au long de l'histoire d'Israël : Lévit. 18, 21; 20, 2-5; Deut. 12, 31; 18, 10; 2 Rois 16, 3; 17, 17, 31; 21, 6; 23, 10; Jér. 7, 18, 31; 19, 5-9; 32, 35; 44, 17-19; Éz. 16, 20-21; 23, 37.

Le supplice du feu prenait une signification sacrée, quand il châtiât, au nom de Dieu, certains sacrilèges particulièrement abominables.

2° Le baptême par le feu. — En prêchant le baptême de pénitence, saint Jean-Baptiste annonçait un autre baptême, celui du Messie : « Pour moi, je vous baptise dans l'eau en vue du repentir; mais celui qui vient derrière moi est plus puissant que moi, et je ne suis pas digne d'enlever ses chaussures; lui vous baptisera dans l'Esprit et le Feu » (Mt. 3, 11; cf Luc 3, 16; Marc 1, 8, porte simplement « avec l'Esprit Saint »). L'unanimité n'est pas encore faite sur la signification exacte de ce baptême dans le feu ou, selon la nuance probable du grec, par le feu. Beaucoup d'exégètes modernes, à la suite de saint Jean Chrysostome et de Jean Maldonat, admettent la synonymie des expressions dans l'Esprit Saint et dans le feu : le feu caractériserait uniquement l'action sanctificatrice du Saint-Esprit, dont il mettrait en relief l'efficacité souveraine.

Origène donnait au baptême de feu une signification eschatologique, y voyant « soit un lieu de passage vers le paradis, avec une purification partielle ou universelle, soit un châtement présentant un caractère de géhenne, soit enfin un ensemble de remords et de souffrances spirituelles » (A. Hamman, *Le baptême par le feu*, dans *Mélanges de science religieuse*, t. 8, 1951, p. 286).

« Dans le baptême d'eau, écrit Origène, nous avons été ensevelis avec le Christ, selon l'Apôtre (Rom. 6, 4); dans le baptême par le feu et l'Esprit, nous serons configurés à son corps glorieux, lui qui est assis sur le trône de sa majesté, et nous siégerons avec lui sur douze trônes » (In Matthaeum 15, 23, PG 13, 1321b. Cf In Jeremiam hom. 2, 3, 280-281; In Lucam hom. 24, 1864-1865; hom. 26, 1868bd. Voir H. Urs von Balthasar, *Parole et mystère chez Origène*, Paris, 1957, p. 102-103).

Saint Hilaire (In Matthaeum 2, 4, PL 9, 926), saint Ambroise (Enarratio in ps. 36, 26, PL 14, 980-981; Expositio in ps. 118, 14-18, PL 15, 1227-1228) et saint Jérôme (In Amos 3, PL 25, 1071) ont repris en substance l'explication eschatologique d'Origène (comparer saint Augustin, interprétant la crematio de Nomb. 19, 5-6, de la gloria resurrectionis : Quaestiones in Heptateuchum 4, 33, PL 34, 734. Cf Th. Michiels, *Verbrennung und Apotheose bei Augustinus Quaest. in Num. 19*, dans *Vom christlichen Mysterium* (Mélanges Odon Casel), Dusseldorf, 1951, p. 94-96).

La comparaison entre baptême d'eau et baptême de feu a eu sa répercussion dans le culte chrétien, soit dans certaines sectes gnostiques, soit dans certains milieux orthodoxes. On a voulu, en particulier, faire intervenir le feu dans le rite baptismal; ou bien on a rapproché du « baptême de feu » le cierge remis allumé

aux néophytes à la sortie du baptistère (cf Hugues Mathoud, *Observationes ad Roberti Pulli Sententiarum libros* 16, PL 186, 1068b). Une autre interprétation, toute spirituelle, voit dans le baptême de feu le baptême « de désir » ou la charité qui doit accompagner le baptême d'eau (cf sainte Catherine de Sienne, *Dialogue* 75, trad. J.-P. Guigues, p. 238).

Il est probable que, dans Matthieu et Luc, le baptême par le feu désigne plutôt l'œuvre messianique de Jésus. Le précurseur, dans son discours, marque une antithèse entre son baptême et celui de Jésus :

« L'opposition n'est pas d'eau à Esprit, de signe à signe, ni même de baptême à baptême, mais de baptiseur à baptiseur, ou plus justement de mission à mission, d'économie à économie. Le rôle du Baptiste, et le rite qui l'exprime, ne sont rien en comparaison de ceux du Messie dont ils tirent toute leur raison d'être. La grande réalité, où tous les rites cultuels, ceux du passé et ceux de l'avenir, puisent leur signification, est la mission messianique du Christ qui s'accomplit dans l'oblation du calvaire. L'œuvre du Seigneur, mort et ressuscité, que Jésus lui-même compare à un feu, est une œuvre de transformation non pas due, comme dans le baptême du Précurseur, aux dispositions subjectives, mais à l'objectivité de la rédemption universelle. La mission accomplie par le Christ évoque l'image du feu qu'utilisait le peuple de Dieu pour son caractère calcinant; elle scrute, elle épure, elle transforme dans le creuset rédempteur » (A. Hamman, *art. cité*, p. 291-292. Cf P. van Imschoot, *Baptême d'eau et baptême d'Esprit Saint*, dans *Ephemerides theologicae lovanienses*, t. 13, 1936, p. 653-666; J. Delorme, *La pratique du baptême dans le judaïsme contemporain des origines chrétiennes*, dans *Lumière et Vie* 26, 1956, p. 49-51).

3° La liturgie chrétienne. — L'usage de brûler de l'encens aromatique au cours des fonctions liturgiques a été repris à l'ancien Testament par l'Église. Pour l'histoire de ce rite, voir J.-A. Jungmann, *Missarum sollemnia*, 3^e éd., t. 2, Vienne, 1958, p. 88-95; trad. française, Paris, 1952, p. 347-353. Certaines descriptions du culte céleste dans l'Apocalypse (8, 3-4; 14, 18) invitaient à voir dans cette combustion, et dans la fumée qui monte vers le ciel, le symbole de la prière, élévation vers Dieu d'une âme que la charité doit embraser.

Au cours de la messe et de quelques autres offices, le célébrant enveloppe de fumées odoriférantes les oblats, la croix, les reliques des saints et l'autel. Le diacre présente ensuite l'encensoir fumant, dans un geste d'hommage, au célébrant, au clergé et au peuple. La proclamation solennelle de l'Évangile est accompagnée de combustion d'encens. L'encensement des personnes semble avoir pour signification première qu'on leur communique une chose sacrée, symbole de la charité. La formule récitée aujourd'hui par le célébrant, quand il remet l'encensoir au diacre (*Accendat in nobis Dominus ignem sui amoris et flammam aeternae caritatis*), devait, selon les ordinaires des 11^e-12^e siècles, être dite par chacun au moment où il était encensé. « L'encens est quelque chose qui a été consacré à Dieu, et à quoi l'on désire s'unir comme par une sorte de communion. Le charbon ardent et le parfum qui monte élèvent notre pensée vers le don le plus haut que nous puissions demander à Dieu en réponse à notre oblation : le feu de l'amour divin » (J.-A. Jungmann, p. 349-350).

Le rite de la consécration des autels, au Pontifical romain, comporte une combustion de cire et d'encens sur le nouvel autel, à chacun des cinq emplacements qui viennent de recevoir les onctions. Pendant que brûlent ces feux, le chœur chante le verset de la Pentecôte : *Alleluia, Veni sancte Spiritus, reple tuorum corda fidelium, et tui amoris in eis ignem accende*. Rappelant le feu du ciel qui descendit quelquefois, d'après les Écritures, sur les sacrifices agréés de Dieu, ce rite

exprime surtout le désir de l'Église que la participation au sacrifice eucharistique entretienne dans les cœurs des fidèles une ardente charité.

Chaque année, au début de la vigile pascale, l'Église bénit solennellement le *feu nouveau*. Cette cérémonie se rattache à l'antique coutume du *lucernaire* : chaque soir, à l'heure où l'on allume les lampes, les juifs, puis les chrétiens, rendaient grâces à Dieu pour le don de la lumière (cf Hippolyte, *La tradition apostolique* 26, trad. B. Botte, SC 11, 1946, p. 60-61). Vers le 4^e siècle, le lucernaire de la nuit pascale prit une importance particulière à Jérusalem et dans les pays de rit gallican. On y bénit un cierge, destiné à éclairer la veillée de prière, et symbolisant le Christ ressuscité, vainqueur des ombres de la mort. Pour donner plus de force au symbolisme, on allumait ce cierge d'un feu tiré à l'instinct de la pierre et gruisant de la complète obscurité.

Sur l'évolution de ce rite, voir B. Capelle, *La procession du « Lumen Christi » au samedi saint*, dans *Revue bénédictine*, t. 44, 1932, p. 105-119; M. Andrieu, *Les « Ordines Romani » du haut moyen âge*, t. 3, Louvain, 1951, p. 313-320.

Dans l'usage actuel, le célébrant récite sur le brasier du feu nouveau la prière suivante : « O Dieu, par votre Fils, pierre d'angle de votre temple, vous avez communiqué aux croyants le feu de votre éclatante lumière. Sanctifiez ce feu que nous avons tiré de la pierre pour notre usage. Accordez-nous d'être tellement enflammés du désir du ciel par ces fêtes pascales, que nous puissions, par la pureté de nos âmes, arriver à cette fête éternelle dont la clarté ne s'éteindra jamais ». Le feu est ensuite aspergé d'eau bénite et encensé (cf J. Gaillard, *Les solennités pascales*, 3^e éd., Paris, 1961, p. 158-164).

Différentes coutumes se rattachent au feu liturgique de Pâques (cf J. et J. Tharaud, *L'an prochain à Jérusalem*, Paris, 1924; J. Gaillard, art. *Feu*, dans *Catholicisme*, t. 4, 1956, col. 1231-1232). Les feux de la *Saint-Jean*, allumés le soir du 23 juin, sont bénits par l'Église, qui a donné un sens chrétien à une coutume antérieure au christianisme et fêtant le solstice d'été : saint Jean-Baptiste n'a-t-il pas été le précurseur de la vraie lumière et lui-même *Lucerna ardens et lucens*? Sur le feu bénit de la procession de la Chandeleur (2 février), voir saint Bernard, *In Purificatione B. Mariae* 2, PL 183, 368-369.

Dans la liturgie byzantine, avant la communion, le prêtre ou le diacre verse dans le calice une goutte d'eau chaude, le *zeon*.

Le prêtre bénit en disant : « Bénie soit la ferveur (ἡ ζέως) de vos saints en tout temps, maintenant et toujours et dans les siècles des siècles, amen »; le diacre, avec une petite cuiller, verse un peu d'eau chaude en forme de croix dans le calice, en disant : « La ferveur de la foi, remplie de l'Esprit Saint, amen ». Nicolas Cabasilas explique ce rite par l'union de l'eau et du feu : « Cette eau chaude, étant en même temps de l'eau et participant à la nature du feu, symbolise l'Esprit Saint, qui est parfois désigné par l'image de l'eau et qui au cénacle tomba sous forme de feu sur les disciples du Christ » (*Explication de la divine liturgie* 37, PG 150, 452b; SC 4, p. 208).

Sur la convergence du symbolisme de l'eau et du feu, voir saint Hilaire, *Commentarius in Matthaeum* 4, 10, PL 9, 934b : le sel, selon lui, réunit en soi l'eau et le feu; saint Jean Chrysostome, *In Joannem hom.* 32, 1, PG 59, 183b; sainte Thérèse, *Chemin de la perfection*, ch. 21, trad. citée, p. 676-677; saint Jean de la Croix, *Vive flamme*, str. 3, v. 2, trad. Lucien-Marie, p. 1024-1025. Sur leur opposition : Bruno de Jésus-Marie, *Puissance de l'archétype*, dans coll. *Études carmélitaines*, *Élie le Prophète*, t. 2, 1956, p. 19-22.

Conclusion. — Le feu réel, utilisé pour certains rites du culte judéo-chrétien, n'a pas été élevé, comme l'eau, à la dignité de matière sacramentelle proprement dite; il intervient seulement dans certains sacramentaux de l'Église (combustion de l'encens, feu bénit). C'est aussi le feu réel, mais tel qu'il se présente dans

la nature (la foudre), qui a servi de donnée aux auteurs inspirés de la Bible, pour réfléchir à la valeur religieuse du feu et y voir un signe de la présence et de l'action de Dieu dans le monde et spécialement dans son peuple élu. La pensée religieuse des prophètes a ensuite extrapolé ce signe de l'action présente de Dieu dans l'avenir eschatologique (jugement par le feu, conflagration universelle, châtement du feu). Enfin, les mêmes prophètes déjà, puis saint Jean-Baptiste, Notre-Seigneur lui-même et les apôtres, enfin les Pères et les théologiens chrétiens, ont tiré de ces données une métaphore suggestive, servant à exprimer des réalités qui dépassent l'expérience humaine : la sainteté transcendante de Dieu, la véhémence tendresse de l'amour en Dieu et sa communication par grâce aux créatures spirituelles dans la charité. Les auteurs spirituels ont exploité abondamment cette image du feu, pour décrire les progrès de l'amour divin dans les âmes. Il y avait à cet emploi métaphorique un substrat humain : le feu, comme les trois autres éléments d'ailleurs, tient une place essentielle parmi ces constantes de l'imagination qu'on appelle les *archétypes*, et il se prête naturellement à symboliser un sentiment passionné, à évoquer une présence immatérielle, à suggérer une action purifiante et transformante.

1. *Encyclopédies.* — *Ignis*, dans *Thesaurus linguae latinae*, t. 7, vol. 1, Leipzig, 1934, col. 288-289. — J. Gaillard, art. *Feu*, dans *Catholicisme*, t. 4, 1956, col. 1227-1232. — *Feuer*, LTK, t. 4, 1960, col. 106-110. — Fr. Lang, *ἦτορ, Πῦρ, Πῦρ, Πῦρ, Πῦρ, Πῦρ, Πῦρ*, dans Kittel, t. 6, 1959, p. 927-953; bibliographie. — L. Moraldi, art. *EXPIATION*, DS, t. 4, col. 2026-2045.

2. *Histoire des religions.* — E. Goblet d'Alviella, *Histoire religieuse du feu*, Verviers, 1887. — J.-G. Frazer, *Myths of the origin of fire*, Londres, 1930; trad. *Mythes sur l'origine du feu*, Paris, 1931. — C.-M. Edsman, *Ignis divinus. Le feu comme moyen de rajeunissement et d'immortalité : contes, légendes, mythes et rites*, Lund, 1949. — M. Éliade, *Traité d'histoire des religions*, Paris, 1953, p. 90-92 Yahvé et le feu.

G. Bachelard, *La psychanalyse du feu*, Paris, 1938. — J. Bayard, *Le feu*, coll. *Symboles*, Paris, 1958. — P. Teilhard de Chardin, *Hymne de l'univers*, Paris, 1961, p. 20 svv.

3. *Écriture sainte.* — P. Saintyves, *Essais de folklore biblique*, ch. 1 *Le feu qui descend du ciel et le renouvellement du feu sacré*, p. 1-58, Paris, 1922. — C.-M. Edsman, *Le baptême de feu*, Uppsala, 1940. — L. Vaganay, « Car chacun doit être salé au feu » (*Marc 9, 49*), dans *Mémorial J. Chaîne*, Lyon, 1950, p. 367-372. — A. Hamman, *Le baptême par le feu. A propos de livres récents*, dans *Mélanges de science religieuse*, t. 8, 1951, p. 285-292. — F. Lang, *Das Feuer im Sprachgebrauch der Bibel*, Diss., Tübingue, 1951. — R. de Langhe, *Judaïsme ou hellénisme en rapport avec le nouveau Testament*, collection *Recherches bibliques*, t. 1 *L'attente du Messie*, Bruges-Paris, 1954, p. 165-167 : *Marc 9, 49*, « Car chacun doit être comme du sel pour le feu ». — C. Spicq, *Agapè dans le nouveau Testament*, coll. *Études bibliques*, t. 1, Paris, 1958, p. 51, n. 10; p. 52, n. 3 et 4; t. 2, 1959, p. 72-76, 127-136, 146, 154-155, 363; t. 3, 1959, p. 104, 110, 122-123. — Georges de la Vierge, *Le signe du feu dans la Bible*, dans *Carmel*, 1960, Tarascon, p. 161-173. — M. Aubineau, *Exégèse patristique de Mt. 24, 12 : Quoniam abundavit iniquitas, refrigescet charitas multorum*, dans *TU 79, Studia patristica*, Berlin, 1961, p. 3-19. — B. Renaud et X. Léon-Dufour, *Feu*, dans *Vocabulaire de théologie biblique*, Paris, 1962, col. 362-368.

4. *Auteurs spirituels.* — N. Fischer, *Der theologische Feuerbe-griff bei Clemens von Alexandrien*, Diss., Rome, 1958. — Hugues de Saint-Victor, *Miscellanea*, lib. 1, tit. 173 *De naturis ignis et speciebus*, PL 177, col. 567-572. — C. Sclafert, *L'allégorie de la bûche enflammée dans Hugues de Saint-Victor et dans saint Jean de la Croix*, RAM, t. 33, 1957, p. 241-263, 361-386. — François de Sainte-Marie, *Initiation à saint Jean de la Croix*, coll. *Vigne du Carmel*, Paris, 1945, p. 182-186. —

Édith Stein, *Werke*, t. 1 *Kreuzeswissenschaft. Studie über Joannes a Cruce*, Louvain, 1950, p. 116-123, 166-196; trad. *Œuvres*, t. 1 *La science de la Croix. Passion d'amour de saint Jean de la Croix*, Louvain-Paris, 1957, p. 146-155, 209-248. — Ph. Chevallier, *Saint Jean de la Croix, docteur des âmes*, Paris, 1959, ch. 1 Dieu donne la flamme et vous la lampe, p. 9-33.

H. Thurston, *The physical phenomena of mysticism*, Londres, 1952, ch. 6 Human Salamanders, p. 171-191; ch. 8 Indendum amoris, p. 209-221; trad. *Les phénomènes physiques du mysticisme*, Paris, 1961, p. 208-231, 252-267.

5. *Liturgie*. — H. Leclercq, art. *Feux de la Saint-Jean*, DACL, t. 5, 1922, col. 1466-1470. — R. Guardini, *Les signes sacrés*, trad. française, Paris, 1930, p. 48-57 : La flamme, la cendre, l'encens, la lumière et son ardeur. — C.-A. Bolton, *St. Patrick and the Easter Fire*, dans *The Irish ecclesiastical Record*, t. 62, 1947, p. 215-220.

Jean GAILLARD.

FEUCHT (JACQUES), évêque auxiliaire de Bamberg, 1540-1580. — Né en 1540 à Pfullendorf (Bade), Jacques Feucht, en 1563, reçoit l'ordination sacerdotale et entre à l'université d'Ingolstadt.

Nommé en 1564 curé d'Aldorf, près de Greding (diocèse d'Eichstätt), il reprend dès 1567 à Ingolstadt le cours de ses études, devient maître ès arts et licencié en théologie. En 1570, il est curé de Notre-Dame d'Ingolstadt et en 1574 recteur de l'université. Le 11 novembre 1574, il est évêque auxiliaire de Bamberg et évêque titulaire d'Athya (en Thrace, Naturensis). Il est sacré à Rome en 1572 par le cardinal-évêque d'Augsbourg Othon Truchsess de Waldbourg. A son retour d'Italie, l'université d'Ingolstadt lui conféra le grade de docteur en théologie. L'empereur Rodolphe II à qui Jacques Feucht dédia son grand sermonnaire le nomma conseiller d'Empire. A Bamberg, Feucht desservit en outre la cure de Saint-Martin-le-vieux. Consumé par un travail sans relâche, il mourut le 26 avril 1580.

Jacques Feucht regarda comme la tâche de sa vie de réfuter la théologie réformée et de soutenir le sens religieux et ecclésial des fidèles. Avec zèle et loyauté, il se consacra au ministère de la prédication et manifesta une activité littéraire infatigable. Il fit paraître de nombreux ouvrages de polémique, de prédication et de piété, dont une partie fut souvent rééditée après sa mort.

De ses écrits de polémique le principal est le *Christlicher, kurzer und wahrhafter Bericht*, où l'auteur expose comment un chrétien doit répondre sur les trente-sept principaux articles de la foi (Ingolstadt, 1572; Cologne, 1583); cet écrit entraîna Feucht dans une vive querelle avec le réformateur de Stuttgart, Luc Osiander † 1604.

Parmi les ouvrages de prédication de Jacques Feucht, on peut retenir surtout : *Fünff kurtze Predigen...* (Cinq courtes allocutions sur vingt raisons pour lesquelles quelques personnes de ce temps ne veulent pas être catholiques ou, comme elles disent, papistes), Bamberg, 1574. — *Neun und dreissig Catholische Predigen* (Trente-neuf sermons catholiques), Cologne, 1578 : sur le purgatoire et les prières pour les défunts, sur les indulgences, sur les raisons pour lesquelles certaines personnes ne veulent pas être catholiques, pour le temps de grande disette, une explication du Notre Père, des considérations sur la messe, la communion, la conversion de quelques personnalités juives.

Des *Postille*, réparties en trois séries.

1) Le *Grosse Catholische Postill*, ou grand sermonnaire expliquant les évangiles des dimanches et des fêtes : *Postilla catholica evangeliorum de tempore totius anni, das ist Catholische Auslegung aller söniglichen Evangelien durch das ganze Jar*, in-folio en deux parties (520 et 512 pages, chaque sujet est illustré), et *Postilla... de sanctis... Auslegung aller Fest und*

fejertäglichen Evangelien..., in-folio en trois parties (424, 390 et 176 pages; la troisième partie comporte *Neun Predigen über die Historien der H. Passion Jesu Christi*); le tout édité à Cologne en 1577-1578 et réédité en 1585. 2) Le *Kleine Catholische Postill*, ou petit sermonnaire, également publié en deux volumes (Cologne, 1576), est destiné aux curés pauvres qui ne peuvent s'acheter beaucoup de livres et aux pères de famille qui lisent au foyer une courte explication des évangiles. 3) Enfin, le *Kleinste oder Kinder Postill*, le plus petit sermonnaire ou sermonnaire des enfants (Cologne, 1579), destiné aux enfants eux-mêmes et aux simples chrétiens.

Citons encore deux ouvrages d'édification : *Christliche Wallfahrt der neun Führungen oder Gäng unseres Herrn Jesu Christi in der Heiligen Passion* (Pèlerinage chrétien aux neuf marches de Notre-Seigneur), Bamberg, 1576; cet ouvrage, qui intéresse l'histoire de la piété populaire (cf art. CHEMIN DE CROIX, DS, t. 2, col. 2584-2585), offre des méditations sur les souffrances et la mort du Christ pour la visite de neuf églises ou autels le vendredi saint. Le *Kleines Christliches und Catholisches Betbüchlein* (Dillingen, 1576), ou petit livre de prières chrétiennes, contient trente prières sur les souffrances, la résurrection et l'ascension du Christ, destinées aux écoliers et aux simples chrétiens.

Par ses ouvrages de prédication et de piété, qui ont exercé une influence durable sur la pensée et la vie religieuse populaire, Jacques Feucht doit être rangé parmi les meilleurs éducateurs religieux allemands de l'époque post-tridentine.

P. Wittmann, *Jakob Feucht, Weihbischof von Bamberg*, dans *Historisch-politische Blätter*, t. 89, 1882, p. 569-583. — J. Metzner, *Ernst von Mengersdorf, Fürstbischof von Bamberg, die Weihbischöfe Jakob Feucht und Johann Ertlin*, Bamberg, 1886. — *Kirchenlexikon*, t. 4, Fribourg-en-Brisgau, 1886, col. 1467-1468. — Hurter, *Nomenclator literarius*, 3^e éd., t. 3, 1907, col. 29-30. — J. G. Hierl, *Jakob Feucht, Pfarrer von Aldorf und Weihbischof von Bamberg*, dans *Pastoral-Blatt des Bistums Eichstätt*, t. 66, 1919, p. 30-32, 35-36, 42-44. — F. Zoepfl, *Kinderpredigt und Kindergottesdienst in ihrer geschichtlichen Entwicklung*, dans *Bonner Zeitschrift für Theologie und Seelsorge*, t. 2, 1925, p. 126-154, surtout p. 140-141. — W. Kosch, *Das katholische Deutschland*, t. 1, Augsburg, 1933, p. 744. — K. Schottenloher, *Bibliographie zur deutschen Geschichte im Zeitalter der Glaubensspaltung 1517-1585*, t. 1, Leipzig, 1933, n. 6132-6136. — O. Bucher, *Bibliographie der deutschen Drucke des 16. Jahrhunderts*, Vienne-Zurich, 1960, *passim*, voir l'index. — LTK, t. 4, 1960, col. 103; et aussi la 1^e éd., t. 3, 1931, col. 1021.

Friedrich ZOEPFL.

FEUILLANTS (congrégation des). — 1. *Aperçu historique*. — 2. *Spiritualité*.

1. APERÇU HISTORIQUE

1^o **Jean de la Barrière** (1544-1600) naquit à Saint-Céré, au diocèse de Cahors. Vers 1565, il reçut en commende l'abbaye de Feuillant (*Fulium*), fondée au diocèse de Rieux (actuellement de Toulouse) en 1145 par l'abbaye de Dalon, affiliée à l'ordre de Cîteaux vers 1167 et soumise définitivement à la Creste (issue de Morimond) en 1175. Au terme de ses études à Paris, où il subit la très heureuse influence d'Arnaud d'Ossat † 1604, avocat au parlement de Paris et futur cardinal, Jean de la Barrière décida de consacrer sa vie à Dieu. Après avoir songé un moment à se faire chartreux, il opta finalement pour la vie cistercienne, à Feuillant. Il s'y rendit en 1573, prit l'habit, fit profession. Malgré son désir de réformer son monastère, il dut patienter jusqu'en 1577 pour pouvoir se mettre à l'œuvre. Les

quelque douze moines relâchés qui peuplaient Feuillant à cette époque, nullement désireux de suivre leur abbé, se retirèrent. Ils furent remplacés par d'abondantes recrues. La réforme pourtant était d'une rigueur inouïe, dépassant la Règle de saint Benoît et les observances cisterciennes traditionnelles : nudité de la tête et des pieds; ni viande, ni poisson, ni œufs, ni huile, ni laitage, ni assaisonnement, fût-ce de sel, ni vin, mais seulement du pain, des légumes, de l'eau, les repas se prenant à même le sol, sans tables ni sièges; travail manuel sérieux, guère d'études; le ministère de la prédication était admis. On comprend que l'abbé de Cîteaux n'ait pas accepté d'emblée des changements aussi insolites; il finit pourtant par accepter les vues de Jean de la Barrière. Celui-ci reçut par ailleurs les félicitations spontanées de Grégoire XIII, heureux de trouver un tel exemple de ferveur en cette époque de désolation pour l'Église et le royaume de France. Mais Edme de la Croix, successeur de Nicolas 1^{er} Boucherat sur le siège de Cîteaux, fut moins favorable.

L'abbé de Feuillant voulut alors demander à Rome une approbation expresse. Ses délégués y arrivèrent après la mort de Grégoire XIII. Le successeur de celui-ci, Sixte V, se montra très bienveillant. Dans son bref *Religiosos viros* (5 mai 1586), il félicitait l'abbé de ce que dans son monastère,

« sublati quibuscumque pravis abusibus, institutionem et disciplinam monasticam in longe meliorem formam restitutam et reintegratam esse, vosque religionis et pietatis amore ita incensos existere, ut non solum ab esu carniū quibuscumque temporibus etiam ab Pascha permissis, et a potu vini abstineatis, sed etiam in laboribus, ieiuniis, orationibus, carnis maceratione aliisque poenitentiae operibus exerceatis, strictiorem et severiorem quam reliqui monachi S. Benedicti cisterciensis ordinis regulam observare studeatis ».

Aussi, le pape, tout en maintenant le monastère sous la juridiction, le droit de visite et la correction des supérieurs de Cîteaux, défendait-il que personne ne s'opposât à la réforme (C. Henriquez, *Regula, constitutiones et privilegia ordinis cisterciensis item congregationum monasticarum et militarium quae cisterciense institutum observant*, Anvers, 1630, p. 415-416; *Bullarium romanum...*, 1572-1588, t. 8, Turin, 1863, p. 700-701; A. Bazy, *Vie du vénérable Jean de la Barrière...*, Toulouse-Paris, 1885, p. 451-454).

L'année suivante, le succès de la réforme croissant, — « cum autem, divino inspirante Numine, iam centum et quadraginta monachi ipsam reformatam regulam professi, multi vero in eodem monasterio novitii existant » —, et sur les instances d'Henri III, roi de France, qui souhaitait voir les feuillants s'établir à Paris, Sixte V renouvelait son approbation et permettait à la « congrégation » (le mot apparaît pour la première fois) de fonder des monastères où bon lui semblerait, même sans approbation des Ordinaires. La congrégation de Feuillant continuait à s'appeler « de l'ordre de Cîteaux », aux privilèges duquel elle participait de plein droit (bref *Super specula*, 13 novembre 1587, dans Henriquez, *ibidem*, p. 416-418; *Bullarium romanum*, t. 8, p. 945-947; Bazy, *ibidem*, p. 454-455).

Le pape, par un *Avviso* du 12 septembre 1587 (Bibl. Vaticane, *Urbinat.*, ms 1055), leur avait donné, à Rome même, le monastère de Sainte-Pudentienne. La fondation de Paris, au faubourg Saint-Honoré, se fit également en 1587, avec une soixantaine de religieux venus de Feuillant en une procession assez spectaculaire de près d'un mois à travers la France. Ainsi donc se traça

très tôt la double direction dans laquelle les feuillants allaient se développer : en France et en Italie. Des projets d'établissement en Espagne et au Portugal n'aboutirent pas (Paris, Bibl. nationale, ms fr. 11565, fol. 2).

Des difficultés internes surgirent. Les chapitres généraux de Turin, en 1589 (Rome, *Casanat.*, ms 2982), et de Rome, en 1592 (Bibl. Vaticane, *Barber.*, ms 3236, fol. 198-199), furent très pénibles pour l'abbé de Feuillant. En 1592 surtout : odieusement et faussement accusé, refusant au demeurant de se justifier, il fut démis de toutes charges et fonctions, placé en résidence forcée à Rome; il ne fut réhabilité qu'en 1599, quelques mois avant sa sainte mort, grâce à l'intervention de saint Robert Bellarmin auprès de Clément VIII. Les dernières années de sa vie avaient mis un sceau de sainteté particulièrement significatif sur une vie de totale générosité et de don à Dieu.

Outre Bazy déjà cité, voir l'ouvrage anonyme de Jean-Baptiste de Sainte-Anne Pradillon, *La conduite de Jean de la Barrière... durant les troubles de la Ligue*, Paris, 1699; — notice *Barrière*, par M.-J. Canivez, DHGE, t. 6, 1932, col. 924-926.

C. J. Morotius (= Morozzo), *Cistercii reflorescentis seu Congregationum cistercio-monasticarum B. Mariae Fulviensis in Gallia et reformatorem S. Bernardi in Italia chronologica historia*, Turin, 1690. Cet ouvrage est de réelle valeur : sur plus d'un point, il est le seul à nous renseigner. Il s'arrête en 1690, alors qu'il reste encore un siècle d'histoire à vivre pour les feuillants; il est vrai que le 17^e siècle semble bien avoir été pour eux le plus beau. Morozzo a divisé son ouvrage en quatre parties : 1. *Cistercii reflorescentis... restauratio, leges, atque praestantia* (p. 1-27); 2. *Abbatibus generalibus* : notices sur tous les supérieurs généraux (p. 28-66); 3. *Athenaeum*, notices bio-bibliographiques des auteurs (p. 67-134); 4. *Fasti pietatis*, notices sur les feuillants et feuillantines aux vertus éminentes (p. 135-280). L'amour de sa congrégation ne semble pas avoir faussé les renseignements objectifs que l'auteur fournit en abondance.

Peu de chercheurs lui ont succédé dans l'étude des feuillants; fort peu de travaux ont paru sur leurs monastères, leurs personnages, leurs conceptions. Beaucoup de choses seraient à découvrir encore dans les dépôts de manuscrits et d'archives, ainsi que dans les bibliothèques anciennes.

2^o **Les feuillants de 1592 à 1630.** — Le chapitre de Rome en 1592 marque un tournant dans la jeune congrégation. Clément VIII avait insisté pour que l'on adoucît les observances, vraiment trop meurtrières. Les avis d'ailleurs étaient divisés au chapitre (voir Bibl. Vaticane, *Barber.*, ms 3236, fol. 198-199). Le pape approuva les décisions prises et, par *Motu proprio* du 4 septembre 1592, érigea les feuillants en congrégation autonome, soustraite à l'autorité de Cîteaux et soumise immédiatement au Saint-Siège (*Pastoralis nostri muneris*, dans Henriquez, *loco cit.*, p. 418-420; *Bullarium romanum*, t. 9, Turin, 1865, p. 615-617). S'amorçait ainsi un travail de codification qui aboutit aux *Constitutiones congregationis B. Mariae Fulviensis ordinis cisterciensis, ad S. Benedicti Regulam accommodatae in capitulo generali ejusdem congregationis Romae celebrato anno 1595* (Rome, 1595) que Clément VIII approuva (bref *Ex debito pastoralis*, 8 novembre 1595, dans Henriquez, p. 420-421, et dans les éditions des *Constitutiones*).

Ces constitutions de 1595 resteront la base des éditions suivantes, quelles que soient les modifications qu'on y introduira. En voici un rapide aperçu. La préface déclare que les constitutions n'obligent pas de soi, sous peine de péché, mortel ou véniel, ni même *ad poenam*. Les constitutions sont présentées sous forme

de commentaire et d'interprétation des 73 chapitres de la Règle de saint Benoît, dont les titres sont tous donnés, suivis par l'incipit des phrases que l'on veut commenter. Relevons quelques points.

Le ch. 2, *De l'abbé*, est un des plus longs, car il y est question de l'abbé général et de tous ses aides : assistants, visiteurs, procureur général, provinciaux, supérieurs locaux. On voit immédiatement que la structure est totalement différente de la structure cistercienne traditionnelle (maisons autonomes, contrôle par visites régulières de l'abbé Père immédiat, et par le chapitre général de tous les abbés). Les feuellants adoptèrent une organisation nettement inspirée des instituts centralisés nés au 16^e siècle.

Au ch. 4, le commentaire de *orationis frequenter incumbere* détermine que l'on fera deux demi-heures d'oraison par jour, une le matin, l'autre le soir. Le ch. 6 insiste sur le silence et permet un colloque par semaine d'une heure environ. On assure au cœur l'office canonical, celui de la Sainte Vierge et, à certains jours, celui des défunts (ch. 16). Le ch. 21 ne prévoit pour les jeunes religieux que des compléments de latin et l'un ou l'autre cours de théologie par semaine. Les ch. 23-30 donnent un code pénal très détaillé pour les fautes plus ou moins graves. La pauvreté sera très stricte (ch. 33). On lira au réfectoire la Bible en latin, puis une vie de saint ou quelque autre lecture spirituelle en langue vulgaire (ch. 38). Le silence sera strict de complies à prime du lendemain; en dehors de ce temps, « liceat de rebus necessariis breviter loqui » (ch. 42). Tous travailleront de leurs mains; le temps de travail sera plus long pour les frères convers, dont c'est l'occupation principale. Aux temps libres, les moines font la lecture spirituelle ou prient dans leur cellule (ch. 48). Belle insistance sur la prière : « ut... studeant furari aliquando se a semetipsis... jaculari animos saepe et vibrare corda in id quod suum est... » (ch. 52).

Un très long chapitre (58) est consacré à la réception des postulants, qui seront examinés par les supérieurs locaux, mais admis au noviciat (un an) par le provincial ou le général. Après la profession solennelle, le jeune profès reste encore trois ans sous la direction du maître des novices, ne jouissant pas, sauf exception, de voix active ni passive, et ne pouvant accéder aux ordres. Après ce temps, il est envoyé dans une des maisons de la congrégation. Ces dispositions valent également pour les convers. Les « donnés » font profession après un an de noviciat. Le ch. 66 insiste sur la clôture; on se fera aider pour les relations avec l'extérieur par les « donnés », et des laïcs s'il le faut (cf ch. 31). Le dernier chapitre (73) est l'occasion d'une belle exhortation à la générosité, au progrès incessant, à l'effort spirituel. — Suit tout ce qui regarde le chapitre général triennal, *De capitulo generali*, organe essentiel, puisqu'il élit le général et nomme tous les supérieurs, provinciaux, locaux, etc, pour trois ans.

La congrégation se développa rapidement, non sans friction avec d'autres ordres ou instituts.

Voir, par exemple, quelques cas de concurrence dans E. Martène, *Histoire de la congrégation de Saint-Maur*, éd. G. Charvin, Paris, t. 1, 1928, p. 29-30, 54, 127-128, 197; t. 2, 1929, p. 144, 225, 236; t. 3, 1929, p. 26, 81; t. 8, 1942, p. 42-43.

Avec Cîteaux, les relations furent plus que tendues : le chapitre général de Cîteaux, soucieux de sauvegarder l'unité de l'ordre, tellement menacée alors, et qui le sera de plus en plus (voir C. Bock, *Les codifications du droit cistercien*, Westmalle, 55, p. 52-58 = *Collectanea ordinis cisterciensis reformatorum*,

1945 à 1955; L. J. Lekai, *The White Monks*, Spring Bank, U.S.A., 1953, p. 81-92; trad. française, *Les moines blancs*, Paris, 1957), les considéra, en 1601, comme pratiquement étrangers à l'ordre (*Statuta capitulorum generalium ordinis cisterciensis*, st. 42, éd. J.-M. Canivez, t. 7, Louvain, 1939, p. 256; voir aussi 1628, st. 44, et 1651, st. 73, *ibidem*, p. 365-366, 413); ce qui n'empêcha pas les feuellants de se proclamer, comme le Saint-Siège le leur permettait, « de l'ordre de Cîteaux ».

Combien de maisons les feuellants comptèrent-ils? Il est difficile de le dire avec précision. L. Janaschek (*Origines cistercienses*, t. 1, Vienne, 1877, p. LXIX-LXXI) cite 31 maisons pour la France et 43 pour l'Italie, ce qui est sans doute exagéré. Pour la France en tout cas, il ne faut guère dépasser 24 ou 25, parmi lesquelles les monastères de Feuillant, Paris Saint-Bernard (et plus tard Saints-Anges-gardiens), Bordeaux, Celle-en-Berry [Selles], Fontaines-lez-Dijon (dans la maison natale de saint Bernard), Poitiers, Orléans, Rouen, Lyon, Amiens, Limoges, Bellefontaine, Aix et Marseille. En Italie : Rome (Sainte-Pudentienne, Saint-Bernard-aux-Thermes, Saint-Vit), Turin, et d'autres dans les environs de Turin, Pignerol, Monreale, Florence, Naples, Gênes, Verceil, Asti, Sermoneta, Brisighella, Fiorenzuola, etc.

Plusieurs chapitres généraux se tinrent à Pignerol, dans le Piémont. Celui de 1622 fut présidé par saint François de Sales, qui fit part à Grégoire xv de son enthousiasme : tout s'y était passé « tanta animorum consensione, tanta pace, tanta morum suavitate, ut nihil suavius, nihil amabilius videri potuerit » (*Œuvres de S. François de Sales*, t. 20, Annecy, 1918, p. 324-327). On sait que l'évêque de Genève était particulièrement favorable aux feuellants, qu'il appela dans son diocèse, à l'abbaye d'Abondance (*Œuvres*, t. 12, 1902, p. 239-243, 371-374; t. 14, 1906, p. 371; t. 15, 1908, p. 40-41, 116; t. 16, 1910, p. 113).

Une telle insistance de la part du saint insinue-t-elle quelque discordance menaçante? Sans doute. On le voit du reste dans d'autres lettres (*Œuvres*, t. 20, p. 312-319). On conserve à Paris (Bibl. nat., ancien fonds fr., ms 3674, fol. 144-148) une *Risposta alli articoli presentati al Generale della Congregazione della Madonna di Fogliens ordine di Cistercio dalla parte di alcuni Padri Piemontesi* qui semble bien remonter à cette époque. On conserve également sept lettres du général des feuellants, dom Goulu, concernant l'élection du général, un différend entre les religieux italiens et français, et la tenue du chapitre général (Paris, Bibl. nat., coll. Morel de Thoisy, 23, fol. 205-215).

On sait aussi que des pressions furent faites par Louis XIII pour maintenir une influence française sur la congrégation où les italiens semblaient augmenter leur autorité (Paris, Bibl. nat., ancien fonds fr., mss 3674, fol. 150, et 3701, fol. 94; coll. Morel de Thoisy, 23, fol. 217-236; Rome, *Archivio dello Stato*, busta 2210bis, lettres de 1629).

3^o Les feuellants de 1630 à la fin du 18^e siècle.

— Le bref d'Urbain VIII, *Ad uberes* (22 mai 1630), scinda les feuellants en deux congrégations totalement séparées : pour la France, la Congregatio Beatae Mariae Fuliensis ordinis cisterciensis, pour l'Italie et le Piémont-Savoie, la Congregatio monachorum reformatorum sancti Bernardi ordinis cisterciensis. On trouve généralement le texte du bref dans les *Constitutions* des feuellants publiées après la séparation, et aussi dans A. Tamburini, *De jure abbatum* (t. 2, Lyon, 1650, p. 497-499).

Pour expliquer cette division, Morozzo parle (*op. cit.*, p. 24) des « itinerum incommoda, familiarum dispendia » qu'entraînaient le succès et la diffusion de l'institut; il ajoute aussi,

discrètement, « discrepantia votorum ». Urbain VIII parle plus nettement : « ...ut iidem monachi litium praesertim et discordiarum semoti anfractibus, in pacis amoenitate reddant Domino abundantius fructus; ... pro maiori animorum concordia inter monachos utriusque nationis tuenda et conservanda, aliisque iustis et rationabilibus causis ».

Les feullants continuèrent-ils à être fidèles à la description qu'en donnait Paul V : « Cum... pergant assidue Deo et Ecclesiae suae sanctae, non solum ipsi Deo per orationem et contemplationem sedulo vacando, verum etiam animarum salutem exemplo et doctrina sollicitè procurando, gratum exhibere famulatum » (Motu proprio *Ministerio sacri*, 14 août 1608, dans Henriquez, *loc. cit.*, p. 437; *Bullarium romanum*, t. 11, 1867, p. 544-546)? Vers la fin du siècle, on soupçonne quelque essoufflement. Certains feullants trouvèrent même la vie trop facile en comparaison de celle de la Trappe naissante (réponse d'Innocent XI, 5 août 1686, au procureur général des feullants de France, dans *Bullarium romanum*, t. 19, 1870, p. 699-701; lettre de l'abbé de la Trappe au général des feullants, Grenoble, Bibl. municipale, ms 1017, fol. 262). De part et d'autre des Alpes, on trouve dans les nouvelles éditions des *Constitutions*, dont la base reste celle de 1595, une tendance certaine à la mitigation progressive.

Éditions des *Constitutions* : Paris, 1631, 1634, 1637; Rome, 1668 et 1700 (dans ces dernières, la classe des convers a disparu; leurs fonctions sont attribuées aux donnés).

Manuscrits : Orléans, Bibl. municipale, ms 1056 (contient les *Constitutions*, inédites, en latin, d'après le chapitre général de Paris de 1770). D'autres mss reproduisent en français, soit les *Constitutions* de 1595 (Paris, Bibl. nat., fonds fr., ms 11763), soit celles de 1637 (*ibidem*, ms 13861; Paris, Bibl. Mazarine, mss 1759 et 1760; Paris, Bibl. de l'université, ms 1280; Bordeaux, Bibl. municipale, mss 790, 793 et 794; Orléans, Bibl. munic., ms 499). En italien, on trouve Rome, Bibl. Sessor., ms 425.

Benoît de Saint-Maur Stello a dressé un catalogue des feullants depuis les origines jusque juillet 1696; il relève 195 professions de 1578 à 1595, 433 de 1595 à 1630, et 330 pour l'Italie seule, de 1630 à 1696 (Rome, Vat. lat. ms 7371). Le nombre des feullants semble ensuite avoir décliné, et peut-être aussi la qualité des recrues. Toujours est-il que les feullants italiens demandèrent que la durée des charges des supérieurs soit portée de trois à six ans, en règle générale; d'où les brefs *Cum sicut accepimus* et *Alias emanarunt*, de Clément XI, 1718 et 1719 (*Bullarium romanum*, t. 21, 1871, p. 789-790 et 816-817). Les feullants de France obtinrent la même permission de Clément XII, bref du 4 janvier 1731 (Paris, Bibl. nationale, Imprimés E 473), où l'on peut lire ce considérant : « ob imminutum ferme ad medietatem monachorum numerum ». Ce bref suscita auprès de certains feullants une vive opposition, si bien que, après diverses tractations et à la demande du chapitre général de 1734, le roi de France, en son conseil du 25 juillet 1734, ordonna d'en revenir à la législation d'avant le bref de Clément XII : la triennalité des supérieurs (qui avait, d'ailleurs subi plus d'une exception, surtout avant 1646) se trouvait rétablie en droit (Paris, Bibl. nat., Imprimés Fm 2091, 5980, 15001; ms Joly de Fleury 165, f. 256-264).

Il y avait en France, au temps de la commission des réguliers (1768), 164 feullants, répartis dans 24 maisons, dont les plus peuplées étaient Saint-Bernard de Paris (23), Bordeaux (18), Feullant (17); les autres maisons ne comptaient pas dix religieux, onze d'entre elles

n'en comptaient pas 5 (L. Lecestre, *Abbayes, prieurés et couvents d'hommes en France*, Paris, 1902, p. 29-30). Ils étaient d'ailleurs restés fervents et gardaient bonne réputation : Loménie de Brienne tentera en vain de leur imposer des mesures; comme ils étaient peu nombreux et de vie réglée, il n'insista pas (P. Chevallier, *Loménie de Brienne et l'ordre monastique (1766-1789)*, t. 1, Paris, 1959, p. 9, 106, 126, 200, 308, 316; t. 2, Paris, 1960, p. 53-55, 173-174, 180-181).

On conserve les procès-verbaux des 18 visites régulières faites à Saint-Bernard de Paris, de 1759 à 1785; quelle que soit la ferveur qu'on peut attribuer à ce monastère, il est étonnant de ne trouver qu'une seule conclusion uniforme à toutes ces visites : le visiteur, « cum omnia in debito ordine repererit nihilque de novo statuendum judicasset..., visitationi finem imposuit » (Paris, Bibl. nat., fonds fr., ms 11565, fol. 175-180).

Les feullants de France disparurent dans la tourmente révolutionnaire; ceux d'Italie furent éliminés par les mesures de Bonaparte en 1802; Pie VII unit toutes les maisons cisterciennes subsistantes en Italie à la congrégation romaine, appelée aujourd'hui congrégation cistercienne d'Italie (G. Löw, *Congregazione cisterciense d'Italia*, dans *Enciclopedia cattolica*, t. 3, 1949, col. 1743-1744).

Outre les publications citées, on peut consulter : P. Hélyot, *Histoire des ordres monastiques...*, t. 5, Paris, 1721, p. 401-411. — P. Hélyot et M.-L. Badiche, *Dictionnaire des ordres religieux...*, t. 2, Paris, 1848, col. 266-274. — Beaunier et J.-M. Besse, *Recueil historique des archevêchés, évêchés, abbayes et prieurés de France. Introduction*, Paris, 1906, p. 171-175. — M. Heimbucher, *Die Orden und Kongregationen der katholischen Kirche*, t. 1, 3^e éd., Paderborn, 1933, p. 373-374. — J.-M. Canivez, art. *Feullants*, dans *Dictionnaire de droit canonique*, t. 5, 1953, col. 835-836. — M.-B. Brard, art. *Feullants*, dans *Catholicisme*, t. 4, 1956, col. 1237-1239.

Nous n'avons pu consulter les documents que nous signalons aimablement le R. P. Lorenzo Ferrando, S. O. Cist., de Poblet : Rome, *Bibl. Naz. Sessor.*, 588, *Reformati S. Bernardi*; — Rome, *Archivio dello Stato* (Antiqua Sapiientia), busta 2210bis : *Acta Congregationis* (Fulienensis), 1592-1628, et *Acta Capitulorum Generalium ab initio Congregationis*, 1582-1628; — Vatican, *Archives*, Armoire III, 28, *Cisterciensi Reformati*.

2. SPIRITUALITÉ

1^o **Textes officiels.** — Nous avons déjà parlé des *Constitutions*, qui règlent la vie monastique et spirituelle des feullants. D'autres textes existent qui complètent sur plus d'un point nos connaissances.

1) *Rituel.* — Ce livre contient généralement, selon la tradition monastique cistercienne, non seulement les rites, mais également d'autres prescriptions, us et coutumes, concernant bon nombre d'observances, d'emplois, etc. A vrai dire, nous ne trouvons pratiquement que les rites et prières usuels dans le *Caerimoniae sive prima pars ritualis Congregationis B. Mariae Fulienensis ordinis cisterciensis*, Paris, 1637, suivi du *Manuale sive pars secunda ritualis Congregationis B. Mariae Fulienensis...*, Paris, 1645. Mais dans certains manuscrits du *Rituel*, nous relevons des indications intéressantes. Si les mss de Bordeaux, Bibl. municipale, 791, et Paris, Bibl. Mazarine, 534, diffèrent de l'édition imprimée, se cantonnant presque exclusivement dans les rites liturgiques, le ms 535 de la Mazarine présente, sous une pagination différente, une série de chapitres sur divers emplois du monastère : supérieur, sous-prieur, maître des novices, portier, vestiaire, infirmier, bibliothécaire, etc. Quelques-uns de ces cha-

pitres sont traduits également en italien. Voir *Regulae officialium congregationis reformatae...*, Rome, 1671.

Le *Rituale monasticum ad usum Congregationis monachorum reformatorum S. Bernardi Ordinis Cisterciensis*, édité à Rome en 1668, a une allure quelque peu différente de l'édition de Paris, 1637. Il comporte, entre autres, un chapitre *De lectione spirituali* (livre 4, ch. 8), qui reste dans des prescriptions assez extérieures, et un long chapitre *De ratione studiorum* (livre 4, ch. 21) avec programme des cours, directives (et privilèges) pour professeurs et étudiants, horaire, etc. Le chapitre général de 1699 reviendra sur cette question des études; ses décisions seront approuvées par Innocent XII (*Exponi nobis*, 17 février 1700, dans *Bullarium romanum*, t. 20, Turin, 1870, p. 923-926) et insérées dans les *Constitutions* de 1700 (p. 46-48).

2) Un *Manuel de formation des novices* se trouve, manuscrit, dans plusieurs bibliothèques.

Institutiones novitiorum congregationis B. Mariae Fulienensis ou titre analogue : Paris, Mazarine, ms 535; Bibl. municipales de Lyon, ms 725; d'Orléans, mss 234 et 1093; — en français : Paris, Bibl. nat., fonds fr., ms 11763, fol. 47-82, et ms 14479; Paris, Bibl. de l'université, ms 1281; Bibl. municipales de Lyon, ms 851; d'Orléans, ms 500; de Marseille, ms 708; — en italien, Rome, Bibl. Sessor., ms 514; — une adaptation pour les feueillantines, en français, Vat. lat. 7516.

C'est un ensemble de 24 chapitres donnant des directives et exhortations sur le postulat, les relations avec les supérieurs, l'observance de la Règle, l'obéissance, la chasteté, la pauvreté, le silence, la confession, la communion et la messe, sur les différentes occupations de la journée (office, oraison, conférences, lectures, travail manuel), sur la profession. Les prescriptions de ce manuel n'offrent rien de très particulier. Notons seulement quelques points. On peut prier soit par oraisons jaculatoires durant les occupations ordinaires, soit en laissant toute autre occupation pour vaquer à la prière uniquement. Les sujets privilégiés de l'oraison seront : les bienfaits de Dieu, la misère de l'homme et du monde, la vie et la mort du Christ, les fins dernières; les jours de fêtes, il convient de méditer le mystère du jour. Le souvenir de Jésus devrait être constant tout au long de la journée, avec le désir ardent de l'imiter. Il faut témoigner une dévotion particulière à Marie et honorer certains saints spécialement, entre autres saint Benoît et saint Bernard. On se confessera deux fois par semaine; que l'on communie une fois par semaine, ou davantage si le confesseur le juge bon; il faut se confesser au préalable, bien se préparer à cette visite du « Roi des rois », et méditer soigneusement sur la grandeur du Seigneur qui vient. L'oraison des jours de communion devra être plus fervente. Les conférences sont des collations, sortes de mises en commun, où les novices, sous la direction du maître du noviciat et chaque fois que celui-ci le juge à propos, rendent compte de ce qu'ils ont retiré de leurs exercices spirituels. La lecture est très importante; elle doit embraser du désir de Dieu et de la perfection. Elle aide grandement l'oraison; Dieu s'y révèle souvent plus qu'ailleurs. Il faut lire les livres anciens et approuvés comme les *Confessions* d'Augustin, les *Méditations* d'Anselme, les ouvrages de Cassien, Climaque, Dorothée, Bernard, Bonaventure, Thomas à Kempis, Louis de Blois, Louis de Grenade, etc. Cette lecture doit être mêlée d'oraison. Qu'on lise souvent les Écritures qui sont les plus propres à enflammer l'esprit envers Jésus-Christ.

3) Dans les *Regulae officialium...* le chapitre *De officio novitiorum* (daté de 1599-1601, d'après le ms 535 de la bibliothèque Mazarine) détaille les devoirs du maître des novices : c'est à lui de former les jeunes religieux à la prière et aux vertus religieuses; il sera leur confesseur, les suivra si possible dans tous leurs exercices et guidera leurs lectures. Pour bien remplir son rôle, il devra avoir lu un certain nombre d'auteurs spirituels, « ut omne genus difficultatum, nodorum, errorum et periculorum vitae spiritualis non tantum usu et experimento, sed etiam optimorum quorumcumque criptorum spiritualium disciplina comprehensum percalleat ».

Suit une liste d'auteurs qui, à peu de noms près, reproduit *ad litteram* celle que recommandait en 1580 le général des jésuites Everard Mercurian à ses maîtres des novices (*Regulae Societatis Jesu*, Rome, 1580, p. 108; cf P. de Leturia, *Lecturas ascéticas y lecturas místicas entre los jesuitas del siglo XVI*, dans *Archivio italiano per la storia della pietà*, t. 2, Rome, 1959, p. 47-48). Seules différences, Richard de Saint-Victor, recommandé aux jésuites, ne l'est pas aux feueillants du moins dans le ms; inversement, Climaque, Tauler, Harphius et Louis de Blois, mort en 1566. Une main étrangère a postérieurement ajouté à la liste Louis de Grenade, Alvarez de Paz, Alphonse Rodriguez, Turrecremata « et alii in Regulam S. Benedicti, S. Teresae opera, Arnaiae collationes ». On peut probablement rapprocher de ce *De officio magistri novitiorum* un manuscrit provenant des feueillants de Paris : *Traité de l'emploi de maîtresse des novices* (Paris, bibl. Mazarine, ms 1244).

2° Influence spirituelle. — 1) Les saints constituent assurément la preuve la plus décisive en faveur d'un ordre religieux. Les feueillants n'ont aucun saint canonisé, mais on a compté parmi eux un certain nombre de religieux aux vertus éminentes. Morozzo dans ses *Fasti pietatis*, la partie la plus étendue de son ouvrage, en énumère 31; S. Lenssen en reprend un bon nombre dans son *Hagiologium cisterciense* (t. 2, Tilbourg, 1949, p. 164-180). La plupart de ces notices, trop hagiographiques au mauvais sens du terme, ont peu de relief. Les moins obscurs de ces « saints » sont le fondateur Jean de la Barrière, Eustache de Saint-Paul Asseline et Sens de Sainte-Catherine Beauvoir (ou Beauver) et Jean de Sainte-Catherine Bona.

2) L'influence des feueillants sur le renouveau catholique du 17^e siècle s'exerça en particulier par la réforme d'ordres religieux. On a déjà parlé de l'action d'Eustache de Saint-Paul (DS, t. 4, col. 1701-1708); Sens de Sainte-Catherine exerça une influence semblable. Le nom de Jean-Jacques de Sainte-Scholastique de Berty (ou Berthier) † 1621, feueillant de Bordeaux, reste associé à la rédaction des constitutions des ursulines (Morozzo, p. 84; M.-M. Gueudré, *Histoire de l'ordre des ursulines en France*, Paris, t. 1, 1957, p. 115-116, 227-228; t. 2, 1960, p. 39), celui de Raymond de Saint-Bernard à la direction de Marie de l'Incarnation. Pierre de Sainte-Catherine Masson † 1672 rédigea le *Cérémonial monastique des religieuses de...! Montmartre-lez-Paris*, Paris, 1669. Cosme de Saint-Michel Roger, évêque de Lombez † 1710, fut commissaire pour la réforme des mercédaires (Paris, Bibl. Sainte-Geneviève, ms 277). Armand de Saint-Benoît dut s'employer à celle du monastère de Bonnes-Aigues (Paris, Bibl. nat., ancien fonds fr., ms 4222, fol. 486-487).

3) Les *feueillantines* sont nées sous l'influence de Jean de la Barrière. Marguerite de Polastron † 1598 fut

la première supérieure du monastère établi à Montequiou, diocèse de Rieux, en 1588, puis transféré à Toulouse en 1599. Sixte V (bref *Super specula*, 1587) avait permis cette extension féminine de la réforme. On ne sait pourquoi les chapitres généraux de 1592, 1595 et 1598 refusèrent toute expansion ultérieure des moniales, malgré les offres qui furent faites. J.-B. de Sainte-Anne Pradillon (*Histoire de la fondation du monastère des religieuses feuillantines de Toulouse*, Bordeaux, 1696, 1699) avoue ne pas comprendre la raison de cette attitude, mais s'en console à la pensée des autres congrégations ferventes, carmélites, calvairiennes, ursulines, qui illustrèrent le renouveau du 17^e siècle. Une seule exception fut admise : la reine Anne d'Autriche voulut à tout prix des feuillantines à Paris et les établit en 1622 au faubourg Saint-Jacques. Les deux seules maisons de feuillantines subsistèrent jusqu'à la Révolution. Pradillon (*op. cit.*) a laissé une trentaine de notices biographiques de religieuses de Toulouse; leur intérêt est restreint; parmi elles, citons Marguerite de Polastron, fondatrice, Antoinette d'Orléans de Sainte-Scholastique † 1618, que le pape obligea à quitter les feuillantines pour réformer Fontevault et qui ensuite fonda les bénédictines du Calvaire (voir, par exemple, la *Vie de la mère Antoinette d'Orléans*, par un feuillant anonyme, éditée par l'abbé Petit, Paris, 1880), et sainte Jeanne de Lestonnac † 1640 qui, après quelques mois, dut se retirer pour raison de santé et sera la fondatrice de la compagnie des filles de Marie.

On peut signaler encore, en témoignage de l'attrait exercé par les feuillantines, qu'Angélique Arnauld (DS, t. 1, col. 879-881) songea un moment à entrer chez elles (L. Cognet, *La réforme de Port-Royal (1591-1618)*, Paris, 1950, p. 81-82); de même, Marie de l'Incarnation † 1672 qui eut pour confesseur à Tours les feuillants François de Saint-Bernard et Raymond de Saint-Bernard (*Écrits spirituels*, éd. A. Jamet, t. 1, Paris, 1929, p. 27-28, 259-265; t. 2, 1930, p. 269; t. 3, 1935, p. 21), et la mère Luce de Luxe † 1656, bénédictine de Saint-Ausone d'Angoulême (J. de Blémur, *Éloges de plusieurs personnes illustres en piété de l'ordre de saint Benoît décédées en ces derniers siècles*, t. 1, Ligugé, 1927, p. 7-8).

Sur les feuillantines, voir A. Bazy, *Vie... de Jean de la Barrière*, Morozzo (p. 178-184, 195-203, 270-271) et l'ouvrage de Pradillon, déjà cités. — P. Hélyot, *Histoire des ordres monastiques*, t. 5, Paris, 1721, p. 412-420. — P. Hélyot et M.-L. Badiche, *Dictionnaire des ordres religieux...*, t. 2, Paris, 1848, col. 274-281. — F.-H. Mabile, *Les Feuillantines de Paris, 1622-1792*, Paris, 1902. — Beaunier et J.-M. Besse, *Recueil historique... Introduction*, Paris, 1906, p. 184. — M. Fosseyeux, *Les pensionnaires des feuillantines*, Paris, 1913. — M. Prinet, *Épigraphie du Vieux Paris*, t. 4, Paris, 1914, p. 231-245. — S. Lenssen, *Hagiologium...*, t. 2, 1949, p. 165-166, 169-171. — M.-B. Brard, art. *Feuillants*, dans *Catholicisme*, t. 4, 1956, col. 1236-1237. — G. Crucifix-Bultingaire, *Feuillants et Feuillantines*, Paris, 1961.

4) La prédication fut, avec la confession et la direction spirituelle, le principal ministère des premiers feuillants : « *Omni procul saeculi commercio, solo ardore instituendarum animarum evocabantur e solitudine, dispersit ad concionandum per oppida urbesque diebus festis* » (Morozzo, p. 9). Les *Constitutions* de 1595 se montraient très réservées pour la prédication et recommandaient que les monastères s'établissent hors des lieux habités (ch. 66) : elles furent peu suivies sur ce point. La prédication resta en honneur, facilitée par le fait que les feuillants s'installaient volontiers dans les villes. Les *Chroniques* du monastère parisien de Saint-Bernard (Paris, Mazarine, ms 3334, rédigé

vers 1680) comportent un catalogue des prédicateurs de la maison; on constate aussi, dans les épitaphes des feuillants enterrés dans l'église et au chapitre, que la qualité de prédicateur est notée avec soin (A.-L. Millin, *Les feuillants de la rue Saint-Honoré*, extrait des *Antiquités nationales...*, Paris, 1791; M. Prinet, *Épigraphie du Vieux Paris*, t. 5, Paris, 1914, p. 305-307).

Peu de sermons nous sont parvenus, mis à part des oraisons funèbres ou des panégyriques imprimés, comme ceux de Pierre de Saint-Bernard de Flottes † 1666, de Cosme de Saint-Michel Roger † 1710 et de Benoît Gayot † 1715. Mentionnons surtout Jérôme de Sainte-Marie Geoffrin † 1721 dont on conserve des notes de sermons (Paris, Mazarine, ms 4321) et dont cinq volumes de sermons furent publiés par J.-O. Joly de Fleury (Paris 1737).

Notons pour la petite histoire que les activités de certains feuillants suscitérent des oppositions, comme celles de Pierre Roger qui prêchait et confessait dans le diocèse de Limoges sans permission épiscopale; l'assemblée générale du clergé de France de 1650 obligea ce religieux et ses supérieurs à une satisfaction convenable (*Recueil des actes, titres et mémoires concernant les affaires du clergé de France...*, t. 5, Paris-Avignon, 1769, col. 286-296). En 1724, l'évêque de Soissons s'opposa aux innovations liturgiques et aux agissements pro-jansénistes de deux feuillants de Blérancourt (*Procès verbal de l'Assemblée générale du clergé de France... 1725*, Paris, 1726, p. 604-606 et LXXXVIII-CXIX).

3^o **Publications.** — Il n'est pas facile de dépister les ouvrages des feuillants; il est arrivé qu'ils aient écrit sous le couvert de l'anonymat ou de leurs seules initiales. Ils donnent le plus souvent leur nom de religion (prénom de baptême suivi d'un nom de saint, jamais d'un nom de mystère), lequel évince le nom de famille. Morozzo indique ce dernier quand il le peut, mais latinisé; on hésite donc parfois sur la vraie graphie. Morozzo a de même mis en latin le titre de toutes les publications, en quelque langue qu'elles aient été écrites.

Qui parcourt une liste des publications des feuillants, celle de Morozzo par exemple, est frappé de la diversité des matières traitées : on y trouve poésie, philosophie, philologie hébraïque, histoire sacrée et profane, droit civil et ecclésiastique, etc, à côté de la théologie cultivée dans toutes ses branches. Les feuillants comptèrent des exégètes comme Jacques de Saint-Michel Legris † 1676, des moralistes comme Barthélemy de Saint-Fauste Pirrus † 1636 (DTC, t. 2, Paris, 1905, col. 436, qui ne mentionne pas le *De vitio proprietatis quo paupertas religiosa violatur...*, Paris, 1616; trad. italienne, Naples, 1631, ni le *Thesaurus religiosorum in quo de tribus votis... disputatur*, Lyon, 1623), des théologiens comme Pierre de Saint-Joseph Comagère † 1662, qui publia de nombreux écrits contre le jansénisme (DTC, t. 12, Paris, 1935, col. 2042-2044), et le cardinal Jean-Marie Gabrielli † 1711 qui, nommé par Innocent XII consultant pour l'examen des *Maximes des saints*, rendit un avis favorable à Fénelon et échangea par la suite une correspondance avec lui (*Œuvres complètes de Fénelon*, surtout t. 7, Paris, 1850; DTC, t. 6, 1920, col. 984-985; DS, t. 5, col. 161). Peu de biographies : notons *La Vie de Charles de Saint-Bernard, religieux feuillant, fondateur du monastère de Fontaine-lez-Dijon*, par un feuillant qui se cache sous le nom de Tournemeul (Paris, 1622), et la *Vie* d'Eustache de Saint-Paul † 1640 (DS, t. 4, col. 1701-1704).

Autre preuve de l'ouverture d'esprit des feuillants, l'étendue

de leurs bibliothèques; nous possédons le copieux catalogue du monastère de Saint-Bernard de Paris dressé en 1746 (Paris, Mazarine, mss 4092-4094); on sait que la bibliothèque de l' Arsenal à Paris a reçu des feuilants de la rue Saint-Honoré 16504 volumes dont 183 mss, de ceux de la rue d'Enfer 905 volumes, de ceux du Plessis-Piquet 1747 volumes, des feuilantines 2537 livres (H. Martin, *Catalogue des manuscrits de la bibliothèque de l' Arsenal*, t. 8, Paris, 1899, p. 433-434, 481-482; A. Franklin, *Les anciennes bibliothèques de Paris*, t. 2, Paris, 1870, p. 281-286; t. 3, 1873, p. 23-35). Mais l'étude de la composition de ces bibliothèques reste à faire, comme d'ailleurs les monographies des monastères feuilants. Voir L. Ferrando, *Los estudios en la congregación Fuliense*, communication à la 4^e semaine des études monastiques de Poblet en 1961.

1) Les feuilants ont fait beaucoup de traductions d'œuvres spirituelles; en 1595, ils auraient donné la première traduction française de Laurent Scupoli, *Le combat spirituel* (Paris), en l'attribuant d'ailleurs à Jérôme di Porcia (B. Steiner, *Historisch-kritische Untersuchung über den Verfasser des « Geistlichen Kampfes »*, dans *Studien und Mittheilungen aus dem benedictiner- und dem cistercienser-Orden*, t. 17, 1896, p. 447-461; J. Dagens, *Bibliothèque chronologique de la littérature de spiritualité et de ses sources (1501-1610)*, Paris-Bruges, 1952, signale une édition de Scupoli en 1595, mais ne fait pas mention des feuilants). — Martijal de Saint-Bernard (feillant?), *La conversation monastique de S. Laurens Iustinian*, Paris, 1605. — Jean de Saint-François Goulu et Claude Saint-Bernard, *Exercices spirituel d'Augustin Manno*, de l'Oratoire de Rome, 2 vol., Paris, 1612-1613.

Parmi les traductions de saint Bernard : *Les lettres de saint Bernard...*, par Gabriel de Saint-Malachie de Saint-Gemme, 2 vol., Paris, 1649, 1654. — *Les livres des Considérations...*, par François de Saint-Claude, Paris, 1672. — Surtout les excellentes traductions, publiées à Paris, d'Antoine de Saint-Gabriel Desprez † 1701 : *De la considération*, 1672; *Les lettres*, 4 vol., 1672-1674; *Traité spirituels*, 1674; *Traité doctrinaux*, 1675; *Traité de l'amour de Dieu*, 1677; *Sermons du tems*, 1677; *Sermons... sur les Festes des saints*, 1678; *Sermons sur diverses sortes de sujets*, 1681; *Sermons sur le XCP seaume*, 1681; *Sermons sur le Cantique des Cantiques*, 1682-1683.

2) *Travaux spirituels originaux*. — Les auteurs qui ont eu ou auront une notice particulière sont ici simplement mentionnés.

Monachi cujusdam Fuliensis poetica exultatio de rei monasticae studio in plerisque christianorum provinciis hodie reviviscente, Paris, 1588 (Mazarine, Imprimés 21198). — *Responce faicte par un religieux des Feullars à la lettre que son père luy avoit escrit pour le retirer de religion*, s l, 1588 (Paris, Bibl. nat., Imprimés D. 50306). — Louis de Saint-Malachie Eustache † 1603, *Liber de origine et progressu congregationis sanctae Mariae Fuliensis et vita Joannis Barerii* (Vat. Barber. ms 2312, fol. 74-85); *Piorum carminum libri quinque; item de poesi ad res honestas et potissimum sacras conferenda lucubratiuncula*, Rome, 1599; Paris, 1600. — Jean-Jacques de Sainte-Scholastique Berty (ou Berthier) † 1621, *Commentaire sur la Règle de saint Benoît*, Bibl. municipale de Toulouse, ms 419; *Le Pèlerin agonisant*, Paris, 1621. — François de Saint-Bernard, qui fit profession en 1619 (différent du François de Saint-Bernard, confesseur de Marie de l'Incarnation), *Miroir de la contrition pour émouvoir une âme à la fuite du péché*, Bordeaux, 1619; *Le Directoire intérieur de l'âme religieuse*, Paris, 1620; *L'échelle de cloître de S. Bernard*, Paris, 1620

(trad. de la *Scala claustralium*, pseudo-Bernard). — Jean de Saint-François Goulu † 1629. — Sens de Sainte-Catherine Beauvoir † 1629. — Nicolas de Saint-Martin Sarvé ou de Sarve † 1638, *Morales chrétiennes traitant de la réformation des mœurs...*, pour arriver à la perfection, à laquelle chacun est obligé selon sa vocation et condition, Paris, 1619, 1620. — Jean de Sainte-Marie, *Les vrais exercices de la vie spirituelle et religieuse*, Rouen, 1638; *Les vrais exercices et solides pratiques de la vie religieuse*, Rouen, 1639. — Eustache de Saint-Paul Asseline † 1640, DS, t. 4, col. 1701-1705. — Charles de Saint-Paul Vialart † 1644, DS, t. 2, col. 701. — Antoine de Saint-Pierre le Jeune † 1656, DS, t. 1, col. 718-719; ajouter à ses œuvres, *Renouvellement de la journée religieuse et chrestienne sur les deux grandes journées de la naissance et de la mort de Jésus, ou exercices ... de l'advent et de caresme*, Paris, 1656. — Philippe de Saint-Jean-Baptiste Malabaila † 1656, confesseur de saint François de Sales, imprima deux oraisons funèbres de ce saint, Paris, 1623, et Turin; *Vita del gran Padre... San Bernardo...*, Turin, 1618, 1619; probablement identique à *Vita del devoto... San Bernardo*, Naples, 1634. — Charles de Saint-Bernard Mallet † 1658, *Meditationes seu exercitia spiritualia ad animae reformationem et perfectionem*, Turin, 1655.

Jean-François de Saint-Bernard Mainardo † 1665, *L'innocenza trionfante nella vita del... S. Bernardo*, Bologne, 1654 (biographie importante du saint à partir des sources); *Spiritus S. Bernardi*, 2 vol. mss. — Claude-Thomas de Saint-Bernard la Blonde † 1666, *Annus sacer, epigrammatis illustratus*, Paris, 1654; *La théologie des Pères où leurs plus riches pensées et les plus belles notions des perfections divines sont très clairement expliquées*, Paris, 1660. — Pierre de Saint-Bernard de Flottes † 1666, oraison funèbre de saint François de Sales, Lyon, 1623; *Conséquence religieuse ou méditations pour les examens spirituels et la rénovation des vœux*, Paris, 1623; *La Dédicace religieuse, ou réflexion en forme d'exercices spirituels pour se bien préparer au renouvellement annuel des vœux de religion*, Paris, 1649. — Pierre de Saint-Romuald Guillebaud † 1667, *Journal spirituel contenant les principales choses que les personnes dévotes peuvent pratiquer dans la journée*, Paris, 1667 (voir J.-P. Nicéron, *Mémoires pour servir à l'histoire des hommes illustres...*, t. 19, Paris, 1732, p. 137-142). — Jean Bona, cardinal, † 1674, DS, t. 1, col. 1762-1766. — Jean de Sainte-Geneviève Bérard † 1678, *La Science des saints ou la parfaite occupation de l'âme religieuse*, suivie d'un *Traité des sacrements de la pénitence et de la sainte communion*, Paris, 1668; *Docte et dévot traité de la sublime nature et de la sainte occupation des SS. Anges dans le ciel, et dans la hiérarchie de l'Église, et encore particulièrement des bons offices de l'Ange gardien*, Paris, 1675. — Laurent de Saint-Pierre Bertrand † 1681, *Cynosura mysticae navigationis sancti Francisci Salesii*, Lyon, 1667; *Divi Bernardi abbatis... theologia speculativa*, 4 vol., Asti, 1675-1678. — Jérôme de Sainte-Marie Geoffrin † 1721, outre 5 vol. de *Nouveaux sermons*, Paris, 1737, *L'image d'une vraie religieuse*, Paris, Mazarine, ms 1243. — Charles-Joseph de Sainte-Anne Morozzo (Morotius) † 1729, évêque de Bobbio en 1693, puis de Saluzzo en 1698, historien des feuilants et des chartreux; le *Cursus vitae spiritualis*, Rome, 1674, édité sous son nom, est à restituer au cardinal Jean Bona (cf DS, t. 1, col. 1765). — Jean de Saint-Placide, fin 18^e siècle, *Maximes chrétiennes... dont chacune peut servir de sujet d'une sérieuse et pro-*

fonde méditation, faites en 1765, Paris, Mazarine, ms 1280.

Outre Morozzo déjà cité, voir : C. de Visch, *Bibliotheca scriptorum sacri ordinis cisterciensis*, 2^e éd., Cologne, 1656. — J. François, *Bibliothèque générale des écrivains de l'ordre de saint Benoît*, 4 vol., Bouillon, 1777-1778; réimpression, Louvain, 1961. — J. Besse, art. *Feuillants*, DTC, t. 5, Paris, 1915, col. 2265-2268; compléments à la *Table*, t. 1, Paris, 1951, col. 1518.

MAUR STANDAERT.

FEUILLET (MARIE-MADELEINE), laïque, 17^e-18^e siècle. — Nièce du chanoine de Saint-Cloud, Nicolas Feuillet † 1693, fameux prédicateur, qui s'occupa de sa formation intellectuelle et spirituelle, Marie-Madeleine Feuillet a vécu dans les milieux proches de la cour de Louis XIV. On ignore si elle fut mariée; elle mourut probablement dans le premier quart du 18^e siècle.

Ses ouvrages ne manquent pas d'intérêt et dénotent une expérience certaine de la vie spirituelle : 1) *Sentiments chrétiens sur les principaux mystères de Notre-Seigneur et sur la vie, la mort, et la gloire de la Sainte Vierge* (Paris, 1686), qui comprend trois parties : le temps de l'Avant, le carême, le temps pascal avec l'Ascension, la Pentecôte et la « Fête de la Sainte Vierge »; les 150 chapitres du livre, très courts, sont des élévations sur un ou deux versets tirés de l'évangile du jour et se terminent par une prière au Christ ou à la Vierge. Dans les 20 chapitres sur la Vierge, l'auteur choisit comme textes de base les six premiers chapitres du *Cantique* et le ch. 24 de l'*Écclésiastique*. L'ouvrage s'achève par une prière à la « Vraie Mère de la belle dilection parce que d'elle est né Jésus Christ ».

2) *Concordance des Prophéties avec l'Évangile sur la Passion, la Résurrection et l'Ascension de Notre Seigneur Jésus Christ* (Paris, 1689) : l'auteur ne veut faire ni apologétique ni exégèse; elle se contente de relever les annonces, symboles et analogies des événements de la passion dans l'ancien Testament.

3) *Les quatre fins de l'homme* (Paris, 1696).

4) *L'âme chrétienne soumise à l'esprit de Dieu* (Paris, 1701) est un traité de la perfection destiné à tout chrétien, quel que soit son état. Le Christ y occupe la place centrale; Voie, Vérité, Vie, il apprend au chrétien à offrir en holocauste son amour-propre et à trouver son bonheur dans l'obéissance à la volonté de Dieu. L'aide d'un directeur est bonne pour éviter les illusions dans le domaine des pénitences, de l'oraison, etc. L'humilité, la fidélité généreuse dans la vie commune, et la sagesse, fille de l'humilité et don du Saint-Esprit, sont les aides principaux sur le chemin de la perfection. Un chapitre démontre que « les obligations de notre état n'empeschent pas la contemplation » (ch. 24), et deux autres (21-22) expliquent comment il faut écouter Dieu et comment il se fait entendre.

Marie-Madeleine Feuillet a aussi traduit deux ouvrages du jésuite J. Drexelius † 1638 : *La Voie qui conduit au ciel ou l'Avant-coureur de l'Éternité* (Paris, 1684, 1687; trad. de l'*Aeternitatis prodromus mortis nuntius*, Munich, 1628) et *L'ange gardien* (Paris, 1691, 1702; trad. de l'*Horologium auxiliaris tutelaris angeli*, Munich, 1622). Voir DS, t. 3, col. 1714-1715.

Michaud, *Biographie universelle*, nouvelle éd., t. 14, Paris, s d, p. 70.

ALBERT DUMORTIER.

FEYDEAU (MATTHIEU), prêtre janséniste, 1616-1694. — 1. *Vie*. — 2. *Œuvres*.

1. *Vie*. — Nul doute que Matthieu Feydeau n'ait voulu aider le triomphe des idées qu'il soutenait en écrivant de très copieux mémoires. Cette œuvre autobiographique constitue, avec tout ce que la littérature de Port-Royal a consacré aux heurs et malheurs de Feydeau, un dossier biographique imposant. Malheureusement, cette abondance documentaire autant que le caractère nettement « orienté » des témoignages rendent difficile, sinon illusoire, la tâche du biographe qui voudrait minutieusement doser la force et l'extension des influences. L'ambition doit actuellement se borner à dégager des grandes lignes.

Né à Paris, le 29 juillet 1616, Matthieu Feydeau est, le jour même, tenu sur les fonts baptismaux de Saint-André-des-arts par Matthieu Molé et une tante, de l'Étoile, veuve de le Picart, conseiller au parlement.

Il est élève, pour les basses classes, du frère André au collège des jésuites et il poursuit ses humanités au collège de Beauvais. Le 13 mai 1627, il perd sa mère, et son père le 12 octobre 1632. A cette date, la famille compte deux garçons et deux filles. Sur les conseils de Mison, Matthieu entre dans l'état ecclésiastique et suit les cours de Jacques Lescot † 1656, théologien du cardinal de Retz. Moralement, il se met sous la direction de Jean Coqueret, principal du collège des Grassins. Le 11 avril 1644, il est ordonné prêtre au titre de la société de Sorbonne par Jean-François-Paul de Gondi, coadjuteur de Paris et futur cardinal de Retz. Il célèbre sa première messe le 31 mai à Saint-Maurice, diocèse de Sens, où Henri du Hamel † 1682, le futur curé de Saint-Merry, est alors en exercice. Après une contestation avec Pierre Floriot, il conquiert la confiance de l'archevêque de Sens, Octave de Bellegarde, qui lui confie les « entretiens aux ordinands ». De retour à Paris (février 1645), il entre en relation (janvier 1646) avec Adrien Bourdoise † 1665, et celui-ci vient résider quatre mois en sa compagnie (cf DS, t. 1, col. 1905-1907).

Doctrinalement, le jeune prêtre se montre favorable à l'augustinisme de Jansénius. Dès 1644, il a lu l'*Augustinus* et ses liens avec Port-Royal s'affermirent. Antoine Singlin vient lui offrir la cure de Saint-Maclou de Rouen. Il la récuise, demeure à Paris, où il se dévoue auprès des trente-trois écoliers pauvres que du Hamel fait étudier en théologie. La retraite qu'il leur donne est à l'origine de son livre de *Méditations du chrétien*.

Le ministère à Saint-Merry s'intensifie considérablement. En 1652, commencent les catéchismes où les adultes sont conviés. Des conférences ecclésiastiques sont assurées tous les quinze jours, du 14 juillet 1650 au 6 août 1654. Les directives morales et dogmatiques de Feydeau en imposent à François le Fèvre de Caumartin, évêque d'Amiens, qui décide, après une entrevue avec Feydeau, de ne pas disposer de ses revenus ecclésiastiques en faveur de ses parents. Comme Matthieu ne trouve dans les écrits d'Antoine Arnauld que des « règles de renouvellement » et non des principes et des conseils de direction, il recourt en se justifiant à l'*Introduction* et aux œuvres de saint François de Sales. Son crédit et sa notoriété s'accroissent au point que l'évêque d'Amiens l'engage à écrire le *Catéchisme de la grâce*, qui est composé en huit jours. Condamné par Rome, l'ouvrage est défendu par Antoine Arnauld. Feydeau affirme d'ailleurs de plus en plus ses positions. En Sorbonne, il montre une hostilité décidée aux cinq propositions extraites de l'*Augustinus* (1653).

Ses querelles théologiques ne l'immobilisent pas à Paris. Il pèlerine au mont Saint-Michel et il visite Rouen, Caen, Angers, Orléans. Dénoncé en 1655 à l'officialité parisienne, il y est défendu par André Dusaussay † 1675 (DS, t. 3, col. 1847-1848). Sa situation commence à s'envenimer à partir de sep-

tembre 1655. Le curé de Saint-Merry, Henri du Hamel, ayant engagé ses paroissiens à remercier Dieu pour l'évasion du cardinal de Retz, emprisonné sur l'ordre de Mazarin, une lettre de cachet vient sanctionner l'incartade (8 septembre 1655). L'année suivante, l'official de l'archevêché porte sentence reconnaissant tout pouvoir à Edme Amyot † 1663, successeur de du Hamel. Feydeau se retire alors de Saint-Merry.

Ses déplacements et ses relations tant à Melun qu'à Saint-Maurice le rendent suspect. Aussi, une lettre de cachet lui enjoint de se retirer à Cahors (26 juin 1657). Comme il louvoie entre Noisy-le-Roy et Paris, une seconde lettre de cachet lui arrive. Sa vie devient alors indécise et l'humeur voyageuse le fait circuler dans l'est de la France. En décembre 1661, il est à Haute-Fontaine. Il visite Clairvaux; en juillet 1662, il est à Saint-Nicolas de Verdun et, la même année, va jusqu'à Paris (1^{er} août). Il séjourna six mois à Massichez et passa au Plessis, à Soissons, à Sainte-Reine.

L'évêque d'Aleth, Nicolas Pavillon, lui propose d'être théologal de Saint-Pol de Fenouilhèdes. Il prend possession le 24 décembre 1665. Trois ans plus tard, il accepte de Félix de Vialart, évêque de Châlons, la cure de Vitry-le-François. Il gouverne cette paroisse durant sept ans avec l'aide de Flambart et de Simon Treuvé (1669-1676). Devant l'opposition de certains religieux et d'une fraction importante de la population, Feydeau se démet de sa cure (juin 1676) et gagne Beauvais, où il devient théologal. Une lettre de cachet l'exile un mois après son installation (21 janvier-21 février 1677). Il se rend alors à Bourges où il demeure cinq ans; une quatrième lettre de cachet lui assigne résidence à Annonay (1682). Après y avoir exercé son ministère sacerdotal durant douze ans, il y meurt le 24 juillet 1694; il est enterré dans l'église des célestins de Colombier, près d'Annonay.

2. **Œuvres.** — 1^o *Mémoires ou écrits concernant sa vie.* — La vie de Feydeau et les événements qu'il a traversés nous sont connus par les mémoires rédigés par lui-même, par les mémoires de Flambart, les mémoires utilisant les écrits de Feydeau, Flambart et d'autres dépositions.

1) Ses *Mémoires* couvrent les années 1644-1694 et rapportent a) la première partie de sa vie (1644-1677); ils furent commencés à Bourges le 10 octobre 1677 et terminés le 18 octobre 1678 (Paris, Bibliothèque nationale, fonds fr. ms 18622); b) sa vie de 1687 à 1694 (*ibidem*, ms 10499-10500, autographe).

2) Les *Mémoires pour la vie de Mr Feydeau, écrits par Mr Flambart, son synccelle* (1675-1676) (*ibidem*, ms 10500, à partir de la page 98), furent saisis chez Berthier, prêtre de Paris, mis à la Bastille en 1726. Se trouvent jointes « Plusieures notes ou réflexions abrégées sur différents sujets de religion par ordre alphabétique, le tout de la main de Mr Flambart ami et compagnon de M. Feydeau jusqu'en 1694 ». Ces pièces ont été publiées par E. Jovy, *Spicilege de Vitry*, t. 1, Vitry-le-François 1899, p. 771 svv.

3) Les *Mémoires utilisant les écrits de Feydeau, Flambart et d'autres sources de renseignements* : *Mémoires* pour la vie de Mr Feydeau (1617-1694), Bibliothèque de l' Arsenal, ms 14996, f. 188-365 (copie).

En 1905, Ernest Jovy publiait à Vitry-le-François : une copie des *Mémoires* de Feydeau (p. 6-238), qui se trouvent en partie à la bibliothèque Mazarine, en partie à la bibliothèque nationale; une relation « plus exacte et plus circonstanciée » faite très probablement par un témoin oculaire et écrite sans doute après 1703 (p. 240-364).

Plus proches des faits que les *Mémoires* de Nicolas Fontaine ou de Pierre Thomas du Fossé (DS, t. 3, col. 1750-1755), les témoignages de Feydeau sont littérairement inférieurs. Ils sont très précieux pour

la reconstruction de la vie paroissiale à Paris et en province.

Ces pages, écrites en exil, recèlent les échos des controverses, révèlent les incompréhensions et les inévitables blessures. Comme tous les mémoires de ce genre, ils appellent des compléments qui rendent possibles d'autres intentions et permettent de retrouver la complexité des personnes et des situations. Pasquier Quesnel, engagé pourtant dans la même cause que Feydeau, n'hésite pas à dénoncer quelques-uns de ces défauts : « Le bon M. Feydeau était fort bon homme, mais il me semble qu'il ne se ménageait pas assez dans les temps fâcheux et ne ménageait pas assez non plus le prélat qui l'employait. M. de Châlons, qui avait à dos le confesseur et l'archevêque défunt qui le décriaient dans l'esprit du roi, aurait tenté en vain de ramener contre le fil de l'eau, et il croyait devoir ménager le reste de la confiance du prince pour le bien de l'Église. L'abbé de Haute-Fontaine était aussi d'un zèle trop ardent et pas assez mesuré » (lettre à Louis du Vaucel, 21 février 1699, *Correspondance* de P. Quesnel, éd. A. le Roy, t. 1, Paris, 1900, p. 40).

2^o *Œuvres de spiritualité ou de polémique.* — 1) *Méditations sur les principales obligations du chrétien, tirées de l'Écriture sainte, des conciles et des Pères*, Paris, 1649, in-12, 199 p. Le livre, approuvé par F. Héron, Jean-Jacques Dorat et Henri du Hamel, était achevé d'imprimer le 30 décembre 1648. Il paraissait réuni aux *Maximes saintes et chrétiennes tirées du premier volume des lettres de Jean Duvergier de Hauranne, abbé de Saint-Cyran* (148 p.). Il fut souvent réédité (Paris, 1651, 1655, 1670; Rouen, 1659, 1721; Châlons-sur-Marne, 1671; Lyon, 1691, 1696; etc). Dominique de Colonia dans sa *Bibliothèque janséniste* (4^e éd., t. 2, Bruxelles, 1740, p. 15-16) le critiqua vivement.

2) *Catéchisme de la grâce*, s l n d (Paris, 1650, 45 pages), réimprimé peu après sous le titre *Éclaircissements de quelques difficultés touchant la grâce avec une réponse à quelques doutes populaires sur la doctrine de ladite grâce et de la prédestination*, Liège, 1679. Condamné l'année de sa parution par un décret de l'Inquisition romaine, l'ouvrage fut protégé par Nicolas Fouquet, qui empêcha la publication du décret. Antoine Arnauld le défendit également dans ses *Réflexions sur un décret de l'Inquisition de Rome* (Paris, 1651; *Œuvres*, t. 17, Lausanne, 1778, p. 689-835, et rééd. du *Catéchisme* de Feydeau, p. 837-848), où il s'efforçait de montrer la différence entre cet écrit et celui du jésuite Martin l'Hermitte † 1652, publié sous un titre semblable à Douai en 1650.

3) *Lettre de M. Feydeau à l'un de ses amis touchant le bruit qu'on a répandu partout qu'il a quitté la foi et l'unité de l'Église*, 4 pages, 4 septembre 1660 (Bibl. nat., 4^o Ld⁴ 288 et 288a).

4) *Méditations sur l'histoire et la concorde des Évangiles*, ou méditations sur la vie du Christ, Bruxelles, 1673, in-12, 2 vol.; autre édition, 1673, Bibl. nat., D. 35052 (Lyon, 1677-1681; 3 vol., édition refondue, 1688, 1696; Paris, 1733, 3 vol.). Guillaume le Roy, abbé de Haute-Fontaine, dès 1674, « revut, corrigea et augmenta » les *Méditations*, mais on ne sait si cette nouvelle version fut imprimée (*Mémoires*, éd. E. Jovy, p. 192).

5) *Le devoir des pasteurs en ce qui regarde l'instruction* (Bibl. nat., ms 10499), signalé par Moréri (1759) comme inédit, a été publié par E. Jovy avec les *Mémoires* de Feydeau (p. 398-404). L'auteur donne d'utiles conseils aux prédicateurs.

La morale doit être insinuée avec les figures de la Bible

telles que les a préparées « le prieur de Royaumont » (pseudonyme de le Maistre de Sacy). Le prédicateur doit être homme de bien et prier avant de composer ses sermons. Pour s'aider et être sûr de la doctrine, il convient de lire le *Grand catéchisme* de Pierre Canisius, saint Augustin (notamment *Doctrina christiana, Enchiridion, Confessions, Cité de Dieu*) et, parmi les modernes, Louis de Grenade, saint François de Sales et Wendorck, pseudonyme de Pierre Nicole). Feydeau n'ayant pu terminer, ce petit traité fut achevé par un ami « en suivant ses principes et son esprit » (*Mémoires*, éd. Jovy, p. 360).

6) *La vie de Madame Maton* (Bibl. Mazarine, ms 1211), écrite par Feydeau, son directeur, signalée comme inédite par Moréri; Jovy l'a publiée avec les *Mémoires* (p. 366-374).

7) *Le résultat des conférences de Saint-Merri*, signalé par Moréri; ces comptes rendus (Bibl. nat., fonds fr. ms 20111) sont le résumé des 80 conférences aux ecclésiastiques, qui furent données à Saint-Merri, en 1650, 1651, 1652, 1653, 1654, par H. du Hamel, M. Feydeau, J.-J. Dorat, Jacques-Emmanuel Ariste.

Le livre *De la conduite des âmes où l'on traite de l'autorité et des devoirs des directeurs et de la soumission qui leur est due* (Paris, 1695), attribué par le catalogue de la Bibliothèque nationale à Feydeau, est d'Adrien Baillet † 1706, publié sous le pseudonyme de Daret de la Villeneuve (DS, t. 1, col. 1194).

Il faut ajouter quelques lettres de Feydeau actuellement inédites et dispersées dans différentes bibliothèques : Bibliothèque Mazarine A. 15373 (4 février 1665), Bibliothèque de Troyes, ms 439, lettre à Quéras, etc.

Sainte-Beuve n'a pas ménagé sa sympathie et ses louanges à celui qui avait été un curé dans l'esprit et le rêve de Port-Royal. « Image exacte, écrit-il, non pas d'un ami tout à fait intime et familier de Port-Royal, mais d'un ami extérieur, fidèle au même esprit, adhérent à la même doctrine, marchant dans la même voie sans s'écarter d'une ligne ni dévier jamais : c'est le modèle du catéchiste et du curé selon Port-Royal ». Nul ne reprochera à Feydeau son zèle pastoral et ne pourra méconnaître les ressources religieuses de ses directions particulières. Moins austère que du Hamel, il est plus souple et dirait-on plus naïf ou plus humain que Singlin. Son durcissement augustiniennement expliquera en fin de carrière, autant que son juridisme quelque peu exaspérant, ses affrontements et ses intransigeances dernières. Quoi qu'il en soit, Sainte-Beuve l'a bien reconnu, « c'est un constant et invariable ami de Port-Royal, une figure remarquable dans sa ligne secondaire » (*Port-Royal*, t. 6, Paris, 1923, p. 280).

(Pierre Leclerc), *Vies intéressantes et édifiantes des religieuses de Port-Royal*, t. 1, Aux dépens de la compagnie, 1750, p. 125-147 Lettre aux religieuses de Port-Royal (31 octobre 1680). — J. Besoigne, *Histoire de l'abbaye de Port-Royal*, Cologne, 1752, *passim*, spécialement t. 5, p. 161-222, 428-433. — L. Moréri, *Le grand dictionnaire historique*, t. 5, Paris, 1759, p. 143-145. — Antoine Arnauld, *Œuvres*, Paris-Lausanne, 1775-1780, spécialement t. 1, 3, 17. — Camille Gilardoni, *Un curé janséniste à Vitry au dix-septième siècle*, Vitry-le-François, 1887. — P. Féret, *La faculté de théologie de Paris*, t. 4, Paris, 1906, p. 430-437. — Baloche, *Histoire de la paroisse Saint-Merry*, Paris, 1911, 2 vol. — Godefroi Hermant, *Mémoires sur l'histoire ecclésiastique du XVII^e siècle*, éd. A. Gazier, Paris, 1905-1910, 6 vol., table. — Sainte-Beuve, *Port-Royal*, Paris, 1923, 7 vol., *passim*.

André DODIN.

FIACRE DE SAINTE-MARGUERITE, convers augustin, 1609-1684. — Denis Antheaume naquit le 21 février 1609 à Marly-la-ville, près de

Paris. Vers quinze ans, il apprit à Paris le métier de potier en étain. Il fréquenta l'église des augustins déchaussés, ses voisins; le 19 mai 1631, le prieur Anselme l'admit au nombre des « comis » ou convers, sous le nom de Fiacre de Sainte-Marguerite. Il fit profession au couvent d'Argenteuil, en 1632, puis il remplit l'office de cuisinier à Lyon; mais c'est au « quêteur » du couvent de Notre-Dame des Victoires de Paris, ce qu'il fut pendant plus de cinquante ans, que la ville et la cour se recommandèrent, tant était grand le renom de sainteté et bien établie l'efficacité de la prière et de l'austérité du pauvre convers. Le « frère Fiacre » tint journal de ses dévotions, neuvaines, offices, hymnes, pèlerinages, retraites, accomplis ou entrepris pour satisfaire aux demandes de Louis XIII et de Louis XIV, des reines, des princes et des princesses, comme du menu peuple. La simplicité du convers n'était point dupe : « Dans votre mariage, écrit-il en 1654 à la marquise de Vassé, purifiez vos intentions, recherchez la seule gloire de Dieu » (Gabriel de Sainte-Claire, *Vie...*, p. 158), ou encore à une grande dame, en 1668 : « Non, je ne demanderai pas à Dieu que vous ne souffriez plus » (p. 279), et enfin à la princesse de Bavière, en 1672 : « Quand vous serez ainsi détachée de vous-même, Dieu vous exaucera » (p. 288). Le *Journal* raconte aussi, par intermittences, la vie spirituelle du frère : ses consolations et ses désolations, ses « contrats » et ses pénitences extraordinaires, ses visions et sa contemplation. « Je résolu, de l'avis de mon confesseur, de faire avec la croix le mariage parfait » (1643; *ibidem*, p. 91). « Je sais bien que Dieu est un soleil qui s'éclipse quelquefois aux yeux des fidèles, mais qui ne laisse pas de faire sa ronde : que le Seigneur s'éclipse à moi, pourvu que j'aie son amitié » (1654; p. 261). Ses amitiés spirituelles sont connues : Claude Bernard, « le pauvre prêtre », † 1641, Madame Hélyot, etc. Ses lectures de prédilection furent l'Évangile, les Pères du désert, saint Augustin, *l'Imitation* et sainte Thérèse. La foi « de charbonnier » du frère Fiacre fut une rude leçon aussi bien pour les « dévots » que pour les « libertins » : dévotion profonde à la Vierge et au Saint-Sacrement, culte des images, docilité d'enfant à la parole de Dieu, de ses supérieurs et de ses directeurs (entre autres, Mgr de Maupas), dévouement sans mesure aux pauvres et aux malades, pénitences de père du désert et familiarité avec Dieu. Fiacre de Sainte-Marguerite mourut à Paris le 16 février 1684.

Le *Journal* du frère Fiacre est resté manuscrit, bibliothèque nationale, Paris, fonds fr. 13242; y ajouter quelques *Notes* du P. Léonard sur les visions concernant la naissance de Louis XIV, ms 23968, f. 21-31. Aux archives nationales, Paris, M. 800, on trouve quelques lignes sur les *Vies* de Louis XIV et du P. Ange de Sainte-Claire, que le frère avait tenté d'entreprendre. Dans le même manuscrit, voir les *Vies* du P. Ange de Sainte-Claire de Montefalco et du frère Fiacre.

D'abondants extraits du *Journal* ont été utilisés par Gabriel de Sainte-Claire, dans *Le dévot frère Fiacre, augustin déchaussé*, Avignon, 1711; et *La vie du vénérable frère Fiacre...*, Paris, 1722. Les biographes postérieurs reprennent les mêmes thèmes et copient souvent Gabriel : J.-A. Guiot, *Abbrégé de la vie du frère Fiacre*, Paris, 1805. — José Dupuis, *Frère Fiacre de Sainte-Marguerite*, Paris, 1939.

Autres sources de renseignements : Henri Bremond, *Diversissements devant l'arche*, Paris, 1930, ch. 4 Le frère Fiacre et ses trois dauphins. — Louis Blond, *Notre espérance. Notre-Dame des Victoires*, 2^e éd., Paris, 1947; *Notre-Dame de grâces de Cotignac*, Paris, 1948.

Louis BLOND.

FIAMMA (ou FLAMMA, GABRIEL), chanoine du Latran, évêque de Chioggia, 1531 ou 1533-1585. 1. Vie. — 2. Œuvres.

1. Vie. — Fils du jurisconsulte Gianfrancesco Fiamma, originaire de Bergame, et de Vincenza Diedo, noble vénitienne, Gabriel Fiamma naquit à Venise en 1533 (d'autres disent en 1531). Il apprit le grec et le latin dès son enfance avec l'humaniste Giambattista Egnazio † 1553. Destiné par son père à la carrière militaire et déjà pourvu de titres par Charles Quint, Fiamma choisit à 13 ans, dit-il dans son *De optimi pastoris munere oratio*, d'entrer chez les chanoines réguliers du Latran, au couvent Sainte-Marie de la Charité de Venise.

Après dix années d'études théologiques, scripturaires et classiques, à l'intérieur de son ordre, puis à l'université de Padoue, il est ordonné prêtre et appliqué à la prédication; Fiamma devint un des orateurs les plus célèbres de son temps. Il prêcha pendant vingt-cinq ans dans nombre de villes italiennes, Padoue, Florence, Gênes, Naples, Venise, Ravenne, Mantoue, etc.

Pendant le carême 1562, à Naples, Fiamma fut dénoncé au cardinal Antonio Ghislieri, le futur Pie v, qui le signala à l'inquisition, comme en témoignent deux lettres (16 et 20 mars 1562) de Fiamma à César de Gonzague. Après examen de tous ses livres et papiers, Fiamma fut déclaré orthodoxe.

Fiamma exerça une grande influence par sa prédication, et aussi auprès des évêques et des princes qui lui confièrent le règlement de leurs affaires. Dans son ordre, il fut successivement prieur et abbé de Sainte-Marie de Venise (devenue abbaye en 1566); il est visiteur des monastères de l'ordre et le chapitre général de Ravenne (1578) le choisit comme abbé général. A la mort de Marc Medici, évêque de Chioggia, au sud de Venise, Fiamma fut nommé à ce siège (23 janvier 1584).

Évêque, Fiamma termina la construction de l'église Notre-Dame di Marina (della Navicella) et la consacra (24 février 1585); il fonda un couvent de capucins et convoqua le synode diocésain (12 mai 1585); sa santé précaire fit repousser cette date. Lors du passage à Venise des ambassadeurs japonais auprès de Grégoire XIII, Fiamma put encore prêcher en l'église de Saint-Basile et participer à la procession de saint Marc (28 juin). Il mourut peu après, le 14 juillet, et fut enterré dans l'abbaye Sainte-Marie, à Venise.

Sa mort doit être datée, non le 7 ou le 15 juillet, ni en 1587, comme le disent Tiraboschi, Hurter, etc, mais en 1685 : son successeur à Chioggia, Maximilien Benjami, fut nommé le 13 septembre 1585 (G. van Gulik et C. Eubel, *Hierarchia catholica...*, 2^e éd., Munster, 1923, p. 171; F. Ughelli, *Italia sacra...*, 2^e éd., t. 5, Venise, 1720, col. 1355). Au reste, à Venise, en 1586, un recueil de poèmes composés par divers auteurs à l'occasion de sa mort fut publié par Giuseppe Policreti.

2. Œuvres. — 1^o *Oratoires*. — *Prediche... per far profitto nella vita spirituale et per fuggir gli errori de questi tempi* (Venise, 1566, 1570, 1574, 1584, 1590; Turin, 1590; trad. de J. Blanccone, *Sermons du R. Dom Gabriel Fiamma...*, Paris, 1601). Ce sont douze longs sermons sur le péché, la justification, la crainte de Dieu, sa connaissance, l'incarnation, le Saint-Esprit, ses dons et ses fruits, l'amour des ennemis, etc.

De' discorsi sopra l'epistole e vangeli di tutto l'anno, parte prima (Venise, 1571, 1574, 1580, 1584). Ce recueil suit l'année liturgique de l'avent à la pentecôte. La deuxième partie était préparée (cf *Rime spirituali*, Venise, 1575, p. 290), mais on n'en trouve pas trace.

La dédicace précise que ces *discorsi* ont pour but d'éclairer la foi menacée par les hérésies et de favoriser la vie spirituelle, en particulier celle des prêtres et séminaristes. Sept de ces discours se trouvent dans *Prediche scelte*, t. 12, Florence, 1833, p. 238-293.

Sei prediche... in lode della beata Vergine... (Venise, 1576, 1579, 1591; Turin, 1590; trad. par Loys Benoist, *Sermons de... sur l'évangile de saint Luc...*, Paris, 1587).

De optimi pastoris munere oratio (Venise, 1578), discours au chapitre général des chanoines du Latran. — *Discorso... sopra la peste di detta città (Venise) dell'anno 1576* (Milan, 1630). — J.-B. Ladvocat (*Nuovo dizionario storico*, t. 6, Basano, 1796, p. 120) et la *Biografia ecclesiastica completa* (t. 6, Madrid, 1853, p. 1057) attribuent encore à Fiamma une *Collección de sermones impresos por primera vez* (Venise, 1579); ce pourrait être les *Sermons sur les sept paroles de Jésus prononcées sur la croix* qu'attribuent à Fiamma Rosini, Ughelli, Tiraboschi et Ghilini (cf bibliographie).

2^o *Hagiographie*. — Les *Vite de' Santi... divise in 12 libri*, pour chaque mois de l'année, sont restées inachevées; seuls ont paru les six premiers mois en trois in-folio (le troisième, posthume, est incomplet), à Venise (1581 = t. 1; 1583 = t. 2; 1602 = t. 1-3; Gênes, 1586 = t. 1-2). Ces vies des saints visent d'abord à édifier; le souci critique est absent, les légendes pieuses sont mises à contribution et, quand elles manquent, Fiamma sait faire parler les saints, dans un style d'ailleurs agréable. Chaque vie est suivie de longues annotations théologiques, spirituelles ou morales; le troisième tome n'a pas ordinairement d'annotations. Parmi les vies des saints, s'insèrent des sermons sur les mystères du Christ, les fins dernières, les fêtes de la Vierge, ou encore des sermons de Pères de l'Église ayant ou non rapport avec le saint du jour. Les *Vite de' Santi* sont avant tout un livre de dévotion.

Vita del beato Lorenzo Giustiniano, primo patriarca di Venetia (Venise, 1606).

3^o *Œuvres poétiques*. — Les *Rime spirituali... esposte da lui medesimo* (Venise, 1570) eurent grand succès et font de Fiamma un poète classique. Ce volume de plus de 500 pages contient 122 sonnets, 9 cantiques, les paraphrases de 9 psaumes et 9 odes. Le sujet en est toujours religieux (le Christ, la Vierge, la loi évangélique, les vertus théologiques, la Bible) ou moral (les vertus et vices, les épreuves de la vie, la solitude, etc).

C'est entre 1560 et 1565 que Fiamma s'adonna à la poésie, retiré à Trévise dans une propriété des chanoines du Latran (*Rime spirituali*, p. 290). Il voulait aider la jeunesse à apprendre un italien pur, à goûter la poésie, à aimer louer et chanter Dieu (*ibidem*, A' Lettori). Fiamma est, avec Bernardo Tasso † 1569 et Luigi Alamanni † 1556, un des premiers poètes d'hymnes religieux italiens de l'époque moderne.

Chaque poème est suivi d'une « *Esposizione* » qui met en valeur son sens spirituel; Fiamma s'y révèle fort religieux, très cultivé, connaissant bien l'Écriture, mieux encore l'antiquité paternelle que la tradition patristique.

Éditions : Venise, 1570, 1573, 1575; *Rime spirituali... con gli argomenti di Pietro Petracchi*, Venise, 1606, 1616; *Scielta di Rime spirituali*, Bergame, 1606, avec gravures d'après Albert Dürer; *Rime...*, avec une vie de Fiamma par G. A. Gradenigo † 1774, Trévise, 1771.

Parmi les nombreuses éditions partielles des *Rime*, signalons un recueil de 19 sonnets et un cantique dans *Lirici Veneziani del secolo XVI* (= t. 32 de la coll. *Parnaso italiano ovvero raccolta de' poeti classici italiani*, Venise, 1788, p. 49-72, souvent réédité).

4° Mécontent de ses poèmes qu'il jugeait indignes d'attirer à l'amour de Dieu (*Rime spirituali*, p. 83), Fiamma s'employa à paraphraser les psaumes : *Della paraphrasi poetica... sopra Salmi* (à la Bibl. Vaticane, sans frontispice). Ce volume contient les quarante premiers psaumes, le reste ne fut pas publié, semble-t-il. Pour chaque psaume, Fiamma donne successivement le texte latin, des notes sur le sens, la paraphrase en vers italiens et enfin une longue annotation spirituelle.

Quelques-unes de ces paraphrases, ou d'autres qui ne figurent pas dans le volume édité, sont imprimées dans diverses éditions des *Rime spirituali*.

5° Fiamma nous dit avoir écrit pendant son séjour à Trévise des *Avvertimenti morali sopra tutta la Biblia*, commencé un *Dittionario teologico* (*Rime spirituali*, 1570, p. 296). Rosini (cf bibliographie) signale aussi un *De Christo praesignato* et un livre de *Theoremata paradoxa disputationi proposita Patavii*; on ne trouve aucune trace de ces manuscrits ou de ces éditions.

Rosini signale encore un *Tractatus de epidemia et modo illam sanandi...*, qui pourrait être le *Discorso... sopra la peste* de Venise (1576), édité à Milan, 1630.

Fiamma n'est ni un théologien, ni un exégète, malgré ses connaissances en ces domaines; il est difficile de cerner ses talents. Cet humaniste est peut-être surtout un apôtre; on a souligné les buts qu'il assignait à ses ouvrages : défense et propagation de la foi, souci de mettre en valeur le sens spirituel des sujets qu'il traitait. Il fut, par ses écrits et son action de supérieur général et d'évêque, l'un des acteurs de la réforme catholique en Italie.

G. Alberici, *Catalogo breve de gl'illustri venetiani*, t. 1, Venise, 1605, p. 88. — G. Pennotto, *Generalis totius sacri ordinis clericorum canonicorum historia tripartita*, Rome, 1624, p. 589, 787, 791. — A. Superbi, *Trionfo glorioso d'heroi... di Venetia*, t. 1, Venise, 1629, p. 136. — G. Ghilini, *Teatro d'huomini letterati*, t. 1, Venise, 1647, p. 67-68. — I. Marracci, *Bibliotheca mariana*, t. 1, Rome, 1648, p. 458-459. — C. Rosini, *Lyceum Lateranense, illustrium scriptorum... elogia*, t. 1, Césène, 1649, p. 331-335. — G. Gradenigo, *Vita di... Fiamma*, introd. à l'édition des *Rime spirituali*, Trévise, 1771. — G. Tiraboschi, *Storia della letteratura italiana*, 2^e éd., t. 7, pars 1, Rome, 1784, p. 368; pars 3, 1785, p. 40-41. — G. Vianelli, *Nuova serie dei vescovi di Malamocco e di Chioggia*, t. 2, Venise, 1790, p. 180-195.

Antanas LIUIMA.

FIANÇAILES SPIRITUELLES. Voir MARIAGE SPIRITUEL.

FICIN (MARSILE), 1433-1499. — 1. *Vie*. — 2. *Œuvres*. — 3. *Doctrine*.

1. *Vie*. — Marsile Ficin est né à Figline, à quelques lieues de Florence, le 19 octobre 1433. Fils aîné d'un médecin auquel son talent et sa culture valurent bientôt de devenir le médecin de la noblesse florentine et en particulier de Cosme de Médicis, Marsile, que son père destinait à la médecine, entra de bonne heure dans un des nombreux collèges de Florence, où, sous l'autorité de l'évêque, riches et pauvres se préparaient au sacerdoce ou aux carrières libérales, en franchissant les étapes du trivium et du quadrivium. En marge de ce programme, on s'enthousiasmait pour une tout autre culture.

Séduit de bonne heure par les platoniciens latins, Ficin ne tarda pas à s'initier à la doctrine de Platon en lisant les quelques rares *Dialogues* traduits en latin. Conquis par la lecture du *Timée* et du *Phédon*, il composa dès 1456

des *Institutiones platonicae*, aujourd'hui perdues. Ce fut un échec, dont les conséquences se révélèrent par la suite déterminantes pour son orientation. Avant de livrer cet essai au public, Ficin s'était fait un devoir de le présenter à son bienfaiteur Cosme de Médicis qui, depuis sa rencontre avec Gémiste Pléthon au concile de Florence, avait rêvé de faire revivre dans cette ville l'académie platonicienne et qui pour ce faire avait peut-être déjà pensé au jeune Marsile. L'ouvrage lui parut superficiel et d'accord avec Cristoforo Landino (1424-1498), leur ami commun, il fit comprendre à Ficin que dorénavant, pour parler de Platon, il ne fallait pas se contenter d'interpréter ce qu'en avaient dit les auteurs latins mais se référer directement aux *Dialogues*, puisqu'enfin on les possédait.

Par ailleurs, l'archevêque de Florence, Antonin, s'inquiétait chaque jour davantage des dangers que cette « résurrection des anciens » pouvait faire courir à la religion. Il décida donc d'intervenir et Ficin devait avouer plus tard qu'« il devait à la prévoyance de ce saint évêque de n'avoir pas été entraîné aux plus déplorables hérésies par la lecture de Platon, à qui dès son enfance il avait voué un amour unique » (propos de Zanobi Acciaiuoli o p † 1520 à Léon x; cf R. Marcel, *Marsile Ficin*, Paris, 1958, p. 210).

En fait, pendant deux ans, Ficin disparaît pratiquement de Florence. Mais, le 2 mai 1459, Antonin meurt, Ficin reparaît et, avec l'aide de Cosme, se consacre tout entier à Platon, d'abord en traduisant pour la première fois en latin tous les *Dialogues*, puis en composant une *Théologie platonicienne*, qui reste le plus haut témoignage de la philosophie de la Renaissance en Italie.

Cosme devait disparaître (1464) avant que ne fût achevé cet ensemble monumental élevé à la gloire de Platon, mais il était mort tranquille : la maison qu'il avait donnée à Ficin était devenue une réplique de l'*Académie platonicienne*, dix *Dialogues* étaient déjà traduits et si la pensée de Ficin se cherchait encore, elle n'en était pas moins orientée dans le sens des valeurs de la civilisation chrétienne.

Tout en traduisant les textes du maître, Ficin n'oubliait pas l'avertissement d'Antonin qui, en guise de « contre-poison », lui avait conseillé de lire la *Somme contre les gentils* de saint Thomas d'Aquin, et c'est à partir de ces données, à première vue assez lointaines, que fut composée la *Théologie platonicienne*, dont le seul but était de démontrer à ses contemporains incrédules ou impies qu'il n'y avait qu'une vérité et que la doctrine platonicienne était essentiellement religieuse et conduisait nécessairement à la doctrine chrétienne. Mais l'enjeu était trop grave pour que ces problèmes demeurent seulement matière à disputes académiques.

Convaincu qu'il avait une mission à remplir, Ficin découvrit alors sa vocation religieuse et fut ordonné prêtre le 18 décembre 1473. Dès lors, Ficin n'a plus qu'un but : défendre sa foi.

Il publie immédiatement (1474) un *De christiana religione*, qu'il prend soin de traduire en italien, pour que tout le monde en profite. « Pour servir la divine Providence », il traduit, commente, prêche, discute, correspond avec tous les princes et savants de l'Europe et reçoit dans son « Académie » de Careggi, non seulement ses plus illustres compatriotes, comme Pic de la Mirandole et Politien, mais encore les Lefèvre d'Étaples, les Gaguin, les John Colet, qui comme lui sont persuadés que l'héritage des anciens peut infuser une nouvelle vie à la théologie chrétienne. Il faut dire qu'après avoir traduit et commenté Platon et Plotin, sans compter les néo-platoniciens Jamblique, Synésius, Psellus, etc, Ficin, comme saint Thomas après avoir fréquenté Aristote, s'était tourné vers Denys l'Aréopagite qu'il traduisit et commenta à partir de 1490.

La mort, après la chute des Médicis, le trouva commentant l'épître de saint Paul aux Romains, comme s'il avait voulu, en guise de testament, laisser entendre que les limites mêmes de la sagesse humaine obligent tôt ou tard ceux qui cherchent la vérité à revenir à la parole de Dieu. C'était le 3 octobre 1499.

2. **Œuvres.** — Bien qu'il ait dit lui-même qu'en ressuscitant les anciens son intention fut avant tout de servir la divine Providence, nous n'avons pas ici à tenir compte de ses nombreuses traductions. Notons toutefois qu'à la suite de Lactance et de saint Augustin il a cru qu'Hermès Trismégiste avait été le contemporain de Moïse, ce qui l'a amené à découvrir dans le *Pimandre* (Trévis, 1471) tous les dogmes révélés.

Parmi ses œuvres, il faut retenir en premier lieu son *De christiana religione* (Florence, 1476; *Opera*, t. 1, 1561, p. 1-77), qui fut traduit en français par Guy Le Fèvre de la Boderie en 1578 (Paris), cette œuvre de « Marsile Ficin, Philosophe, Médecin et Théologien très excellent », ayant été jugée « très docte et fort nécessaire pour la radresse de plusieurs devoiez et confirmation des fidelles Chrestiens et bons Catholiques ». Puis viennent ses *Prédications* (t. 1, p. 473-493) et son *Commentaire de l'épître aux Romains*, ch. 1 à 5, 11 (t. 1, p. 425-473).

Mais si l'on devait s'en tenir à ces textes spécifiquement religieux, nous aurions une vue bien imparfaite de la spiritualité de Ficin, car son œuvre tout entière a un caractère apologetique, donc des incidences religieuses. Parmi ses nombreux commentaires, nous retiendrons celui du *Banquet* de Platon (t. 2, p. 1320-1363), qui lui aussi fut traduit en italien (Rome, 1544) et en français (Paris, 1545, 1578; éd. et trad. R. Marcel, 1956), puis celui du *De mystica theologia* et du *De divinis nominibus* de Denys l'Aréopagite (Florence, 1496; t. 2, p. 1013-1128) qu'il considérait naturellement comme un disciple de saint Paul, et nous réserverons une place à sa *Théologie platonicienne* (*Theologia platonica*, Florence, 1482; t. 1, p. 78-410), qu'il a pris soin de faire précéder de divers essais dialectiques, dont le plus important a un titre éloquent : *Dialogus inter Paulum et Animam* (*Marsilium*). *Quod ad Deum non ascenditur sine Deo et de Fide, Spe et Charitate* (t. 1, p. 697-716).

Enfin, comme nul auteur ne se livre mieux que dans sa correspondance (*Epistolae*, Venise, 1495; t. 1, p. 607-965), nous aurions tort de négliger celle de Ficin, dont plusieurs lettres ont d'ailleurs des titres suggestifs : *Dialogus inter deum et animam* (p. 609-611), *Stultitia et miseria hominum* (p. 632-638), *Quid est felicitas? Oratio ad Deum theologia* (p. 662-665), *Concordia Moisis et Platonis* (p. 866-868), *Oratio de charitate* (p. 881-882), etc., sans compter celles où l'on sent son âme vibrer et nous livrer vraiment sa spiritualité, qu'il s'agisse de rappeler au pape ses devoirs de pasteur ou de faire comprendre à ses amis les exigences de la justice, les bienfaits de la tolérance ou les fruits de la charité.

3. **Doctrine.** — Le problème que Ficin s'est proposé de résoudre comportait trois données : une société de plus en plus pervertie et par conséquent incrédule, une religion mal défendue et enfin une doctrine nouvelle qui enthousiasmait toute une élite et se prêtait à une interprétation favorable au christianisme. Ficin s'est fixé pour tâche, tout en adjurant les prêtres de s'instruire, de ramener les incrédules dans la voie de la foi. Mais quels remèdes proposer? A ces hommes qui ne faisaient confiance qu'à la raison, il fallait offrir d'abord une philosophie, qui non seulement respectait la personnalité humaine, mais en quelque sorte la défiait. Or, sur le plan naturel, le seul problème qui permettait de fonder la dignité de l'homme sur ce qu'il pouvait y avoir de divin en lui était celui de l'immortalité

de l'âme. Excellence de l'homme et immortalité de l'âme furent en fait les deux grands problèmes de la Renaissance et c'est Ficin qui le premier les posa dans toute leur ampleur, puisque sa *Théologie platonicienne*, qui a pour sous-titre « De l'immortalité des âmes », n'est qu'un faisceau de preuves de la divinité de notre nature.

La métaphysique de Ficin est fondée sur la théorie platonicienne des intermédiaires qui assure à l'homme une place de choix dans la hiérarchie des êtres, puisqu'elle le situe à égale distance de la matière et de Dieu et lui assigne le rôle inaliénable de « copula mundi ». Ce principe étant posé, toute cette philosophie de l'âme, qu'il emprunte autant à saint Augustin qu'à Platon, se développe entre une théodicée et une eschatologie dans lesquelles les arguments de saint Thomas tiennent une large place. C'est dire dans quel esprit fut conçue cette *Théologie* qui se présente en fait comme un traité de religion naturelle, puisque, entre la démonstration de notre origine divine et la nécessité d'une vie future, les arguments qu'elle propose pour établir notre immortalité se fondent sur tout ce qui en nous atteste la présence de Dieu et permet d'une certaine manière de nous rendre semblable à lui.

Après cette ascèse qui s'étendait de l'instinct naturel à la fine pointe de l'âme, Ficin devait nécessairement nous introduire dans l'ordre surnaturel. Son *De christiana religione* est là pour en témoigner. Le lien entre ses deux traités est même manifeste, puisque les trois premiers chapitres de son apologétique se retrouvent dans les chapitres huit et neuf du livre quatorze de sa *Théologie platonicienne*. Mais ce n'est qu'une transition. Après avoir affirmé que la religion est presque aussi naturelle à l'homme que « le hennissement aux chevaux » (*Opera*, t. 1, p. 2) et que Dieu préfère être mal honoré que de ne pas l'être du tout, il s'empresse d'ajouter : « Seuls l'honorent vraiment ceux qui l'adorent comme Jésus le Maître de vie et ses disciples l'enseignent » (p. 4). En somme, si au niveau de l'instinct toute religion est bonne, il n'y a que la religion chrétienne qui est vraie. Son traité est en fait le premier *De vera religione* et chacun s'accorde pour reconnaître que, si quelques arguments ne résistent pas à la critique historique, l'essentiel demeure valable et témoigne non seulement d'une profonde connaissance de l'Écriture sainte, mais d'une densité spirituelle peu commune.

Dès qu'il eut démontré la divinité du Christ, le thème qui avait servi de toile de fond à la *Théologie* revint au premier plan. « Pourquoi Dieu s'est-il fait homme? Pour que l'homme un jour puisse devenir en quelque sorte dieu. Ut homo quandoque quodammodo deus efficeretur », car, « celui qui suivant son instinct naturel désire et s'applique à être divin peut devenir en quelque sorte dieu, Deus enim quodammodo fieri potest, qui naturali instinctu cupit studetque esse divinus » (p. 20). C'est ici que la spiritualité de Ficin risque d'être compromise; si l'intention était bonne et le but excellent, les moyens proposés pour l'atteindre étaient-ils chrétiens ou platoniciens? Objectivement, on peut répondre : ils sont platoniciens dans sa *Théologie*. Lui-même le précise. Il a écrit ce livre, « ut platoniciis saltem rationibus religioni admodum suffragantibus acquiescant » (p. 78). Ils sont chrétiens dans son *De christiana religione* : c'est évident. Mais il importe de savoir si ces deux ascèses sont compatibles et, qui plus est, complémentaires ou si au contraire Ficin,

plus ou moins consciemment, a dû sacrifier l'une à l'autre pour ne pas trahir ce qu'il croyait sa mission.

Que Platon puisse « disposer au christianisme », comme l'a dit Pascal, c'est certain, et pour qui cherchait des arguments en faveur de l'immortalité de l'âme, nulle source n'était plus riche que les dialogues socratiques. Mais que de fois Ficin a pris ses bons desirs pour des réalités! Il n'est pas sans excuses et, si étrange que cela puisse paraître, c'est souvent en faisant confiance aux Pères de l'Église (Justin, Clément d'Alexandrie, Eusèbe de Césarée, Augustin, etc) qu'il s'est engagé sur cette pente dangereuse. Instruit de leurs théories et fort de leur exemple, il pouvait aux yeux de ses contemporains justifier son entreprise et, l'enthousiasme aidant, faire admettre ou se faire pardonner des « concordances » parfois fâcheuses. Il y avait cependant des limites et si, à la rigueur, on pouvait l'excuser de christianiser Platon, on ne pouvait lui permettre de platoniser l'Évangile. Mises à part les erreurs de son temps concernant l'astrologie, les Sybilles, etc, on ne trouve vraiment rien dans l'œuvre de Ficin qui soit directement contraire aux données de la foi.

Partant de ses prémisses platoniciennes et surtout néoplatoniciennes, on peut certes s'en étonner. Mais nous devons nous en tenir à ce qu'il a voulu dire et à ce qu'il a dit, sans nous soucier de ce que logiquement il aurait dû dire. Or, en dépit de formules parfois équivoques, il n'a rien dit qui ne fût conforme au dogme chrétien.

Bien que Ficin soit né profondément religieux et soit demeuré toute sa vie, comme le dit Louis Pastor, « croyant des pieds à la tête et prêtre sans reproche » (*Geschichte der Päpste im Zeitalter der Renaissance*, t. 3, Fribourg-en-Brigau, 1926, p. 133), il fut un temps où, dit-il, « je doutais de la raison et ne me fiais pas encore à la révélation » (*Opera*, t. 1, p. 609). Toute son œuvre repose sur cet aveu. Il ne doute pas du but à atteindre, mais, refusant « une religion qui est plutôt superstition » (p. 1), il cherche à échapper au doute qui l'obsède, et parce que son œuvre est en fait le fruit de sa pénible et parfois douloureuse expérience, elle doit être interprétée, non en fonction de doctrines philosophiques bien définies, mais en fonction d'une vie dont le but, lui, est défini, et dont il faut à tout prix démontrer la valeur et les moyens aux yeux de la raison comme à ceux de la foi.

Aux yeux de la raison, il était légitime qu'il choisît la voie platonicienne, qu'il qualifiera lui-même de « via media » (p. 930).

Où pouvait-elle le conduire? Au doute socratique ou à l'extase plotinienne, au polythéisme ou au panthéisme? à une hiérarchie des êtres perfectible ou à un équilibre statique? Autant de solutions incompatibles avec la doctrine chrétienne, fondée sur la transcendance divine et le salut du genre humain.

Comment Ficin a-t-il pu échapper aux impératifs de la « théologie » de Platon et surtout de Plotin et de Proclus? La réponse est délicate : ou il ne les a pas compris ou il a refusé de les suivre au-delà des limites que lui imposait sa foi. A vrai dire, il y a un peu des deux. Ficin n'est pas véritablement un philosophe et, s'il a parfois joué sur la possibilité d'interpréter les textes dans un sens qui lui était favorable, le plus souvent il a préféré suivre saint Augustin ou saint Thomas plutôt que de s'engager dans des sentiers dangereux (p. 660).

Plusieurs fois, il l'avoue, il a souffert des « longs détours » (*ambages*) que lui imposait la philosophie et c'est cent fois qu'il aurait pu écrire ce qu'il nous dit à la fin de sa *Théologie* : « philosophicis dimissis ambagibus, breviori tramite beatitudinem ea quaeramus via, qua Christiani ducunt theologi, ac Thomas Aquinas imprimis, Christianae splendor theologiae » (p. 410). Ceci est vrai non seulement pour l'épineux problème de la vie future, mais encore pour celui de la transcendance divine et de la justification.

Est-ce à dire que sa spiritualité soit exempte de tout

élément suspect? On en pourra juger en passant rapidement en revue les grands problèmes sur lesquels se fonde toute vie spirituelle.

Au départ, nous avons un homme qui est la plus sublime des créatures et qui s'insère dans une hiérarchie à égale distance de Dieu et de la matière, donc du Bien et du Mal. En fait, cette « copula mundi », pour bien remplir son rôle, ne devrait jamais varier; mais, immobile dans sa substance, elle est mobile dans son action : ce qui la porte tantôt à se dépasser, tantôt à s'avilir. Ainsi se trouve introduite la notion de vertu et de péché, ce qui concerne beaucoup plus l'homme que Dieu, puisque cette rupture d'équilibre n'affecte que lui. Il n'y a pas que le plan métaphysique qui compte, il y a la vie et là, Ficin, fidèle à sa théorie de l'instinct naturel que confirment si souvent l'expérience et l'histoire, substitue à cette « copula mundi » un être de chair et de sang qui a une vocation personnelle à la béatitude et qui est libre d'y répondre. « Quel misérable animal est l'homme, s'il ne se dépasse pas et ne se confie pas à Dieu, s'il n'aime pas Dieu pour lui-même et le reste pour l'amour de Dieu. Voilà l'unique solution aux problèmes humains et le remède à nos maux » (p. 638).

Ficin conçoit le mouvement naturel qui nous porte à Dieu, non plus comme quelque chose qui serait seulement logique, mais comme un acte d'amour, et du même coup ce qui n'était qu'une rupture d'équilibre devient une offense faite à Dieu (p. 651). « Nous ne sommes pas nés pour nous, mais pour Dieu », et c'est justice que nous contribuions à sa gloire, puisque nous lui devons tout : « omnem cogitationis aciem, voluntatis motum, operationis vim, opera, merita » (p. 652). Qu'on relise son sermon sur la Passion et l'on verra comment il sait harmoniser les données de sa théologie avec le drame de notre rédemption (p. 487-489).

Sacrifier un bien infini à un bien fini est, même du point de vue métaphysique, une faute infinie qui trouve sa place dans une théologie naturelle; de là, Ficin, qui transpose immédiatement le problème, déduit de l'offense infinie faite à Dieu la nécessité d'une rédemption, dont les mérites infinis pourront permettre à l'homme de reconquérir sa béatitude.

Il faut reconnaître que Ficin insiste moins sur la réparation de l'offense faite à Dieu que sur la nécessité pour l'homme de recouvrer ses aptitudes pour atteindre sa fin, qui est la gloire de Dieu et sa propre béatitude. On serait même parfois tenté de croire que pour Ficin, Dieu, sous peine de renier son œuvre ou de la voir sombrer dans le désordre, était moralement tenu de racheter l'homme. Mais, après avoir présenté cette nécessité comme quelque chose de logique et d'éminemment convenable, il tient à souligner la gratuité totale de la rédemption et par voie de conséquence celle de la grâce.

Le problème de la grâce comme celui de la justification ne se trouve d'ailleurs vraiment posé que dans son *Commentaire de l'épître aux Romains*, qui n'est qu'une pâle transposition de celui de saint Thomas. Néanmoins, il permet de mesurer le chemin parcouru par l'auteur sur le plan spirituel depuis son *Commentaire du Banquet* en passant par sa *Théologie*, son traité sur la Religion et son *Commentaire de Denys l'Aréopagite*. A travers toute cette œuvre, on constate que circule un courant d'amour qui doit relier tous les éléments de la création, aussi bien l'âme au corps que l'âme à Dieu et inversement qui porte Dieu à traiter sa créature avec miséricorde, donc avec amour, pour que son œuvre demeure la plus parfaite. Dans cette création qui,

pour Ficin, aurait dû être couronnée par l'incarnation du Verbe, le désordre s'est introduit avec le péché originel, dont il définit très correctement la nature et admet les conséquences. Dès lors, se pose le problème de notre salut, qui logiquement, dit Ficin, ne peut être assuré que par la mort d'un Dieu fait homme. Sur ce point, son humanisme se manifeste d'une manière singulière. Certes, il admet que le Christ doit souffrir. La douleur doit rétablir l'équilibre rompu par le plaisir et cette douleur ne pouvait être qu'infinie étant donné la personne de l'offensé. Mais Ficin insiste beaucoup plus sur les avantages de l'incarnation que sur les bénéfices de la rédemption, car il voit dans ce Dieu fait homme un intermédiaire et un modèle dont le rayonnement ne pouvait que profiter à la nature humaine.

Dieu se faisant homme devenait « utrisque extremis cognatus quodammodo et amicus » (t. 1, p. 23) et créait une certaine égalité entre Dieu et l'âme qui permettait à l'homme d'atteindre la suprême béatitude. « Cum Deum intelligas animo conjunctum fuisse quadam unione personae, sperare debes animum posse aliquando Deo conjungi quadam operationis unione, in qua summa beatitudo consistit » (p. 23). Il ne faudrait cependant pas croire que cette union immédiate, mais problématique, réglât d'un coup le problème de notre justification qui, pour Ficin, était assez délicat.

Nourri des néo-platoniciens, il voyait dans le mal une antinomie entre l'esprit, un et immobile, et la matière, multiple et mobile; il ne pouvait donc concevoir la justification de l'âme qui avait cédé aux sollicitations de la matière que comme un retour à Dieu aboutissant en fait à sa déification. Pour atteindre ce résultat, la philosophie proposait un ensemble de vertus, fondement de toute ascèse, pour nous préparer à la contemplation et nous amener progressivement à l'union divine. Or, tout au long de son œuvre, Ficin a toujours insisté sur les limites des vertus humaines et sur le rôle de Dieu dans la genèse et l'efficacité de nos actes. Au terme de son Commentaire du *Banquet*, déjà il n'hésitait pas à dire qu'il fallait rendre grâce à l'Esprit Saint, donc à l'Amour, « autant de nous l'avoir fait chercher que de nous l'avoir fait trouver » (t. 2, p. 1363), et dans son *De raptu Pauli ad tertium coelum* il disait que pour être ainsi ravi il suffit de le vouloir, mais qu'on ne peut le vouloir avant que Dieu l'ait voulu, comme « on ne peut l'aimer avant qu'il ait allumé dans notre âme l'amour que nous lui témoignons » (t. 1, p. 697). Donc, bien qu'il ait le plus souvent exposé le problème de notre justification en termes platoniciens, jamais il n'a cru qu'elle était possible (« omnium merita et vires excedit », p. 459) sans que Dieu intervienne et superpose en nous aux vertus naturelles les vertus de foi, d'espérance et de charité, qui contrairement aux vertus naturelles ne sont pas des degrés, mais se compénètrent toutes, parce qu'elles dérivent du fait que Dieu nous a aimés le premier, sans aucun mérite de notre part. Ainsi la justice, qui chez Platon était la vertu par excellence, devient le fruit de la foi « opérante, qui dispose à la grâce qui doit finalement nous justifier » (*ibidem*). Il est bien clair, pour Ficin, que nous ne pouvons rien sans cette grâce que Dieu nous accorde par pure bonté : « non pro meritis tributa nobis est, sed gratis, non nostra quidem facultate sed divina ». Si nous avons la paix avec Dieu nous la devons à Notre-Seigneur Jésus-Christ. « Habeamus pacem ad Deum per Dominum Jesum » (p. 468). Mais si la foi ne doit rien aux œuvres, elle ne doit pas pour autant demeurer inactive. C'est dire que notre vie spirituelle,

dont le but suprême est de nous amener un jour à jouir de Dieu, se résume en un courant d'amour qui va de Dieu à Dieu en entraînant l'homme dans son élan. « Deo frui non est ad Deum agere, sed potius a Deo agi. Non est aliquid per se haurire, sed aliunde prorsus impleri. Non est per intellectum versari circa bonum, sed amore transferri » (t. 2, p. 1019).

Il importe peu que Ficin n'ait peut-être pas su distinguer la grâce actuelle de la grâce sanctifiante et qu'il n'ait pas compris toutes les subtilités de l'exégèse de saint Thomas. L'essentiel est que, partant de doctrines qui auraient pu et même dû le conduire à l'hérésie, il ait su en tirer un tel parti pour proposer à ses contemporains désorientés une spiritualité dont l'exposé pouvait les encourager et dont le but et les moyens demeuraient malgré tout authentiquement chrétiens.

1. *Éditions*. — Les textes cités dans l'article renvoient aux *Opera omnia*, Bâle, 1561; ces *Opera* furent réédités à Bâle en 1576 et à Paris en 1641. Des *Opuscula inedita et dispersa* furent publiés par P. O. Kristeller sous le titre de *Supplementum ficinianum*, Florence, 1937.

2. *Vies*. — Giovanni Corsi, dans le premier quart du 16^e siècle, composa une *Vita Marsilii Ficini*, publiée par A. M. Bandini, Pise, 1771, sous le titre *De platonica philosophia... instauratione commentarius sive Marsilii Ficini vita, auctore Joanne Corsio, patricio florentino ejus familiari et discipulo*; rééditée dans *Miscellanei di varia letteratura*, t. 7, Lucques, 1772, et dans Ph. Villani, *Liber de civitate Florentiae famosis civibus*, éd. G. C. Galetti, Florence, 1847, p. 183-214. R. Marcel, cité ci-dessous, a donné la version originale de la *Vita*, p. 680-689, qu'il a fait suivre, p. 694-730, d'une anonyme *Vita di Marsilio Ficino*, ms de la bibliothèque nationale de Florence, Pal. 488, jusqu'ici inédite.

3. *Études*. — A. della Torre, *Storia dell' accademia platonica di Firenze*, Florence, 1902. — F. Vernet, art. *Ficin*, DTC, t. 5, 1913, col. 2277-2291. — W. Dress, *Die Mystik des Marsilio Ficino*, Berlin-Leipzig, 1929. — H. J. Hak, *Marsilio Ficino*, Amsterdam, 1934. — G. Anichini, *L'Umanesimo e il problema della salvezza in Marsilio Ficino*, Milan, 1937. — A.-J. Festugière, *La philosophie de M. Ficin et son influence sur la littérature au XVI^e siècle*, Paris, 1941. — P. O. Kristeller, *The Philosophy of Marsilio Ficino*, New-York, 1943, trad. italienne, Florence, 1953; *The scholastic Background of Marsilio Ficino, with an edition of unpublished texts*, dans *Traditio*, t. 2, 1944, p. 257-318. — G. Saitta, *Marsilio Ficino e la filosofia dell' Umanesimo*, Bologne, 1953. — R. Marcel, *Commentaire de Marsile Ficin sur le Banquet de Platon*, texte et traduction, Paris, 1956; *Marsile Ficin*, Paris, 1958.

Raymond MARCEL.

FIDATI DA CASCIA, ermite de Saint-Augustin, † 1348. Voir SIMON FIDATI DE CASCIA (bienheureux).

1. **FIDÈLE DE PAU**, capucin français, 18^e siècle. — Nous ignorons les dates de la naissance et de la mort de Fidèle de Pau, capucin de la province d'Aquitaine. On sait qu'en 1766 il prononça dans l'église des capucines de Paris une oraison funèbre du dauphin, œuvre qui fut très critiquée. Deux lettres qu'il écrivit en 1768 à la marquise de Créquy nous apprennent que cette année-là il était à Bordeaux et qu'il était en relation d'amitié avec Ambroise de Lombez † 1778, alors gardien du couvent d'Agen (DS, t. 1, col. 430-432).

Son œuvre est surtout apologétique. Dans *Le chrétien par le sentiment* (3 vol., Paris, 1764), s'inspirant visiblement des *Pensées* de Pascal, il entend de prouver que la religion chrétienne correspond aux besoins du cœur humain; rien de métaphysique cependant;

étude purement psychologique et qui parfois ne manque pas d'une certaine profondeur.

Le philosophe dithyrambique (Paris, 1765, 1766) est une violente attaque contre Voltaire et Jean-Jacques Rousseau. Les *Caractères ou religion de ce siècle* (Bordeaux, 1768) sont, comme l'indique le titre, une imitation de la Bruyère; les chapitres sont agrémentés de portraits, dont quelques-uns sont de belle venue; l'ensemble rend un son de réelle dureté; aucune distinction n'est faite entre l'homme et la doctrine qu'il professe; aucune hypothèse ne fait place à la bonne foi; il est à noter que cet ouvrage avait par dessus les autres la prédilection de l'auteur. Enfin, *L'homme enrichi du trésor de la vérité* (2 vol., Bordeaux, 1778) « laisse le philosophe débrouiller le chaos de la nature » et insiste sur le fait que « la véritable religion a pour elle la certitude de la Vérité » (préface), ce qui correspond aux aspirations les plus ardentes de l'âme humaine.

Une spiritualité de l'attrait se dégage de cette apologétique. Dans la préface du *Chrétien par le sentiment*, Fidèle de Pau formule ce souhait : « Puisse la lecture de cet ouvrage imprimer dans votre âme les attraits de la religion... C'est être chrétien pour la vie que d'avoir le bonheur de l'être véritablement un seul jour ».

Les titres des diverses sections confirment cette affirmation : *L'attrait de la religion chrétienne dans l'idée qu'elle nous donne de la Divinité; ... de l'ineffable grandeur des mystères; ... du mystère de l'Incarnation; ... de l'Eucharistie; l'attrait de la religion chrétienne dans l'excellence de ses lois; ... dans la beauté des sentiments qu'elle inspire à la mort*. L'on aura aussi par opposition une spiritualité de la terreur; voici encore quelques titres de chapitre : *Les terreurs qu'impriment dans l'âme du pécheur les approches de la mort; Le pécheur au lit de la mort devient son propre juge; Les terreurs qui obsèdent le pécheur au lit de la mort devraient seules nous engager à bien vivre*. Cette double résonance se retrouve dans les deux lettres de direction adressées à la marquise de Créquy.

On le voit, il n'y a guère de place pour un amour désintéressé; c'est sans doute le signe de ce 18^e siècle que la lutte contre les philosophes et les jansénistes a retenu loin des cimes où le siècle précédent était monté.

Lettres adressées à la marquise de Créquy (18 avril et 14 mai 1768), Paris, Bibl. nat., fonds fr. nouv. acquis. 11951, f. 99-103. — A.-D. Degert, *Autour d'une oraison funèbre du P. Fidèle de Pau*, dans *Revue de Gascogne*, t. 7, Auch, 1907, p. 325-343.

JULIEN-EYMARD D'ANGERS.

2. FIDÈLE DE SIGMARINGEN (saint), capucin, 1578-1622. — 1. *Vie*. — 2. *Œuvres*.

1. *Vie*. — Originaire d'une famille anversoise installée à Sigmaringen vers 1529, Marc Roy y naît en 1578. Il fait ses humanités et sa philosophie à Fribourg-en-Brigau, très probablement au collège des jésuites; docteur en philosophie (1601), il suit les cours de droit civil et canonique à l'université de cette ville. Durant les années 1604-1610, il dirige le voyage d'études de quelques jeunes nobles souabes à travers l'Italie, la France et l'Espagne. Peu après son retour, il est nommé docteur *utriusque juris* (1611) et envoyé comme avocat-conseiller de la cour de justice autrichienne à Ensisheim (haute Alsace); c'est là qu'il se décide à entrer chez les capucins de la province suisse. Ordonné prêtre à Constance sur le conseil de ses futurs supérieurs, il entre au noviciat le 4 octobre 1612, et reçoit le nom de Fidèle.

Au sortir de sa formation religieuse et théologique, il est prédicateur à Altdorf (Suisse) en 1617 et, de 1618 à 1622, gardien des couvents de Rheinfelden, Feldkirch et Fribourg (Suisse). Il déploya une intense activité parmi les catholiques de ces régions menacées par le

protestantisme, surtout aux environs de Coire et dans la vallée du Praetigau. Des paysans calvinistes l'assommèrent à Seewis (diocèse de Coire), le 24 avril 1622. Fidèle de Sigmaringen a été béatifié en 1729, canonisé le 29 juin 1746. Sa fête se célèbre le 24 avril; il est le patron des juristes.

2. *Œuvres*. — Un certain nombre d'écrits publiés du vivant de Fidèle n'ont pas été conservés; on les dit déjà introuvables lors du procès de béatification (1626-1628); il s'agit probablement d'opuscules destinés à secorder son ministère de prédicateur; ce sont : *De sacratissimo rosario, De articulis fidei catholicae, Disputatio contra quosdam haereticos praetegovienses de sancto sacrificio missae, Apologia doctrinae catholicae Ecclesiae* contre les calvinistes, *Symbolum fidei, ad usum germanorum provinciae rhaeticae*.

1^o Le « Testament » rédigé par Fidèle avant ses vœux de religion (19 septembre 1613) dispose de ses biens, mais décrit l'évolution de sa vocation et sa conception de la vie religieuse; cette pièce est d'un grand intérêt hagiographique; elle a été éditée par Ferdinand de la Scala (*Der hl. Fidelis...*, cité *infra*, p. 34-43).

2^o Les *Exercitia spiritualia* sont un recueil de prières et d'exercices de piété que le saint classait pour son usage personnel; il fut découvert après sa mort et publié lors de la canonisation (Fribourg-en-Brigau, 1746, 1751, 1753; Rome, 1756, sous le titre *Exercitia seraphicae devotionis*). Dès lors, les traductions en toutes langues européennes se succédèrent (*Exercices spirituels*, Einsiedeln, 1757) et firent de ce recueil un des manuels préférés de la formation spirituelle des capucins.

Fidèle de Ros (*Les Exercitia de saint Fidèle de Sigmaringen*, dans *Collectanea franciscana*, t. 22, 1952, p. 319-338) a montré que cet ouvrage est presque entièrement une « compilation où les sources franciscaines sont loin d'occuper la première place ». Les cinq auteurs principaux utilisés sont le chartreux Jean Michel de Coutances † 1600, le dominicain Louis de Grenade † 1588, le jésuite Jacques Alvarez de Paz † 1610 (DS, t. 1, col. 407-409), le prêtre séculier Nicolas Eschius † 1578 (DS, t. 4, col. 1060-1066) et le franciscain Barthélemy de Salutio † 1617 (DS, t. 1, col. 1264-1266). L'ouvrage comprend quatre parties :

1) La *Methodus virtutum citius in anima plantandi ad easque voluntatem efficacius inclinandi* développe neuf attitudes fondamentales : oraison, contrition, vérité, humilité, obéissance, patience, gratitude, austérité et charité (la pauvreté n'y figure pas). 2) Une *Praxis... exuendi veterem hominem et induendi novum... cum septem virtutibus* présente sept exercices ou demandes de vertus, une pour chaque jour de la semaine, avec une méditation sur la vie du Christ, et ordinairement sur la passion. 3) Le *De praeparatione ad missam* développe pour chaque jour de la semaine des réflexions sur ces trois questions : « Quis venit? Ad quem venit? Qua causa venit? » La réponse varie chaque jour en s'inspirant des sept demandes du Pater. Suit une *Generalis postulatio pro his, quae nobis et aliis necessaria sunt*, à l'intention de chaque état ecclésiastique, où l'on remarque la place donnée aux plaies et aux souffrances du Christ. Pour l'action de grâce après la messe, saint Fidèle propose sept méditations et demandes, avec prière à la Vierge, profession de foi et mémoire de la passion du Christ. 4) Le *Foedus animae fidelis cum Deo ictum* est une sorte de testament spirituel par lequel l'âme se livre totalement à Dieu; sept élévations de conformité et d'union sont proposées dans ce but.

Malgré les apparences, ce recueil d'exercices n'est pas dépourvu d'une certaine unité. On y trouvera surtout un témoin de la vie spirituelle du saint.

3° Les *Tractatus inediti*, encore manuscrits, ont été découverts par le capucin Adalbert Wagner au couvent d'Appenzell (cf *Festschrift*., p. 284-298). Il s'agit de cinq traités qui semblent composés de la même manière que les *Exercitia spiritualia*, mais plus tardifs. Le premier est un recueil de prières (litanies, prière du matin, prière avant et après l'office, etc) et d'exercices de dévotion (*Modus exosculandi quinque vulnera Christi, Quinque dolores B. Mariae Virginis, Examen conscientiae*, etc); le deuxième est un *Directorium horarum canonicarum* pour bien réciter les heures; le quatrième enseigne la manière de méditer la passion du Christ pendant ces heures; le cinquième donne vingt-six méditations sur la vie de la Vierge. Le troisième traité manque, on sait qu'il concernait la communion et qu'il était différent du traité eucharistique qu'on trouve dans les *Exercitia spiritualia*, lequel ne parle pas de façon détaillée de la communion.

On garde encore de saint Fidèle des *Collectanea*, c'est-à-dire des notes, des méditations et des cahiers de cours philosophiques et théologiques, des sermons en partie publiés (cf *Festschrift*., p. 274).

4° *Lettres*. — Les dix-huit lettres que nous connaissons (neuf en allemand, les autres en latin; une a disparu), courtes mais intéressantes pour l'histoire du saint, ont été publiées par Ferdinand della Scala, L. Casutt et B. Mayer (*op. cit.*, appendice p. 4-19; *Helvetia franciscana*, t. 6, 1953, p. 3-11, 33-56).

Saint Fidèle apparaissait à nos prédécesseurs comme un maître de la spiritualité franciscaine; les études récentes sur ses *Exercitia*, son œuvre principale, ont montré que cet ouvrage est une compilation. Il reste que cette compilation a exercé une influence certaine et qu'elle présente l'intérêt majeur de nous livrer au vif la manière de prier et les dévotions d'un saint. Les très nombreuses vies, qui commencent à paraître à la fin du 17^e siècle, témoignent d'autre part de son influence.

Vies. — Lucien de Montafunertal (Lucianus Montifontanus), *Probatica sacra cisarulana... Fidelis a Sigmaringa*, Constance, 1674 (version allemande, Constance, 1674). — Angelo-M. di Rossi da Voltaggio, *Vita del servo di Dio, P. Fedele da Sigmaringa*, Gênes, 1696. — *Vita ac martyrimum B. P. Fidelis Sigmaringani...* (Constance, 1699), avec un *Appendix et catalogus recentiorum miraculorum...* (Constance, 1701). — Silvestro a Mediolano, *Vita beati Fidelis... suevi, O. M. divi Francisci*, Milan, 1730. — Daniel de Paris, *Abrégé de la vie du B. P. Fidel de Sigmaringa...*, Paris, 1731 (2^e éd., 1745). — Théodore de Paris, *La vie de S. Fidel de Sigmaringen*, Paris, 1745. — Massimiliano da Vanghena, *Vita di San Fedele...*, Rome, 1746. — *Abrégé des vies de S. Fidèle de Sigmaringue et de S. Joseph de Léonisse...*, Orléans, 1747. — *Compendio della vita e miracoli di S. Fedele...*, Reggio, 1767. — Francisco de Ajofrin, *Compendio de la vida del abogado de los pobres, S. Fidelis...*, Madrid, 1786. — Ferdinand della Scala, *Der hl. Fidelis...*, Mayence, 1896, demeure la meilleure biographie. — Fidèle de Lamotte-Servolex, *Saint Fidèle...*, Paris, 1901. — Leone da Lavertezzo, *S. Fedele...*, *protomartire della Congregazione della Propaganda. Studio biografico-storico*, Milan, 1922. — B. Goossens, *Der hl. Fidelis... Eine Lebensbeschreibung*, Munich, 1933. — P. Gerebern, *S. Fidelis... Eerste Martelaar en Patron van de Congregatie « De Propaganda Fide »*, coll. Xaveriana 136, Louvain, 1935.

Études. — E. Schnell, *Neue Beiträge zur Geschichte und Literatur des hl. Fidelis...*, Sigmaringen, 1879. — *Sankt Fidelis. Festschrift anlässlich des 200. jährigen Jubiläums...*, dans *Sankt Fidelis. Stimmen aus der Schweizer Kapuziner Provinz*, t. 33, Lucerne, 1946; on y trouvera les travaux de L. Casutt, *Der Weg zur Grösse. Eine Studie über den hl. Fidelis von Sigmaringen*, p. 232-264, qui est une étude caractérologique, et d' A. Wagner, *Das Schrifttum des hl. Fidelis und sein*

Schicksal, p. 269-298. — Siegfried von Kaiserstuhl, *Zur Chronologie des Lebens des hl. Fidelis...*, dans *Collectanea franciscana*, t. 18, 1948, p. 273-285.

Le *Lexicon capuccinum* (Rome, 1951, col. 585-587) donne de nombreuses références aux Chroniques et Annales des capucins.

Laurent CASUTT.

FIDELI (ou FEDELE, BENEDETTO), tertiaire régulier de Saint-François, 1588-1648. — Francesco Fideli naquit à Agira (S. Filippo d'Argiro), en Sicile, le 18 avril 1588. Son père, Fortunato † 1630, était professeur de médecine, fort renommé, à l'université de Palerme. Francesco fit ses premières études chez les augustins d'Agira, puis, après avoir entrepris la philosophie et la médecine, il entra, en 1607, au couvent des tertiaires réguliers de Saint-François à Palerme. Au jour de sa profession, le 19 mars 1610, il prit le nom de Benedetto. Vers 1615, il fut envoyé au couvent des Saints-Côme-et-Damien, à Rome, pour conquérir le doctorat en philosophie et en théologie à la Sapienza. Aux chapitres de 1616 et de 1619, il fut nommé secrétaire général de l'ordre et il accompagna deux fois le supérieur général Matteo Stuzi de Montefano dans la visite des provinces. Il gouverna pendant cinq ans le couvent de Palerme; en 1629, il fut élu provincial; en 1632, il était prieur à Agira et en 1637 commissaire général de la Sicile. Peu avant sa mort, survenue le 3 septembre 1648 à Agira, il avait composé un bref récit de sa vie, dont une copie est conservée dans la *Collectio bullarum* de François Bordoni (f. 385).

Fideli prêcha beaucoup et avec succès; il composa, à l'usage des prédicateurs, de très nombreux sermons, tout imprégnés de la doctrine de l'Écriture sainte, des Pères et des auteurs spirituels. Leur vogue fut grande, comme en témoignent les éditions et les traductions. Le carme Jacques Emans (1604-1680) en donna une traduction latine.

1. *Quaresimale ovvero considerationi sopra i Vangeli della Quaresima*, 2 vol., Palerme, 1635; Venise, 1637, 1641, 1648; *Paradisus concionatorum, hoc est Sermones quadragesimales*, Cologne, 1657, 1659, 1663. — 2. *Sei sermoni di Maria Vergine*, Venise, 1636, sermons pour les samedis de carême, ordinairement publiés avec le *Quaresimale*. — 3. *Sacri panegirici dei Santi de' quali Santa Chiesa con solennità maggiore celebra per tutto l'anno la festa* (50 panegyriques), 2 vol., Venise, 1641-1643; *Paradisus sanctorum, hoc est Sermones sacri panegyrici in festa sanctorum*, Cologne, 1658, 1660. — 4. *Theoremata moralia decerpta ex psalmo 22 de augustissimo eucharistiae sacramento*, Palerme, 1638, 1644, 1646; l'ouvrage fut publié en italien, *Speculationi morali sopra il SS. Sacramento dell'Eucarestia*, Venise, 1640; Jacques Emans édita le livre à Cologne, en 1659, sous le titre *Paradisus eucharisticus, hoc est theoremata moralia...* — 5. *Sette panegirici per le feste di Maria Vergine*, Venise, 1641. — 6. *Prediche sopra gli Evangelii dell'Avvento, delle feste di Nostro Signore e delle domeniche che si leggono sino alla Quaresima*, Venise, 1646; *Paradisus voluptatis Verbi incarnati, hoc est Sermones in evangelia dominicalia et festorum Domini nostri Jesu Christi quae in Ecclesia leguntur a dominica prima Adventus usque ad Quadragesimam*, Cologne, 1659. — Les œuvres de Benedetto Fideli, traduites par J. Emans, parurent à Cologne, en 1682, en 6 volumes.

Les *Theoremata moralia* constituent une sorte de traité spirituel sur l'eucharistie. Ce commentaire du psaume *Dominus regit me* permet à Fideli d'aborder les effets mystiques du sacrement. « L'Homme-Dieu se fait la nourriture de l'homme pour le déifier » (p. 106-112). L'eucharistie est « la nourriture des contemplatifs, contemplantium esca » (p. 249-256), et en particulier de la Vierge Marie (p. 439-445). La communion est

« le baiser de l'Époux; par elle, notre âme est changée en l'Aimé, dans le Christ » (p. 593). C'est la communion qui réalise le plus profondément cette transformation (p. 596).

Francesco Bordoni (1595-1671), *Collectio bullarum, instrumentorum et aliarum scripturarum pertinentium ad tertium ordinem S. Francisci*, Bibliothèque de Parme, ms 1160.

H. Marracci, *Bibliotheca mariana*, t. 1, Rome, 1648, p. 211. — F. Bordoni, *Chronologium fratrum et sororum tertii ordinis S. Francisci*, Parme, 1658, ch. 13, p. 317; ch. 25, p. 457; ch. 38, p. 551. — A. Mongitore, *Bibliotheca Sicula*, t. 1, Palerme, 1708, p. 101-102; sur Fortunato Fideli, p. 199. — Jean de Saint-Antoine, *Bibliotheca universalis franciscana*, t. 1, Madrid, 1732, p. 199. — J.-H. Sbaralea, *Supplementum...*, t. 1, 1908, p. 128. — *Analecta Tertii Ordinis*, t. 6, Rome, 1939, p. 308. — A. Chiappini, *Annales Minorum*, t. 29 (1641-1650), Quaracchi, 1948, p. 465. — I. Rosier, *Biographisch en bibliographisch overzicht van de vroomheid in de Nederlandse Carmel*, Tiel, 1950, n. 1066-1067. — *Bibliotheca catholica neerlandica*, La Haye, 1954.

Giovanni PARISI.

FIDÉLITÉ. — Pour étudier la fidélité, on peut choisir entre deux méthodes. La première part de l'expérience humaine de la fidélité. Elle en décrit les diverses formes, la structure, l'intention profonde; elle en établit les critères moraux, pour s'élever finalement à un ordre transcendant, l'Absolu personnel, objet suprême de notre fidélité, fondement, garant et témoin de toutes nos fidélités particulières. C'est la voie ascendante, qu'emprunte habituellement le philosophe.

Parmi les penseurs contemporains qui ont fait de cette expérience le thème de leur réflexion, il faut mentionner surtout Gabriel Marcel, *Être et Avoir*, Paris, 1935, p. 55-80, 137-141; *Du refus à l'invocation*, Paris, 1940, p. 192-225; *Homo viator*, Paris, 1944, p. 173-185 (cf R. Troisfontaines, *De l'existence à l'être. La philosophie de Gabriel Marcel*, Louvain-Paris, 1953, t. 1, p. 361-388; t. 2, p. 29-39; L. Lavelle, *Traité des valeurs*, t. 1, Paris, 1951, p. 399-400; t. 2, 1955, p. 290-292; P. Ricoeur, *Gabriel Marcel et Karl Jaspers*, Paris, 1947, p. 293-304).

On trouvera aussi des aperçus suggestifs chez V. Jankélévitch, *Traité des vertus*, Paris, 1949, p. 212-222; G. Gusdorf, *Traité de l'existence morale*, Paris, 1949, p. 292-312; J. Royce, *Philosophie du loyalisme*, trad. de J. Morot-Sir, Paris, 1946 (cf R. Le Senne, *Traité de morale générale*, Paris, 1942, p. 653-654, 710); J. de Finance, *Existence et liberté*, coll. Problèmes et doctrines 9, Paris, 1955, p. 129-131, *Liberté et fidélité*, dans *Gregorianum*, t. 43, 1962, p. 12-38; I. Lepp, *L'existence authentique*, Paris, 1951, p. 133-144; et chez M. Nédoncelle, qui a tout un livre : *De la fidélité. Essai de description phénoménologique*, Paris, 1953, dont il a donné lui-même un résumé à l'article *Fidélité* dans *Catholicisme*, t. 4, 1956, col. 1264-1269; on s'y reportera pour ce qui est de l'aspect philosophique de notre sujet. On pourra consulter également l'article *Loyalty*, de S. Bryant, dans l'*Encyclopaedia of Religion and Ethics* de J. Hastings, t. 8, Édimbourg, 1915, p. 183-188.

La seconde méthode, au contraire, prendra son point de départ dans la contemplation même de Dieu, tel qu'il se révèle à nous, par le moyen de sa Parole historique, comme la fidélité en personne, à laquelle nous nous devons de répondre par une fidélité semblable, et en qui nous découvrons l'exemplaire, le principe efficient, la raison ultime de nos fidélités humaines : celles qui nous attachent au prochain, à nous-mêmes, aux choses, à l'Église. C'est la voie descendante propre au théologien. Elle sera adoptée, de préférence, dans cet article. Les deux méthodes sont du reste complémentaires. — 1. *Notions.* — 2. *Enseignement de l'Écriture.* — 3. *Doctrines des spirituels.*

I. NOTIONS

1° **Étymologiquement** le mot *fidélité* vient du latin *fidélitas*, terme peu fréquent, qui exprime la qualité de celui qui est *fidélis*, c'est-à-dire qui remplit ses engagements, tient ses promesses, et par là se montre digne de confiance, sûr, droit, loyal, constant.

L'adjectif *fidélis* dérive en effet lui-même du substantif *fides*, dont les sens sont multiples, mais connexes. Il signifie soit la confiance qu'on a en autrui, soit ce qui produit cette confiance : c'est aussi bien la promesse elle-même, la parole donnée, que l'attitude de sérieux et l'honnêteté garantissant de la part de celui qui s'est engagé de la sorte l'exact accomplissement des obligations contractées. On passe naturellement d'une idée à l'autre, et le mot revêt tour à tour ces diverses significations, comme en témoignent tous les lexiques (cf art. *Fides*, dans *Thesaurus linguae latinae*, t. 6, Leipzig, 1912-1926, col. 661-691).

L'homme qualifié de *fidélis* est donc celui qui exécute ce qu'il a dit, accomplit ce qu'il a promis. On peut avoir foi en lui, parce qu'il est de bonne foi. « Fides enim appellata est in latina lingua, dit saint Augustin, ex eo quia fit quod dicitur » (*De mendacio* 1, 20, PL 40, 515b). « Duae syllabae sonant cum dicitur fides : prima syllaba est a factio, secunda a dictio » (*Sermo* 49, 2, PL 38, 321b). De même saint Jérôme : « Idcirco vocatur fidelis, quia promissa compleverit » (*In Isaiam* 55, 2, PL 24, 531d). Les Pères empruntent leur étymologie accommodée à Cicéron : « Fides... nomen ipsum mihi videtur habere, cum fit quod dicitur » (*De republica* IV, 7, éd. K. Ziegler, Teubner, Leipzig, 1915, p. 109).

Employé seul comme substantif, *fidélis* signifie simplement un ami, un intime, sans référence explicite à une quelconque promesse (Cicéron, *Epistulae ad familiares* IV, 1, 2, éd. C. F. Muller, Teubner, Leipzig, 1907, p. 81).

L'histoire des mots *fidélis* et *fides* ne semble pas du reste avoir été encore vraiment faite, comme le note H. Schmeck, *Infidelis. Ein Beitrag zur Wortgeschichte*, dans *Vigiliae christianae*, t. 5, 1951, p. 129. Voir cependant L. Lombardi, *Dalla « fides » alla « bona fides »*, Milan, 1961, p. 3-40.

Les termes *fidèle*, *fidélité*, évoquent des idées analogues. Les dictionnaires de la langue française définissent la *fidélité* comme la qualité de celui qui est « attaché à ses devoirs » (Litttré), « qui est exact à remplir ses engagements, à tenir ses promesses » (Larousse). Mais ils se chargent aussi d'un sens volontaire et affectif plus marqué qu'en latin : fidèle se dit de celui « dont les affections ne changent pas » (Litttré), « qui persévère dans ses sentiments » (Larousse). La *fidélité* désigne la « conservation des sentiments tendres entre amis ou amants » (Litttré), l'« attachement constant », la « persévérance dans un sentiment, une opinion » (Larousse).

Ces remarques de vocabulaire aident à cerner la notion de *fidélité*, sans pour autant l'épuiser.

2° D'une manière très générale, on pourra définir la *fidélité* : une disposition du vouloir, librement consentie, par laquelle on demeure activement attaché à certains objets (personne, idée, pratique, etc), malgré l'épreuve du temps et des obstacles extérieurs, qui inclinent naturellement la volonté au changement.

Comme on le voit, la *fidélité* a des affinités très nettes avec la persévérance et la constance. Il est notable, en effet, que les mots *constance*, *persévérance*, viennent spontanément à l'esprit quand on cherche des synonymes à *fidélité*. — Le contraire de la *fidélité* est l'infidélité, qui n'est pas à proprement parler oubli, mais abandon, reniement, trahison.

L'idée de *fidélité* se trouve souvent associée à celle de promesse. Elle la déborde cependant beaucoup.

Car si toute promesse demande à être tenue, implique une exigence de *fidélité*, toute *fidélité* ne s'exprime pas nécessairement sous la forme d'une promesse, au moins explicitement formulée. Aucun échange de promesse n'est requis pour que se maintienne une solide et constante amitié; l'amour, quand

il est sincère, porte suffisamment en soi le vœu, au moins implicite et vécu, de sa propre pérennité.

Il n'en reste pas moins que la fidélité comme telle suppose un *engagement* intérieur de l'être, qui est une manière très spécifique de se rendre présent à l'objet visé, un don de soi mobilisant les couches les plus intimes de la personne. C'est cette attitude profonde qui fait que l'homme fidèle ne déçoit pas, répond à l'attente qu'on met en lui : on peut compter sur lui parce qu'on sait que s'étant une fois donné, que s'étant mis dans ses paroles ou dans ses gestes, il ne se reprendra plus, ne variera pas dans ses affections et dans ses façons d'agir.

On peut d'ailleurs, si l'on veut, distinguer une fidélité au sens strict, *promissoriale* ou contractuelle, qui est exactitude à faire ce que l'on a dit, et une fidélité au sens large, *spirituelle*, qui est adhésion indestructible à une valeur consciemment saisie et librement acceptée. C'est de cette dernière qu'il sera surtout question dans ce qui suit.

Il y a sans doute un certain paradoxe de la fidélité, surtout sous sa forme promissoriale. Comment un être divers, inconstant et muable par nature, a-t-il le droit de s'engager comme à crédit pour l'avenir? Mais c'est oublier que nul n'est le pur spectateur de ses états psychologiques. La conscience n'est pas simple faculté de contemplation et d'enregistrement. Elle est aussi volonté libre, et cette volonté a le pouvoir de s'élever au-dessus de la durée pour la dominer, assurer la continuité entre le présent et le passé, préformer et modeler l'avenir.

3° Parmi les conduites d'ordre social, la fidélité occupe une place de premier plan. Elle constitue, avec l'amour du prochain et la justice, **un des fondements de la vie en société**. Du jour où on cesserait de pouvoir, d'une manière généralisée, compter sur les autres, où on ne pourrait plus leur faire habituellement confiance, croire en leur parole ou en leur dévouement, les relations inter-humaines perdraient toute assise; le groupe, la communauté se disloqueraient d'eux-mêmes. C'est ce qui explique le relief donné dans certaines civilisations, surtout anciennes, à l'idée de fidélité.

1) Ainsi, la *Bible* ne parlerait sans doute pas si souvent de la fidélité (comme on le verra plus loin), si elle ne reflétait, au niveau littéraire, la mentalité régnant dans un milieu historique déterminé, celui de la société israélite.

Dans ce milieu, le dévouement loyal, assuré, constant envers les frères est prisé par dessus tout, parce qu'il est appréhendé comme la condition vitale de tout rapport entre les personnes. La religion s'étant élevée dans ce même milieu au niveau d'une relation (inégale d'ailleurs) de personne à personne entre Dieu et l'homme, on a la conviction qu'elle ne peut s'édifier en conséquence que sur une mutuelle fidélité de Dieu et de l'homme.

2) Chez les *romains*, la *fides* jouit aussi d'une considération particulière : c'est la bonne foi qui doit présider aux conventions publiques des peuples et aux transactions privées entre individus, la droiture et l'équité dans les stipulations verbales, l'observation religieuse de la parole donnée, la fidélité.

« On sent que, à travers l'histoire et la poésie, elle fournit le trait caractéristique de la race, pour les temps du moins où celle-ci se distinguait par la vigueur morale » (J.-A. Hild, art. *Fides*, dans le *Dictionnaire des antiquités grecques et romaines*, de Daremberg et Saglio, t. 2, Paris, 1896, p. 1415). On exalte pieusement la mémoire de quelques-uns des héros qui s'y sont immolés; ainsi Régulus durant les guerres puniques (Ennius, *Annales* 342; Cicéron, *De finibus bonorum et malorum* II, 20). Dans l'ancienne religion romaine, elle a été person-

nifiée et divinisée. Son temple se trouvait au Capitole, près de celui de Jupiter. Les poètes la chantent, et l'appellent *casta, sacra, sancta, incorrupta*, et surtout *alma*, que lui décerne pour la première fois Ennius, ce qui l'assimile aux divinités maternelles : « O Fides alma pinnis et Jus jurandum Jovis » (cité par Cicéron, *De officiis* III, 29). C'est un des bons génies qui représentent l'âge d'or. Pour cette raison, on l'appelle aussi *cana, antiqua*. Mais elle s'est faite de plus en plus rare avec la corruption des mœurs; d'où son épithète de *rara* (Horace, *Odes* I, 35, 21). Dans les allégories, elle a pour compagnes la Concorde, la Piété, la Pudeur, la Justice, etc (Virgile, *Énéide* I, 292; Horace, *Odes* I, 24, 7).

Voir, outre l'article cité de Hild, celui de Otto, *Fides*, dans Pauly-Wissowa, t. 6, Stuttgart, 1909, col. 2281-2286, et L. Lombardi, *op. cit.*, *passim*.

3) La *féodalité médiévale* représente un type de société basée sur l'idée de fidélité.

Le mot *fief*, qui a donné son nom au système, vient-il de *foedus*, alliance, pacte, ou de *fides*, foi, fidélité, ou bien encore d'un mot francique mal déterminé? on en discute. Reste que le fief était concédé par le suzerain au vassal en échange de la foi et de la fidélité de celui-ci. Le contrat d'inféodation par lequel le fief était constitué s'accompagnait, en effet, d'un serment de fidélité de la part du vassal, qui se trouvait tenu en vertu de ce serment à un certain nombre de services à l'égard de son suzerain. Réciproquement, le suzerain s'engageait à protéger avec dévouement son vassal en toutes circonstances. Un tel système a pu donner lieu à bien des abus. Il n'en était pas moins fondé sur une conception humaine et personnaliste, qui ne manquait pas de grandeur.

Voir art. *Féodalité*, avec la bibliographie, du *Grand Larousse encyclopédique* (t. 4, Paris, 1961, p. 955-956).

2. ENSEIGNEMENT DE L'ÉCRITURE

1° La **fidélité de Dieu**. — 1) Dans l'*ancien Testament*, le thème de la fidélité de Dieu est fondamental. Il est conjoint à ces autres thèmes majeurs que sont l'alliance et l'élection.

Le Dieu de l'ancien Testament n'est pas seulement sainteté, c'est-à-dire séparation physique d'avec le profane et pureté morale absolue, mais aussi amour et miséricorde. Il ne reste pas enfermé dans sa transcendance. Il se soucie de l'homme et l'appelle à la communion de son amitié. Cette conviction s'est traduite dans la notion d'alliance (*bêrit*). Par cette alliance, Dieu se lie à un peuple déterminé et à travers ce peuple à l'humanité tout entière. Ainsi s'établit entre l'homme et Dieu un rapport nouveau, qui élève l'homme infiniment au-dessus de sa pure condition naturelle pour l'engager avec son Créateur dans un dialogue vivant de personne à personne, dans la mesure où il peut y avoir réciprocité entre Dieu et la créature.

Mais, bien qu'elle se formule en termes juridiques et sous les espèces apparentes d'un pacte bilatéral, l'alliance de Dieu avec son peuple est d'un type tout particulier. Elle est le fait d'une libre initiative qui manifeste la souveraineté de Dieu, révèle le caractère inconditionné de son amour, constitue une grâce au sens plein du terme. L'idée d'alliance se fonde de la sorte sur celle d'élection, qui est un mystère dépassant la compréhension de l'homme. Parce qu'à l'origine de l'élection, il y a l'amour, — un amour miséricordieux qui crée la bonté même de son objet —, l'image du mariage sera fréquente pour désigner les relations de Dieu avec son peuple. Elle colore d'affectivité ce qu'il y aurait de trop juridique dans le vocabulaire de l'alliance, en dévoile le sens profond, exhausse au niveau du rapport le plus personnel le lien qui unit le peuple élu à son Dieu.

Une fois que Dieu a donné son amour, il ne le reprend pas. C'est ainsi que, avec la miséricorde, la fidélité apparaît comme une des constantes de l'attitude et, si l'on peut dire, de la physionomie morale du Dieu d'Israël. Il est « un Dieu fidèle » (*Deut.* 32, 4), « le Dieu fidèle qui garde son alliance et son amour pour mille générations à ceux qui l'aiment et gardent ses commandements » (*Deut.* 7, 9). C'est par l'amour, la grâce et la fidélité que Dieu se définit lui-même, lors d'une apparition à Moïse, sur le Sinaï, dans un contexte d'alliance : « Yahvé, Yahvé, Dieu de tendresse et de pitié, lent à la colère, riche en grâce (*hèséd*) et fidélité (*'èmet*), qui garde sa grâce à des milliers, tolère faute, transgression et péché, mais ne laisse rien impuni » (*Ex.* 34, 6-7).

Ce couple de mots hébreux se retrouve souvent dans l'Ancien Testament, en particulier dans les *Psaumes* (25, 10; 26, 3; 40, 11-12; 57, 4, 11; 61, 8; 69, 14; 85, 11; 86, 15; 108, 5; 115, 1; 117, 2; 138, 2), *'èmet* étant parfois remplacé par *'èmanâh*, qui a même sens (*Ps.* 36, 6; 88, 12; 92, 3; 98, 3; 100, 5). Il constitue le leit-motiv du *Ps.* 89, qui est un hymne et une prière au Dieu fidèle (v. 2-3, 9, 15, 25, 29, 34, 50).

Le terme *hèséd*, que la Septante traduit ordinairement par *ἔλεος* et la Vulgate par *miseriordia*, possède une signification complexe, qu'aucun vocabulaire de nos langues modernes occidentales ne peut rendre à lui seul. Le mot exprime d'abord l'idée d'un lien unissant les membres d'une communauté soit naturelle, fondée sur le sang, la parenté, soit issue d'un engagement, d'un pacte, d'une alliance. Il désigne aussi l'ensemble des devoirs qui incombent à ceux qui sont unis par un tel lien : solidarité, assistance, loyauté, dévouement, bonté, amitié, amour, enfin fidélité. Il vise moins les sentiments qui inspirent la conduite, que cette conduite elle-même dans ses manifestations concrètes, comme le montre l'expression qui signifie prêter assistance, agir avec bonté, loyauté, fidélité (par ex. *Gen.* 24, 12; 40, 14; 1 *Sam.* 20, 8, 14). Le *hèséd* n'existe pas seulement entre égaux, ou d'inférieur à supérieur, mais aussi de supérieur à inférieur. Il prend alors le sens de faveur, grâce (*Est.* 2, 9, 17; *Esd.* 9, 9). En Dieu, le terme exprime la grâce par laquelle Dieu se penche vers l'homme avec bonté (*Ex.* 34, 6), l'amour bienfaisant dont il fait preuve à l'égard de son peuple (*Ps.* 136, 1-26), sa fidélité à l'alliance. Il est en effet fréquemment associé à *bèrit*. Dieu s'est engagé à « garder l'alliance et le *hèséd* » (*Deut.* 7, 9, 12; 1 *Rois* 8, 23; 2 *Chron.* 6, 14), c'est-à-dire au fond à observer fidèlement l'alliance.

Quant aux mots *'èmet* et *'èmanâh*, que la Septante traduit par *ἀλήθεια* et *πίστις*, et la Vulgate par *veritas* et *fides*, ils dérivent d'une racine, qui évoque d'abord l'idée d'appui, de support, de soutien, puis celle, connexe, de solidité, de stabilité, de sécurité. Le verbe bâti sur ce radical exprime au mode nifal et au participe, *nè'emân* (*πιστός*, *fidelis*), la qualité d'une chose ou d'une personne solide, stable, sur laquelle on peut faire fond, qui est vraie, non pas au sens logique, mais au sens usité également dans nos langues, qu'elle est ce qu'elle doit être, authentique. De l'idée de vérité, ainsi comprise, on passe naturellement à celle de fidélité. Car, à ce qui est vrai on peut se fier. Ces deux mots hébreux se traduiront donc souvent par fidélité. Mais le mot fidélité doit conserver ici le halo d'harmoniques, qui lui vient de sa racine et de ses divers sens. Ces termes hébreux désignent du reste moins un attribut de la personne qu'une qualité de son comportement pratique, comportement qui répond à ce qu'on attend, véridique, constant, sûr.

Comme on le voit, les mots *hèséd* et *'èmet* sont proches l'un de l'autre par leurs sens, qui se recoupent partiellement. Ils se complètent au point de ne faire pour ainsi dire, parfois, qu'une seule expression : qui signifie prêter une fidèle assistance, témoigner un fidèle attachement (*Gen.* 24, 49; 47, 29; *Josué* 2, 14). Dans le cas de Dieu, le premier mot exprime plutôt la démarche d'amour et de grâce, « le penchement » divin, et le second la continuité, la constance, la fidélité de cette démarche.

Fidèle, Yahvé l'est en tout : non seulement à son alliance avec le peuple qu'il a tiré d'Égypte (*Deut.* 7, 9; 1 *Rois* 8, 23; *Néh.* 1, 5; 9, 32; *Dan.* 9, 4), mais encore aux promesses faites jadis aux patriarches (*Mich.* 7, 20; *Deut.* 4, 31; *Ps.* 105, 8-9), à celles faites à la dynastie davidique (2 *Sam.* 7, 28; 1 *Rois* 8, 26; 1 *Chron.* 17, 23; 2 *Chron.* 1, 9; 6, 17; *Is.* 55, 3; *Ps.* 89), à l'élection du Messie-Propphète (*Is.* 49, 7). Sa fidélité est une armure, un bouclier, une garantie de protection (*Ps.* 91, 4), un guide sûr (*Ps.* 43, 3). Toute sa manière d'agir, tous ses sentiers sont amour et fidélité (*Ps.* 25, 10). Ses promesses ne trompent pas, ses paroles sont vérité (2 *Sam.* 7, 28). Sa vérité, ou sa fidélité, est sans mesure, s'élève jusqu'aux nues (*Ps.* 36, 6; 108, 5), à la solidité du firmament, est fondée dans les cieux (*Ps.* 89, 3). Ses témoignages, ses préceptes sont véridiques (*Ps.* 19, 8), vrais ses jugements, ses décrets (*Ps.* 19, 10), fidélité toutes ses lois (*Ps.* 111, 7). Il fait marcher ceux qui l'aiment dans sa vérité et les instruit de ses voies, leur enseigne à se conduire suivant des directives qui assurent leur salut (*Ps.* 25, 4-5). Le peuple israélite, tout au long de son histoire, a la conviction d'expérimenter cette fidélité divine. Si l'on espère la délivrance et le salut final, c'est parce qu'on est certain que Dieu se souviendra, d'une manière active, de son amour et de sa fidélité envers la maison d'Israël (*Ps.* 98, 3). Car, à la différence de l'homme, ce que Dieu dit, il le fait, ce qu'il a promis, il le réalise (*Nomb.* 23, 19). Il est le Seigneur et ne varie pas. « *Ego Dominus et non mutator* » (*Mal.* 3, 6). C'est la fidélité de Dieu qui inspire la confiance de l'israélite pieux dans sa prière (*Ps.* 33, 1-5). Elle est aussi pour lui un motif majeur de louer Dieu (*Ps.* 33, 1-5). Et puisque l'alliance résume à ses yeux tous les rapports de Dieu et de son peuple, on peut dire sans exagération que toute sa religion lui apparaît comme le fruit et l'expression de l'amour de Dieu et de sa fidélité.

2) Dans le *nouveau Testament*, le même dessein d'amour et de salut se poursuit. Jésus-Christ est la manifestation la plus parfaite de la fidélité de Dieu, et sa consommation. « Toutes les promesses de Dieu ont en effet leur oui en lui; aussi bien, est-ce par lui que nous disons notre Amen à la gloire de Dieu » (2 *Cor.* 1, 20). En sa personne ont été accomplies les promesses faites aux patriarches (*Rom.* 15, 8), aux pères et à David (*Act.* 13, 32-34). Il est « plein de grâce et de vérité, πλήρης χάριτος και ἀληθείας » (*Jean* 1, 14).

Dans ce verset de saint Jean, les mots *χάρις* et *ἀλήθεια* rendent manifestement le binôme *hèséd-'èmet*, que l'on rencontre appliqué à Dieu dans l'Ancien Testament. Le mot *ἀλήθεια*, que l'on traduit par *vérité*, ne désigne pas seulement la vérité par opposition à l'erreur, selon la manière grecque de concevoir les choses (ce sens s'impose ici au moins partiellement, puisque dans le contexte il s'agit de révélation), mais aussi et peut-être avant tout la fidélité qui réalise ses promesses, et sur laquelle on peut faire fond avec confiance. Du reste, la révélation apportée par le Verbe ne concerne pas une doctrine abstraite, mais elle est fondamentalement la manifestation de l'amour de Dieu, amour qui est grâce et fidélité. Cette signification du terme se retrouve ailleurs chez saint Jean; ainsi lorsque le Christ dit de lui-même : « Je suis le Chemin, la Vérité et la Vie » (*Jean* 14, 6). Saint Paul de son côté déclare que « la vérité est en Jésus » (*Éph.* 4, 21), parle de « la vérité de l'Évangile » (*Gal.* 2, 5, 14). Le mot *ἀλήθεια* a certainement là encore un sens complexe, où, avec l'idée de vérité au sens qui nous est familier, sont connotées les résonances propres au terme *'èmet* : solidité, réalité, fidélité active et salvatrice (cf *Rom.* 3, 3-7, qui met la fidélité, la *πίστις* de Dieu, en parallèle avec la vérité, l'*ἀλήθεια* de Dieu).

Rien de surprenant dès lors si le qualificatif de fidèle est si souvent attribué à Dieu par les écrits du nouveau Testament (1 *Thess.* 5, 24; 2 *Thess.* 3, 3; 1 *Cor.* 1, 9; 10, 13; 2 *Cor.* 1, 18; *Rom.* 3, 3-7; 1 *Pierre* 4, 19; *Jean* 3, 33; 1 *Jean* 1, 9; *Apoc* 6, 10). La fidélité de Dieu d'ailleurs ne s'adresse pas seulement à l'ensemble du peuple chrétien; elle vise chaque chrétien en particulier. Quiconque a été « appelé » par Dieu à la communion de son Fils Jésus-Christ, c'est-à-dire a été justifié, baptisé, peut compter personnellement, tout au long de sa vie, sur le secours de Dieu, est assuré pour son propre compte de l'exécution des promesses divines de salut. Il a la garantie que le Dieu fidèle ne l'abandonnera pas en chemin à sa faiblesse, mais l'affermira jusqu'au bout (1 *Cor.* 1, 8-9), le préservera du Mauvais (2 *Thess.* 3, 3) et le gardera sans reproche jusqu'à l'avènement dernier du Seigneur (1 *Thess.* 5, 23-24). Sans doute, il y a la tentation; mais parce que précisément Dieu est fidèle, il ne permet pas que le chrétien soit tenté au-delà de ses forces; il lui donne le moyen de la surmonter (1 *Cor.* 10, 13). Il y a aussi l'épreuve de la persécution; mais ceux qui souffrent selon le vouloir divin doivent s'en remettre au Créateur fidèle (1 *Pierre* 4, 19). Et si le chrétien vient à succomber au péché, là encore l'attend la fidélité de Dieu qui s'est engagé à pardonner au pécheur pénitent (1 *Jean* 1, 9). Car la fidélité de Dieu ne dépend pas de la fidélité de l'homme. L'infidélité de l'homme ne saurait anéantir la fidélité de Dieu (*Rom.* 3, 3). Dieu ne revient pas sur ses engagements. Ses dons et son appel sont sans repentance (*Rom.* 11, 29). C'est pourquoi, la fidélité de Dieu est le fondement de l'espérance indéfectible du chrétien : il a la promesse du salut, et il sait que « celui qui a fait la promesse est fidèle » (*Hébr.* 10, 23; cf 11, 11).

Le Christ également a la fidélité pour attribut, une fidélité que rien n'altère. « Si nous sommes infidèles, lui, reste fidèle, car il ne peut se renier lui-même » (2 *Tim.* 2, 13). Dans l'*Apocalypse* se trouvent affirmées à la fois la fidélité de Dieu, manifestée par le Christ, et la fidélité du Christ aux siens, sans que les deux points de vue puissent être toujours clairement distingués. Le Christ glorieux dans le ciel est le « témoin fidèle » (1, 5; 3, 14). Signe et sceau de l'alliance, il témoigne par sa personne et son œuvre déjà accomplie de la réalisation des promesses faites jadis par Dieu. Il est l'Amen (3, 14), la parole efficace, le oui de Dieu, et en même temps ses déclarations sont absolument certaines. Le nom qu'il porte est « Fidèle et Vrai » (19, 11-16). On peut donc compter sur lui, non seulement parce qu'il est véridique et constant dans ses paroles, mais parce qu'étant lui-même fidélité et vérité de Dieu, sa victoire finale est incontestablement assurée.

2^o La fidélité à Dieu. — La fidélité de Dieu appelle la réponse de l'homme. Dans l'ancien comme dans le nouveau Testament, cette réponse c'est fondamentalement la foi.

1) FIDÉLITÉ ET FOI. — a) Il est remarquable qu'en hébreu une même racine sert à désigner l'activité divine et l'activité humaine correspondante : *'emûnâh* et *'emêt* expriment et la fidélité de Dieu et la foi de l'homme, — foi qui n'est pas du reste pure adhésion intellectuelle, mais aussi confiance en Dieu, remise totale de soi à Dieu.

En effet, le verbe *'aman*, employé au hifil, signifie sans doute « croire fermement », « ajouter foi », « considérer comme vrai » (cf *Prov.* 14, 15), mais avec la nuance particulière

d'« avoir confiance », « se confier en », surtout si le complément grammatical ou logique, direct ou indirect, est une personne, Dieu spécialement (comme en *Gen.* 15, 6).

Parce que la foi est confiance, Isaïe la définit comme une attitude de calme (30, 15). Car elle est soumission à un maître tout-puissant et bon, qui protège, aide, sauve, met en sûreté, tient ses promesses. C'est la fidélité de Dieu qui donne à l'homme sa sécurité. Par la foi, l'homme prend appui sur Dieu ou sa parole, participe, pour ainsi dire, à l'irréformable stabilité, à l'immuabilité de la volonté divine.

On traduit généralement *Habaquq* 2, 4 : « le juste vivra par sa fidélité » à Dieu, c'est-à-dire à sa parole et à sa volonté; mais on pourrait peut-être rendre la formule par « en sécurité ». Cette sécurité est caractéristique du juste par opposition à l'impie (cf *Deut.* 28).

Il est cependant au pouvoir de l'homme de se détourner de cette relation personnelle qui le lie à Dieu dans la foi. Celle-ci suppose donc de la part de l'homme une continuité, un attachement, une persévérance dans la durée, malgré les obstacles, qui font entrer l'idée de fidélité dans celle de foi. La foi est fidélité, ou tout au moins peut et doit revêtir l'aspect de la fidélité.

Grâce à un jeu de mots sur la racine *'mn*, *Isaïe* 7, 9, proclame dans un mot fameux la quasi-identité de la foi-fidélité et de l'existence : « Si vous ne tenez pas à moi, vous ne tiendrez pas ». « Si vous ne croyez pas, vous ne subsisterez pas ». « Sans croyance, pas de subsistance! » On pourrait traduire aussi bien : « Sans fidélité, pas de solidité! » (cf *Is.* 28, 16; 2 *Chron.* 20, 20).

b) Dans le *nouveau Testament* non plus, la foi n'est pas pure adhésion intellectuelle, mais confiance. Elle est un acte par lequel l'homme s'en remet à Dieu comme à la source unique de salut. Elle s'appuie sur sa véracité et sa fidélité dans ses promesses (*Rom.* 3, 3-6; 1 *Thess.* 5, 24; 2 *Tim.* 2, 13; *Hébr.* 10, 23), et sur sa puissance à les exécuter (*Rom.* 4, 17-21; *Hébr.* 11, 19). Ce salut se trouve en Jésus, Seigneur (*Rom.* 14, 9) et Fils de Dieu (*Gal.* 2, 20).

La foi est souvent présentée en liaison avec l'idée d'épreuve, où elle risque de défaillir (*Luc* 22, 31), et même de disparaître complètement (18, 8), ou bien dans un contexte de persécutions et de tribulations au milieu desquelles il s'agit de tenir bon (1 *Thess.* 1, 6; 3, 1-7). Elle est mise de ce fait en relation avec la patience et la constance (2 *Thess.* 1, 3-4; cf 1 *Tim.* 6, 11; 2 *Tim.* 2, 3; 3, 10), avec la persévérance (*Act.* 14, 22). C'est dire qu'elle connote la fidélité comme un de ses aspects les plus importants.

Cet aspect est particulièrement souligné dans l'*épitre aux Hébreux*, qui s'adresse à un groupe de chrétiens dont la foi et la fidélité se trouvent soumises à une rude épreuve (cf 10, 19-39). L'auteur, pour ranimer l'attachement de ces chrétiens à l'alliance nouvelle, « fondée sur de meilleures promesses » (8, 6-13; 9, 15-28), établit avant tout son exhortation sur l'exemple de ceux qui ont eu la foi dans l'ancien Testament, et sont restés fermes, sans entrer cependant en possession de la promesse (11, 1-40). L'exemple du Christ fidèle, qui a enduré la croix, parachève le leur (12, 1-4).

Les lettres aux sept Églises d'Asie de l'*Apocalypse* sont aussi un appel à la fidélité. « Je connais tes épreuves, reste fidèle jusqu'à la mort, et je te donnerai la couronne de vie » (2, 9-10). « *Fidem servavi* », dit de lui-même saint Paul au soir de sa vie (2 *Tim.* 4, 7) : « J'ai gardé

la foi » ou « J'ai été fidèle » (cf 1 *Tim.* 6, 20; 2 *Tim.* 1, 14).

2) FIDÉLITÉ ET OBÉISSANCE. — Mais la foi ne relève pas de la pure contemplation théorique ou de la simple complaisance affective. Elle doit se manifester concrètement dans la vie pratique. C'est ici qu'apparaît une nouvelle relation essentielle entre la foi et la fidélité.

a) Dans la Bible, en effet, la foi requiert l'obéissance active, une obéissance qui est l'engagement de tout l'homme.

L'hébreu n'a pas de terme pour désigner l'obéissance. Il emploie le verbe *écouter*. Écouter n'est pas une opération purement sensible ou même intellectuelle. C'est une audition vitale et agissante, une activité totale, qui met en branle l'être tout entier : écouter, c'est se conformer à la volonté de Dieu, c'est garder ses commandements, pratiquer ses lois. Les discours du *Deutéronome*, qui concluent la promulgation du code de l'alliance, le montrent clairement : bénédictions ou malédictions y sont promises selon que l'on écoute ou non la voix de Dieu, lui obéit ou lui désobéit (ch. 27 et 28; cf *Jér.* 11, 1-8).

Dieu s'engage, se lie par une alliance et des promesses. Il exige en contre-partie la fidélité de son peuple à le servir. « Et maintenant, craignez Yahvé et servez-le dans la perfection en toute sincérité » (*Jos.* 24, 14), « sincèrement et de tout votre cœur » (1 *Sam.* 12, 24). Le service de Dieu implique une fidélité qui doit s'exercer dans tous les domaines où notre activité peut avoir cours.

Mais l'histoire d'Israël n'est guère que l'histoire de ses infidélités. L'infidélité biblique se définit comme une révolte, un refus de tenir ses engagements, un mensonge, une trahison.

Elle est bien décrite par le *psaume* 78 : « Qu'ils ne soient pas, à l'exemple de leurs pères, une génération de révolte et de bravade, génération qui n'a point le cœur sûr et son esprit n'est point fidèle à Dieu » (v. 8). « Leur cœur n'était point sûr envers lui, ils étaient sans foi en son alliance » (v. 37). « Ils déviaient, ils trahissaient comme leurs pères, ils se retournaient comme un arc infidèle » (v. 57).

C'est avec les mêmes mots que les prophètes dénoncent l'infidélité d'Israël : « Je savais quel traître tu es, et que dès le ventre de ta mère on t'appelle révolté » (*Is.* 48, 8).

Cette infidélité n'est pas seulement manquement aux devoirs moraux, dérèglement moral; elle prend aussi la forme de l'abandon religieux, de l'idolâtrie : « Comment est-elle devenue une prostituée, la cité fidèle? » (*Is.* 1, 21). C'est en référence à l'infidélité conjugale qu'elle s'exprime le mieux : « Comme une femme qui trahit son amant, ainsi m'a trahi la maison d'Israël » (*Jér.* 3, 20). L'infidélité d'Israël ne fait du reste que mettre en relief la fidélité de Yahvé : « Tu as montré ta fidélité, et nous notre impiété » (*Néh.* 9, 33).

Plus encore que du peuple dans son entier Dieu attend et exige la fidélité de la part des hommes qu'il a choisis pour accomplir une mission particulière. Il y en eut de vraiment fidèles. Ce fut le cas de Moïse, « serviteur reconnu fidèle dans toute sa maison » (*Nomb.* 12, 7; cf *Hébr.* 3, 2-5); de Sadoq, « prêtre fidèle », et de sa lignée sacerdotale, qui garda le culte pur quand le peuple s'égarait (*Éz.* 44, 15); de David (2 *Sam.* 23, 1, selon la Septante), modèle de fidélité pour toute sa dynastie (dans l'optique du livre des *Chroniques*). Mais c'est dans la figure d'Abraham que l'ancien Testament résume toutes les fidélités. Si Dieu a fait alliance avec lui, c'est parce qu'il a trouvé « son cœur fidèle » (*Néh.* 9, 8). Éprouvé par Dieu dans son fils, « au jour de l'épreuve il fut trouvé fidèle » (*Eccli.* 44, 20; 1 *Macc.* 2, 52).

b) Dans l'*Évangile*, le Christ veut de ses disciples la fidélité aux « petites choses », c'est-à-dire à toutes les obligations de leur devoir d'état. Elle est l'image et la garantie d'une fidélité plus haute : celle qui s'exerce dans les grandes, celle qui concerne les devoirs proprement religieux (*Luc* 16, 10-12). Il loue le serviteur bon et fidèle en peu de choses (*Mt.* 25, 21-23; *Luc* 19, 17). La fidélité est demandée spécialement à ceux qui occupent une place de confiance dans le royaume : chefs, guides, intendants (*Luc* 12, 42; *Mt.* 24, 45). Même affirmation chez saint Paul : « Tout ce qu'on demande à des intendants, c'est que chacun soit trouvé fidèle » (1 *Cor.* 4, 2).

De la fidélité à Dieu, le Christ est le type : « Considérez Jésus, dit l'épître aux Hébreux; il est fidèle à celui qui l'a institué, comme Moïse le fut aussi dans toute sa maison », mais à un titre bien supérieur à celui-ci, « dans la mesure même où la dignité du constructeur est plus grande que celle de la maison elle-même »; fidèle, Jésus l'a été en effet « en qualité de fils » (3, 2-6).

Dans le cadre de la nouvelle alliance une infidélité radicale portant sur la substance même de l'adhésion à Dieu n'est malheureusement pas impensable. Pour ceux qui seraient tentés d'abandonner sous le poids de l'épreuve, la méditation de la foi persévérante des saints de l'ancien Testament, jointe à l'exemple du Christ, est la plus efficace des exhortations à la fidélité (*Hébr.* 11).

3) FIDÉLITÉ ET AMOUR. — Le nouveau Testament enfin, en particulier la tradition johannique, met la fidélité en relation explicite avec l'amour, qui reste encore à l'arrière-plan dans l'ancien. C'est l'amour qui anime la fidélité, qui en est l'âme. Corrélativement, la fidélité est la preuve et l'expression de l'amour. Celui qui aime le Christ, en effet, garde ses commandements (*Jean* 14, 15, 21), sa parole (14, 23-24), et, ce faisant, demeure dans l'amour du Christ, comme lui-même a gardé les commandements de son Père et demeure en son amour (15, 10). Nous devons « marcher dans la vérité », c'est-à-dire dans la fidélité au commandement reçu du Père dès le début. Car l'amour consiste à vivre selon les commandements du Père, qui se résument dans le commandement de l'amour : nous aimer les uns les autres, vivre dans l'amour (2 *Jean* 4-6).

4) LA FIDÉLITÉ EST UNE GRÂCE. — Il est un aspect de la fidélité biblique qu'il importe de souligner. Elle n'est pas seulement la réponse de l'homme à une alliance avec Dieu, qui est fondamentalement de l'ordre de la grâce. Elle est elle-même une grâce.

a) Si dans l'*ancien Testament* le thème de la faiblesse humaine est amplement illustré par l'histoire d'Israël, cependant, par la voix des prophètes, est annoncée l'espérance de l'homme reprise de l'homme par la fidélité de Dieu. C'est, au-delà du châtimeur que vaut à Israël sa conduite adultère, l'annonce de nouvelles fiançailles, qui mettront le comble à l'amour gratuit de Dieu pour son peuple.

« Je te fiancerai à moi dans la justice et dans le droit, dans la tendresse et dans l'amour; je te fiancerai à moi dans la fidélité, et tu connaîtras Yahvé » (*Osée* 2, 21). « Alors on t'appellera Ville-Justice, Cité-fidèle » (*Is.* 1, 26).

Ce sont les perspectives messianiques de la nouvelle alliance, où la loi sera écrite au fond des cœurs, et le vouloir de l'homme affermi par la présence intérieure de Dieu (*Jér.* 31, 31-34), renouvelé par l'infusion d'un

souffle nouveau : « Je mettrai mon esprit en vous et je ferai que vous marchiez selon mes lois et que vous observiez et suiviez mes coutumes » (Éz. 36, 27). On ne saurait dire plus clairement que la grâce est intérieure à la fidélité, que la fidélité est une grâce, que sans la grâce l'homme ne peut faire que l'expérience de son infidélité.

b) Dans le *nouveau Testament*, les sens nuancés de πιστός (= digne de confiance et fidèle) et de πίστις (= confiance et fidélité) rendent incertaine la traduction de quelques passages.

Ainsi, faut-il traduire 1 Cor. 7, 25, par « je donne un avis en homme qui, par la miséricorde du Seigneur, est digne de confiance » (Bible de Jérusalem), ou bien par « comme ayant reçu du Seigneur la grâce d'être fidèle » (Crampon)? Gal. 5, 22, par « le fruit de l'Esprit est... bonté, confiance dans les autres » (Bible de Jérusalem), ou bien par « ce que produit l'Esprit, c'est... bonté, fidélité » (Crampon)?

Mais d'autres passages ne laissent place à aucune ambiguïté. L'épître aux Hébreux, qui n'est guère qu'une longue exhortation à la fidélité dans l'épreuve, dit du Christ, « grand prêtre miséricordieux et fidèle », que, « du fait qu'il a lui-même souffert par l'épreuve, il est capable de venir en aide à ceux qui sont éprouvés » (2, 18). C'est par lui, affirme saint Paul, que nous espérons de la fidélité de Dieu la grâce d'être affermis, gardés sans reproche, fortifiés contre la tentation, jusqu'au bout (1 Cor. 1, 8-9; 10, 13; 1 Thess. 5, 23-24; 2 Thess. 3, 3). La fidélité du chrétien n'est donc que la présence en lui de la fidélité de Dieu, le contre-coup, le choc en retour de la droiture et de la constance de Dieu à garder ses promesses, une grâce.

3° La fidélité au prochain. — La morale biblique a un double caractère. Elle est d'abord réponse à un appel d'en haut, entrée en communion avec Dieu, expérience dans la vie personnelle de la souveraineté créatrice de Dieu, participation à une histoire de salut, qui est l'accomplissement du plan de Dieu sur le monde. Elle est d'autre part imitation de Dieu. Cette imitation se fonde sur la nature de l'homme qui est définie par l'Écriture comme image et ressemblance de Dieu (Gen. 1, 26-27). L'imitation de Dieu est le principe de la vie morale et spirituelle. « Soyez saints, car je suis saint » (Lév. 11, 44). « Soyez parfaits comme votre Père céleste est parfait » (Mt. 5, 48) (cf. E. Jacob, *Théologie de l'ancien Testament*, Neuchâtel-Paris, 1955, p. 141-142; DS, art. EXEMPLE, t. 4, col. 1878-1885). La fidélité rendue à Dieu en retour de sa fidélité est déjà imitation de Dieu. Mais c'est surtout à l'égard du prochain que la fidélité apparaît comme une exigence de notre ressemblance avec Dieu.

1) Dans l'ancien Testament, les mots-clefs de l'alliance, *hesed* (bonté) et *emèt* (fidélité) rayonnent dans tout le comportement de l'Israélite, lorsqu'il est ce qu'il doit être. C'est d'abord par la bonté que l'homme réalise au mieux l'imitation de Dieu. La bonté, la bienveillance qu'il manifeste au prochain atteint sa perfection quand elle « est une bonté comme celle de Dieu » (2 Sam. 9, 3; 1 Sam. 20, 14). C'est aussi par la fidélité. L'expression bonté-et-fidélité, fidèle-attachement (*supra*, col. 311) se rencontre à propos de Dieu dans ses rapports avec les hommes (2 Sam. 2, 6; 15, 20) et à propos des hommes entre eux (Gen. 24, 49; 47, 29; Jos. 2, 14).

La fidélité, avec toutes ses nuances, comporte une certaine qualité des relations humaines, qui informe la conduite sociale à tous ses niveaux. On

l'attend d'un ami (*Eccli.* 6, 14-16), d'un compagnon de voyage (*Tobie* 5, 3; 10, 6), d'un serviteur (1 Sam. 22, 14), d'un fonctionnaire (*Dan.* 6, 5), d'un messager (*Prov.* 13, 17; 25, 13), d'un allié (*Néh.* 9, 8), d'un juge (*Ps.* 96, 13), d'un témoin (*Prov.* 14, 5, 25), d'un chef (*Néh.* 7, 2), d'un administrateur (*Néh.* 13, 13), du roi lui-même (*Is.* 11, 5), etc.

L'homme fidèle sera comblé de bénédictions, affirment les *Proverbes* (28, 20). Mais il est rare (*Prov.* 20, 6). Et l'on voit les prophètes condamner au nom de Yahvé le manque de fidélité, de loyauté, de sincérité en Israël (*Osée* 4, 1-2; *Jér.* 5, 1-3; 7, 28; 9, 3-5; *Is.* 1, 21, 26). Sans doute, on peut se demander parfois quel est le point d'application que visent ici les prophètes : Dieu ou les hommes? En réalité, cela n'importe guère. Dans l'ancien Testament, on aime Dieu en aimant ses frères; on est fidèle à Dieu en étant fidèle aux hommes. Cette fidélité exercée à l'endroit des hommes est en effet une expression de la fidélité à Dieu et à sa volonté.

2) Pour ce qui est du *nouveau Testament*, on sait la place que tient l'image du serviteur fidèle dans les paraboles évangéliques (*Mt.* 24, 45, et paral.; *Mt.* 25, 21, 23, et paral.). Chez saint Paul, la fidélité n'est pas seulement le propre des bons serviteurs à l'égard de leurs maîtres (*Tite* 2, 10), elle est une des qualités fondamentales demandées aux ministres du Christ, « aux intendants des mystères de Dieu » (1 Cor. 4, 1-2). Fidèles, tels sont Tychique (*Éph.* 6, 21; *Col.* 4, 7), Épaphras (*Col.* 1, 7), Timothée (1 Cor. 4, 17), Onésime (*Col.* 4, 9), et autres collaborateurs de Paul. Telles doivent être les diaconesses (1 Tim. 3, 11). C'est parce qu'il a été lui-même jugé assez fidèle par le Christ, que Paul a été appelé par celui-ci à son service (1 Tim. 1, 12). Il ne s'agit pas seulement dans ces passages de la fidélité à Dieu, au Christ, à la vocation, mais d'une attitude qui concerne aussi le prochain, à qui la parole de Dieu est annoncée, que l'on sert au nom du Christ. Ces divers plans ne sont pas séparables. L'homme fidèle l'est dans tous les domaines.

4° Les fidèles. — Déjà dans l'ancien Testament, les hommes pieux, les *hasidim*, étaient parfois appelés les « fidèles » (*Ps.* 31, 24; 37, 28; 1 Macc. 3, 13; *Eccli.* 1, 14; *Sag.* 3, 9). Cette dénomination est passée de la synagogue à l'Église primitive, dont les membres sont couramment désignés comme les « fidèles » (*Act.* 10, 45; 16, 1, 15; 2 Cor. 6, 15; *Éph.* 1, 1; *Col.* 1, 2; 1 Tim. 4, 3, 10, 12; 5, 16; *Tite* 1, 6; *Apoc.* 17, 14). L'appellation se conservera et deviendra dans l'antiquité chrétienne un terme bien déterminé pour indiquer le chrétien qui a reçu le sacrement de baptême (cf. H. Leclercq, art. *Fidelis*, *DACL*, t. 5, 1923, col. 1586-1589). Les fidèles sont les croyants, ceux qui ont la foi. Voir art. *Foi*, DS, t. 5, col. 601.

Les non-croyants, les païens, sont des « infidèles » (1 Cor. 6, 6; 7, 12; 14, 22; 2 Cor. 6, 14; 1 Tim. 5, 8).

Le mot πιστός se charge ainsi d'une valeur, d'un sens religieux, inconnu, semble-t-il, de la langue grecque classique (cf. A.-M. Festugière, *Foi ou formule dans le culte d'Isis?*, dans *Revue biblique*, t. 41, 1932, p. 257-261); de même le mot *fidelis* (cf. A. Ernout et A. Meillet, *Dictionnaire étymologique de la langue latine*, 3^e éd., t. 1, Paris, 1951, p. 414).

Pour l'emploi du mot dans l'antiquité chrétienne, voir H. Schmeck, art. cité, dans *Vigiliae christianae*, t. 5, 1951, p. 129-147.

La foi dont il est question ici est bien entendu la

foi avec son aspect si important de fidélité à Dieu, fidélité persévérante dans l'épreuve, fidélité en action dans la vie quotidienne, dont il ne faut pas séparer la fidélité au prochain, qui en est une expression incontestable. Le nom de *fidèle* est évidemment pour le chrétien un titre glorieux. C'est aussi tout un programme.

J. Guillet, *Thèmes bibliques*, coll. Théologie 18, 2^e éd., Paris, 1954, p. 38-46. — P. van Imschoot, *Théologie de l'ancien Testament*, t. 1, Paris, 1954, p. 65-67, 70-71. — E. Jacob, *Théologie de l'ancien Testament*, Neuchâtel-Paris, 1955, p. 82-90, 141-144.

Les articles : 'Αλήθεια (G. Quell), 'Αμὴν (G. Schlier), Πιστεύω (R. Bultmann-A. Weiser), dans Kittel. — J. Duplacy, art. *Fidélité* (Théologie biblique), dans *Catholicisme*, t. 4, 1956, col. 1269-1275. — H. Jaeger, art. EXAMINATIO (*Épreuve de la foi*), DS, t. 4, col. 1852-1856. — C. Spicq et M.-F. Lacan, art. *Fidélité*, dans *Vocabulaire de théologie biblique*, Paris, 1962, col. 368-370. — A. de Bovis, art. *Foi* (dans l'Écriture), DS, t. 5, col. 534-537, 545.

P. Michalon, *La foi, rencontre de Dieu et engagement envers Dieu selon l'ancien Testament*, NRT, t. 75, 1953, p. 587-600. — A. Gelin, *Fidélité de Dieu, fidélité à Dieu*, dans *Bible et vie chrétienne*, n. 15, 1956, p. 38-48. — E. Beaucamp, *Grâce et fidélité (1 Corinthiens, I, 1-9)*, *ibidem*, p. 58-65. — A. George, *Un appel à la fidélité. Les lettres aux sept Églises d'Asie (Apocalypse 2-3)*, *ibidem*, p. 80-86. — H. Duesberg, *Le miroir du fidèle. Le Psaume cxix (cxviii) et ses usages liturgiques*, *ibidem*, p. 87-97. — C. Spicq, *La fidélité dans la Bible*, VS, t. 98, 1958, p. 311-327.

E. Hoskyns et F. N. Davey, *L'énigme du nouveau Testament*, trad. de S. Condemine et F. Ryser, Neuchâtel-Paris, 1949, p. 24-30. — A. Neher, *L'essence du prophétisme*, Paris, 1955, p. 264-276, 256.

3. DOCTRINE DES SPIRITUELS

1^o **La fidélité à Dieu.** — Chez les Pères, les allusions à la fidélité de Dieu ne sont pas rares, bien que ce thème ne tienne pas, chez eux, une place importante. Saint Augustin † 430, par exemple, aime à opposer les sens différents que prennent les mots *fidelis* et *fides* appliqués à Dieu et à l'homme :

« Secundum hanc fidem qua credimus, fideles sumus Deo : secundum illam vero qua fit quod promittitur, etiam Deus ipse fidelis est nobis » (*De spiritu et littera* 31, 54, PL 44, 235b). « Fidelis homo est credens promittenti Deo; fidelis Deus est exhibens quod promisit homini. Teneamus fidelissimum debitorem, quia tenemus misericordissimum promissorem » (*Enarratio 2 in ps. xxxii, 1, 9, PL 36, 284a*).

Saint Jean Chrysostome † 407 revient souvent sur le caractère inébranlable des promesses faites par Dieu. Elles sont beaucoup plus assurées et certaines que toutes les choses humaines que nos mains peuvent avoir en leur possession, richesse, gloire, puissance (*In Genesim*, sermo 9, 4, PG 54, 625d). Quand même mille événements divers sembleraient se dresser pour les anéantir, on ne doit ni se troubler ni douter de l'accomplissement de la parole donnée (*Ad Stagirium* 1, 6, PG 47, 438). Si Dieu diffère longtemps l'exécution des choses promises, c'est pour montrer sa puissance et nous exercer à la confiance (*In epist. ad Hebraeos* 11, 1, PG 63, 89).

On a l'impression que le thème de la fidélité de Dieu n'a guère préoccupé les théologiens. Ainsi, dans la *Somme théologique* de saint Thomas, la fidélité n'est nulle part explicitement attribuée à Dieu. Elle n'est mentionnée ni parmi les perfections relatives à son être, ni parmi celles relatives à ses opérations. On

pourrait cependant trouver facilement dans la *Somme* tous les fondements d'une théologie de la fidélité en Dieu, fidélité créatrice, qui n'est pas autre chose que l'immuable attachement de Dieu aux créatures qu'il pose par amour dans l'existence, conserve dans l'être et conduit infailliblement à la fin qu'il leur a assignée, naturelle ou surnaturelle. La perfection suprême, qui est vérité par essence, ne peut changer, ni sa providence être inconstante.

Il y a par contre des choses claires et intéressantes dans trois opuscules édités généralement parmi les *Opera* de saint Thomas. Ce sont du reste plutôt des œuvres de spiritualité que de métaphysique.

De dilectione Dei et proximi, ch. 14 : Dieu doit être aimé à cause de sa fidélité (éd. de Parme, t. 16, Opusculum 54, p. 245).

De beatitudine, ch. 2 : La connaissance de la fidélité de Dieu à notre égard, — fidélité qui en fait le parfait ami —, est un motif qui enflamme l'âme à l'aimer. Mais rares sont ceux qui savent reconnaître avec perspicacité cette fidélité (*ibidem*, Opusculum 56, p. 297).

De divinis moribus, Veritas Dei : La véracité ou la fidélité de Dieu à ses promesses est un aspect de la psychologie et des mœurs divines proposé à notre imitation. Nous devons imiter dans nos rapports avec Dieu et avec le prochain la fidélité dont Dieu nous donne l'exemple (*ibidem*, Opusculum 55, p. 288; voir la traduction commentée publiée par A. Lemonnier sous le titre : *A l'exemple de notre Père*, Paris, 1926, p. 95-101).

Le mot *fidelis* est cher à l'auteur de l'*Imitation de Jésus-Christ*. L'âme fidèle est pour lui l'âme vraiment dévote et spirituelle. Mais c'est Dieu, c'est Jésus, qui sont par excellence le modèle de la fidélité. Il le laisse entendre avec un accent émouvant.

« Jesus Christus... solus fidelis prae omnibus invenitur amicis » (II, 8, 32). « Dilectio creaturae fallax... dilectio Jesu fidelis et perseverabilis » (II, 7, 6). « Teneas te apud Jesum... et illius fidelitati te committe » (II, 7, 14). « Tu, Domine, tu solus es fidelissimus in omnibus » (III, 45, 27). « Tu fiducia mea, tu consolator meus et fidelissimus in omnibus » (III, 59, 19).

Parmi les ouvrages spirituels plus récents, nous ne voyons guère à indiquer que les belles pages de Mgr Ch. Gay † 1892, dans ses *Instructions pour les personnes du monde* (t. 2, Paris, 1892, p. 159-166).

« Le fond de la fidélité de Dieu, c'est l'unité et l'immutabilité de son être » (p. 162). « Mais ce n'est là, à vrai dire, que la métaphysique de la fidélité de Dieu. Ce qui constitue en lui la fidélité qu'on peut nommer morale, c'est l'amour plein, ardent, immense, éternel, qu'il a pour cette unité qui le rend identique à lui-même et immuable » (p. 162-163). « Or, ce que Dieu est en lui-même, il l'est nécessairement en tout ce qu'il fait; il l'est en ses paroles, il l'est en ses promesses, il l'est de toute manière et en toutes choses et envers tous » (p. 163). « Enfin, ce qui est propre à Dieu... c'est que tout ce que veut cet être sincère, si volontairement engagé avec nous, qui nous aime d'un si grand amour et qui ne change jamais, il le peut toujours, puisqu'il est tout-puissant » (p. 165-166).

Sur la fidélité de Dieu, du Christ et de Marie (*Virgo fidelis*), voir saint Jean Eudes, *Le cœur admirable de la très sacrée Mère de Dieu*, 1681, livre 10, ch. 14 (*Œuvres complètes*, t. 8, Paris, 1908, p. 97-105).

2^o **La fidélité à Dieu.** — 1) THÉOLOGIENS. — Dans l'ordre des vertus surnaturelles, la théologie scolastique tendra à réserver l'aspect d'adhésion intellectuelle à la foi, dont le motif est la véracité divine, et la confiance, à l'espérance, dont le motif est la fidélité de Dieu à ses promesses. C'est l'acte d'espérance dans sa formule classique :

Mon Dieu, j'espère avec une ferme confiance, que vous me donnerez, par les mérites de Jésus-Christ, votre grâce en ce monde et, si j'observe vos commandements, le bonheur éternel

dans l'autre, parce que vous l'avez promis et que vous êtes souverainement fidèle dans vos promesses.

Cette distinction a été sanctionnée par l'autorité de l'Église pour ce qui est au moins du motif de la foi (cf concile du Vatican I, sess. 3, ch. 3, Denzinger, n. 1789). Elle n'est pas sans fondement dans l'Écriture.

Dans le nouveau Testament, en effet, la foi est accompagnée par l'espérance (ἐλπίς), qui est surtout attente des biens eschatologiques, du salut final, mais connote aussi l'idée de « se confier à », de « mettre son espoir en quelqu'un » (1 Tim. 4, 10). Elle se fonde sur Dieu, son amour (2 Thess. 2, 16), sa véracité (Tit. 1, 2; Hébr. 6, 18), sa puissance (Rom. 4, 17-21) et sa fidélité à tenir ses promesses (Hébr. 10, 23). Aussi ne peut-elle décevoir (Rom. 5, 5). La foi et l'espérance néo-testamentaires ne sont pas toujours distinguées d'une façon aussi nette et tranchée que le fera la théologie postérieure.

Cela ne veut pas dire que, même dans cette théologie, on ne puisse restituer à la foi, du moins à la foi « adéquatément prise », comme disent les théologiens, toute une part de la confiance à la fidélité de Dieu, dont on semble faire l'unique privilège de l'espérance.

Car l'intelligence n'est mue à adhérer aux vérités révélées que par l'empire de la volonté, qui a elle-même ses motifs propres, au nombre desquels il faut compter en premier lieu les promesses divines de salut, dont l'attrait la sollicite et l'ébranle. Il faut ajouter enfin que l'adhésion intellectuelle de l'acte de foi pris au sens strict ne porte pas seulement sur des vérités divinement révélées, mais aussi sur des promesses divinement faites, qui sont des vérités à leur manière. C'est la doctrine du concile de Trente : « Disponuntur autem ad ipsam justitiam, dum excitati gratia et adjuti, fidem ex auditu concipientes, libere moventur in Deum, credentes, vera esse, quae divinitus revelata et promissa sunt, atque illud in primis, a Deo justificari impium per gratiam ejus » (sess. 6, ch. 6, Denzinger, n. 798).

Ainsi, même dans les perspectives de la théologie traditionnelle, la foi, qu'accompagne inséparablement l'espérance, est donc bien la réponse fondamentale de l'homme à la fidélité de Dieu.

2) AUTEURS SPIRITUELS. — a) *Fidélité à la volonté de Dieu.* — Informées par la charité, la foi et l'espérance tendent naturellement à se traduire dans l'action. La fidélité active à Dieu est un thème qui n'est pas rare chez les auteurs spirituels, surtout à partir du 17^e siècle. Fidélité à Dieu est synonyme pour eux d'exactitude et de constance à accomplir la volonté de Dieu. Personne peut-être n'en a mieux traité que J.-P. de Caussade † 1751 dans son ouvrage posthume sur *L'Abandon à la Providence divine* (Lyon, 1861).

« Dieu parle encore aujourd'hui comme il parlait à nos pères, lorsqu'il n'y avait ni directeurs, ni méthode. La fidélité à l'ordre de Dieu faisait toute leur spiritualité... On y voyait que chaque moment amène un devoir qu'il faut remplir avec fidélité; c'en était assez pour les spirituels d'alors ». C'est cette fidélité qui a fait toute la sainteté des justes de l'ancienne loi, et de Marie elle-même (livre I, ch. 1, § 1; t. 1, Paris, 1934, p. 1-3).

« Si l'œuvre de notre sanctification nous offre des difficultés en apparence si insurmontables, c'est que nous ne savons pas nous en faire une juste idée. En réalité, la sainteté se réduit à une seule chose, la fidélité à l'ordre de Dieu. Or, cette fidélité est également à la portée de tous, soit dans sa pratique active, soit dans son exercice passif. La pratique active de la fidélité consiste dans l'accomplissement des devoirs qui nous sont imposés, soit par les lois générales de Dieu et de l'Église, soit par l'état particulier que nous avons embrassé. Son exercice passif consiste dans l'acceptation amoureuse de tout ce que Dieu nous envoie à chaque instant » (§ 3, p. 4-5).

DICTIONNAIRE DE SPIRITUALITÉ — T. V

b) *Fidélité et amour de Dieu.* — La fidélité est liée à l'amour de Dieu. Elle en est la preuve la plus évidente. C'est une pensée qui revient souvent sous la plume de saint François de Sales † 1622, en particulier dans *Les Vrays Entretiens spirituels* (t. 6, Annecy, 1895, p. 22, 116, 149). La même doctrine se retrouve chez Colomba Marmion † 1923.

« La fidélité est la plus riche et la plus délicate fleur de l'amour ici-bas » (*Le Christ, idéal du moine*, 4^e éd., Paris, 1923, p. 184; cf aussi p. 509-510). « La fidélité est la seule pierre de touche du véritable amour » (*Le Christ dans ses mystères*, Maredsous, 1919, conférence : Le cœur du Christ, § 3).

Dom Marmion est un des auteurs spirituels modernes qui ont le plus insisté sur le principe de la fidélité à Dieu. Il a sur ce point une doctrine complète et équilibrée. Voir R. Thibaut, *L'union à Dieu dans le Christ d'après les lettres de Dom Marmion*, Paris, 1941, p. 28-40; *L'idée maîtresse de la doctrine de Dom Marmion*, Maredsous, 1947, p. 153-156.

La fidélité, estime C. Marmion, « ne peut se concilier avec une tiédeur habituelle et non combattue » (*Le Christ, idéal du moine*, p. 155-156). Mais elle doit s'allier à la liberté intérieure. L'observation purement extérieure et matérielle des volontés divines n'a que l'apparence de la fidélité.

« Ce qui importe dans notre observance, c'est le principe intérieur par lequel nous l'anisons... Il faut que la vie intérieure soit l'âme de notre fidélité extérieure... L'idéal auquel nous devons viser est le suivant : l'exactitude de l'amour... Dans cette exactitude qui naît de l'amour, il y a quelque chose d'aisé et de facile, d'ample, de libre, d'aimable, de joyeux » (*Le Christ, idéal du moine*, p. 184, 186, 187). « Il vous faut une grande fidélité, mais sans contrainte ni scrupule, car plus on est enfant du Père céleste, plus on jouit de la sainte liberté de ses enfants » (*Lettre à une religieuse contemplative*, 1^{er} mai 1918, citée dans *L'union à Dieu...*, p. 39).

« La liberté intérieure, remarque R. Thibaut, loin d'être relâchement, infidélité ou manque de zèle, n'est, au contraire, que le résultat de l'habituelle fidélité à l'amour; elle est une adhésion à la volonté divine par delà les moyens humains de sanctification. Loin de diminuer la fidélité, elle lui donne son véritable sens et sauvegarde la primauté de l'intérieur » (*L'union à Dieu...*, p. 40).

c) *Fidélité dans les petites choses.* — La fidélité à la volonté de Dieu doit s'exercer non seulement dans les grandes, mais aussi dans les petites choses. C'est une vérité sur laquelle aiment à insister les spirituels. Ainsi saint François de Sales, *Introduction à la vie dévote*, 3^e partie, ch. 35 Qu'il faut être fidèle es grandes et petites occasions (t. 3, Annecy, 1893, p. 254-256).

Les raisons, qui font de cette fidélité aux petites choses une obligation impérieuse pour toute âme, sont bien exprimées par R. Garrigou-Lagrange :

C'est ordinairement avec de petits actes de vertu que... se constitue notre mérite quotidien... Nos actes bons, par leur répétition, engendrent... une vertu acquise, la conservent et l'augmentent, et, s'ils procèdent d'une vertu infuse..., ils obtiennent l'accroissement de cette vertu. Dans le service de Dieu, les choses qui paraissent petites en elles-mêmes sont grandes par leur relation à la fin dernière, à Dieu qu'il faut aimer par dessus tout... La négligence des petites choses dans le service de Dieu conduit assez vite à la négligence des grandes... Celui qui est fidèle tous les jours aux moindres devoirs de la vie chrétienne, ou à ceux de la vie religieuse, recevra la grâce d'être fidèle... dans les actes difficiles qui pourraient lui être demandés (*Les trois âges de la vie intérieure*, t. 1, Paris, 1938, p. 626-628).

d) *Fidélité et humilité.* — La fidélité suppose donc l'humilité. Elle n'est vraiment comprise que par ceux qui sont entrés « dans la voie de la véritable humilité,

dans la voie de la *petite humilité*, qui s'ignore elle-même pour ne plus voir que Dieu » (R. Garrigou-Lagrange, *La Providence et la confiance en Dieu*, Paris, 1932, p. 270-275). « Je vous dis que vous serez fidèle si vous estes humble », écrit saint François de Sales (*Lettre de 1620*, t. 19, Annecy, 1914, p. 300).

e) *Fidélité et épreuve*. — La fidélité à Dieu ne se manifeste jamais aussi bien que dans l'épreuve, enseigne encore saint François de Sales :

« Car d'aymer Dieu dedans le sucre, les petitz enfans en feroient bien autant, mais de l'aymer dedans l'absinthe, c'est la, le coup de nostre amoureuse fidélité » (*Lettre de 1610-1611*, t. 15, 1908, p. 140). « Mays en quoy, et quand, et comment pouvons-nous tesmoigner la vraye fidélité que nous devons à Nostre Seigneur, qu'entre les tribulations, es contradictions et au tems des repugnances? » (*Lettre de 1611*, t. 15, p. 136).

C'est une idée traditionnelle. « Amicitia quippe et fidelitas in adversis monstrantur », disait déjà Denys le chartreux † 1471 (*De remediis tentationum*, art. 9, *Opera omnia*, t. 4, Tournai, 1911, p. 133).

L'épreuve d'ailleurs, comme le faisait remarquer saint Jérôme † 419, ne donne pas seulement à l'homme l'occasion de montrer sa fidélité; elle a aussi pour effet de l'affermir. « Abraham tentatur in filio, et fideliter inventur » (*Ep. 38 ad Marcellam 1*, PL 22, 463). Cf art. ÉPREUVES, DS, t. 4, col. 911-925.

f) *Fidélité et abandon*. — Selon J.-P. de Caussade, on l'a vu, la fidélité constitue la partie active de la sainteté, tandis que l'abandon en constitue la partie passive (*L'Abandon à la Providence divine*, livre 1, ch. 1, § 3, p. 4-8). Il y a cependant intime relation entre les deux.

« La fidélité constante à la volonté de Dieu signifiée dans le devoir du moment présent, dit R. Garrigou-Lagrange, nous dispose à nous abandonner avec pleine confiance à la volonté divine de bon plaisir encore cachée, dont dépendent notre avenir et notre éternité » (*Les trois âges de la vie intérieure*, t. 2, p. 606-607; cf p. 397-398).

g) *Fidélité et grâce* (cf A. Legrand, art. ABUS DE LA GRÂCE, DS, t. 1, col. 133-137). — On peut dire enfin que la fidélité à Dieu « se traduit en pratique par la fidélité à la grâce », comme l'explique Mgr Ch. Gay :

« Après la grâce, tout, dans la vie spirituelle, dépend de la fidélité à la grâce; tous nos devoirs chrétiens s'y pourraient résumer. La grâce est la source vive; la fidélité à la grâce est le seul lit où elle puisse écouler ses eaux et arroser ce jardin de nos âmes où tout doit fructifier pour Dieu et pour le ciel » (*Instructions pour les personnes du monde*, t. 2, Paris, 1892, p. 158-159. Cf R. Garrigou-Lagrange, *Les trois âges de la vie intérieure*, t. 1, p. 121-125).

D'une manière analogue, mais sur un plan plus mystique peut-être, L. de Grandmaison † 1926 fait de « la fidélité au Maître intérieur » un principe central de la doctrine proposée dans ses *Écrits spirituels* (Paris, 1933). Le Maître intérieur, c'est le Saint-Esprit.

Être fidèle au Maître intérieur, cela signifie... : vivre ordinairement assez recueilli pour l'entendre et l'écouter; vivre dans une habitude et une volonté de docilité au bien vu, de sorte qu'on ne résiste pas à la voix du Maître dès qu'elle est reconnue pour sienne. Cette fidélité, qui est la condition de toute vertu solide, de tout apostolat efficace, doit avoir trois caractères, elle doit être humble, simple, ardente (t. 1, *Conférences*, p. 47).

On retrouve là une idée chère à Louis Lallemand † 1635, et caractéristique de sa spiritualité :

On parvient à la perfection selon le degré de pureté que l'on a acquis, et à proportion de la fidélité qu'on a eue à coopérer aux mouvements du Saint-Esprit et à suivre sa conduite.

Toute notre perfection dépend de cette fidélité, et l'on peut dire que l'abrégé de la vie spirituelle consiste à remarquer les voies et les mouvements de l'esprit de Dieu en notre âme, et à fortifier notre volonté dans la résolution de les suivre (*Doctrina spirituelle*, IV, c. 2, art. 1, coll. Christus 3, Paris, 1959, p. 176).

C'est la même doctrine, sous des termes à peine différents, chez le cardinal de Bérulle † 1629. Avec l'abnégation, la fidélité à la grâce compose l'exercice initial et fondamental de l'ascèse bérullienne (cf Cl. Taveau, *Le cardinal de Bérulle maître de vie spirituelle*, Paris, 1933, p. 235-291).

Il ne s'agit pas seulement pour nous d'être fidèles à la grâce en général, mais à notre grâce, dit François Guilleré † 1684. Chacun, en effet, « expérimente un certain trait de grâce qui lui découvre les voies par où Dieu destine de le mener ». C'est à cette grâce « particulière et spécifique » qu'il importe infiniment de répondre avec fidélité (*Les progrès de la vie spirituelle selon les différents états de l'âme*, liv. 1, instr. 3 Sur la fidélité à sa grâce après avoir été nouvellement converti, Paris, 1675, p. 16-31). « Suivre fidèlement en toutes choses l'attrait de la grâce », notre attrait « personnel et particulier », tel est « le grand point de la vie spirituelle », auquel on ne saurait manquer sans de déplorables suites. Méprisée, « cette voix de Dieu » risque par après de se taire (liv. 3, instr. 10 Sur la fidélité à son attrait, p. 563-570).

Sur la fidélité à Dieu que doit exercer l'âme favorisée de grâces mystiques, voir Constantin de Barbanson † 1631, *Les secrets sentiers de l'amour divin*, Cologne, 1623, p. 292-295 (Paris, 1932, p. 247-249); M. Sandaeus † 1656, *Pro theologia mystica clavis...*, Cologne, 1640, p. 225-226.

Charles Faure † 1644, réformateur des génovéfains, a envoyé à ses religieux plusieurs lettres circulaires sur la fidélité : *De la fidélité aux règles de la religion*, *De la fidélité à coopérer aux grâces et inspirations de Dieu*, etc; également, des thèmes de méditations sur le même sujet : *De la fidélité à coopérer à la grâce*, *De la fidélité intérieure qu'on doit garder à Jésus-Christ autant aux petites choses qu'aux grandes*, ou encore *De la fidélité de Jésus-Christ envers son Père, de Dieu envers nous, de notre fidélité envers Dieu* (Bibliothèque Sainte-Genève, ms 3256). Dans l'une de ces méditations, Charles Faure écrit : « La fidélité parfaite aux volontés divines est entrée au monde, lorsque le Fils de Dieu a voulu se revêtir de notre humanité et en icelle montrer aux hommes par ses œuvres et paroles jusques à quelle perfection il faut garder cette fidélité à Dieu ».

Sur la fidélité au devoir d'état, comme signe de l'origine divine des grâces mystiques et extraordinaires, voir M.-J. Ribet † 1909, *La mystique divine*, t. 3, Paris, 1883, p. 69-70.

Mais, si la fidélité à Dieu peut se ramener en définitive à la fidélité à la grâce, il ne faut pas oublier que cette fidélité elle-même est une grâce, puisque tout ce qu'il y a de bon en l'homme dans l'ordre surnaturel a la grâce pour principe, même les dispositions par lesquelles l'homme se prépare à recevoir la grâce et les actes par lesquels il l'accueille et y correspond.

C'est en outre une affirmation dogmatique traditionnelle que la persévérance finale, qui n'est pas autre chose, au fond, qu'une réponse de fidélité à Dieu jusqu'à la mort, est « un grand don de Dieu » (concile de Trente, sess. 6, can. 16, Denzinger, n. 826), et que le juste ne peut persévérer « sans un secours spécial de Dieu » (*ibidem*, can. 22, Denzinger, n. 832).

Si les auteurs spirituels insistent peu d'ordinaire sur cet aspect grâce dans la fidélité, c'est qu'ils sont moins préoccupés de déterminer les conditions ontologiques de la fidélité que d'en montrer l'importance pratique.

Le désir d'un état de vie plus immédiatement ordonné au service de Dieu prend naturellement chez ceux qui y sont appe-

lès la forme d'une existence consacrée par les vœux de religion. Ces vœux, avec leur objet précis et leur caractère en quelque sorte contractuel entre l'homme et Dieu, constituent un engagement devant Dieu et envers Dieu, d'où provient une obligation spéciale de fidélité à Dieu. La question sera traitée à l'article *Vœux de religion*. Elle est clairement exposée par O. Zimmermann (*Lehrbuch der Aszetik*, Fribourg-en-Brisgau, 1929, p. 328-334).

Le simple vœu, promesse délibérée et libre, faite à Dieu, d'une oblation facultative et surrogatoire, relève aussi de la fidélité que l'homme doit à Dieu. « *Obligatio voti causatur ex fidelitate ad Deum* », dit saint Thomas (*Somme théologique*, 2^e 2^{ae} q. 89 a. 9; q. 88 a. 3). La question est traitée dans tous les ouvrages de théologie morale. Voir P. Séjourné, art. *Vœu*, DTC, t. 15, 1950, col. 3218.

Signalons un genre littéraire particulier, qui n'est pas sans rapport, au moins indirect, avec la fidélité : les « contrats spirituels ». Voir par exemple, le *Serment de Fidélité presté à Jésus Christ* de Surin † 1665 (dans J.-J. Surin, *Poésies spirituelles suivies des contrats spirituels*, éditées par E. Catta, Paris, 1957, p. 177-178).

Sur les moyens d'assurer la persévérance dans la vie chrétienne, voir A. Desurmont † 1898, *La fidélité à Jésus-Christ*, Paris, 1909.

3^o La fidélité au prochain. — D'un point de vue chrétien, on peut dire que c'est parce que l'homme a été « créé à l'image de Dieu » (*Gen.* 1, 26), qu'il a l'obligation fondamentale d'être fidèle à son prochain. La fidélité au prochain est pour lui une exigence de sa ressemblance avec Dieu. Je ne puis, en effet, m'assimiler vraiment à Dieu comme je le dois qu'en imitant la fidélité dont il fait preuve à l'égard de tous et de moi-même. Cette fidélité divine est l'exemplaire transcendant en même temps que l'impératif de ma propre fidélité aux autres.

C'est aussi de ma fidélité même à Dieu que découle mon obligation de fidélité au prochain. S'il est vrai que les autres sont, comme moi, des images de Dieu, qui le représentent et le rendent, en quelque façon, présent, je ne puis me vouloir fidèle à Dieu sans me vouloir du même coup fidèle aux autres. Dans l'homme, en effet, il y a toujours plus que l'homme lui-même. C'est ce qui fait sa valeur inaliénable. De ce fait, ma fidélité au prochain dépasse toujours l'homme comme tel; par delà l'image et la participation créée, elle ne peut pas ne pas viser, au moins implicitement, l'Incréé participé et représenté; elle n'est qu'une certaine manière d'être fidèle à Dieu et sincère avec lui.

En réalité, la fidélité est une attitude d'âme capable de qualifier toutes les relations qui peuvent se nouer entre personnes humaines : il y a une fidélité entre amis, entre parents, entre mari et femme, entre compagnons de travail, entre partenaires en affaires, entre militants, entre supérieurs et inférieurs; la fidélité au chef, au maître, n'est qu'une fidélité parmi d'autres.

Il s'agit, avant tout, d'une qualité de l'amour, que cet amour soit naturel ou surnaturel, et proprement charité, qu'il se fonde sur un rapport d'origine, comme ce sera le cas entre gens issus d'un même sang, ou qu'il naisse spontanément au gré des affinités et des sympathies irraisonnées, ou encore qu'il accompagne une commune association à la même œuvre, à la même cause. C'est la forme d'un amour sincère, vrai, loyal, constant avec lui-même, persévérant.

Ce n'est pas cependant une attitude purement affective. La fidélité ne mérite véritablement son nom que si elle est effective, se traduit en action. Jouant sur un mot latin, et comparant la fidélité qui est d'essence spirituelle avec les biens matériels reçus en dépôt, que

l'on ne possède plus quand on les rend, saint Augustin fait remarquer : « *Non sic redditur fides : et redditur, et habetur. Mirum dictu : imo si non redditur, non habetur* » (*Sermo* 36, 8, PL 38, 219b). Elle requiert l'accomplissement exact des devoirs que commande l'amour, devoirs qui varient d'ailleurs selon les espèces mêmes de l'amour.

Mais l'exactitude à l'égard de l'autre ne suffit pas de soi à constituer la fidélité. Celle-ci implique un engagement intérieur de la personne, une certaine manière de considérer l'autre, de l'accueillir et de se donner à lui, qui le fait passer du domaine du pur-autre, du *lui* tout court, à celui de la communion du *nous*, du *je* et du *tu*, quelle que soit la structure subjective par laquelle se réalise cette communion. Un amour sans exactitude, même s'il dure, n'a que l'apparence de la fidélité. Et l'exactitude sans amour, sans amitié authentique, n'est elle-même que l'ombre de la fidélité.

La fidélité est sans doute par nature une relation réciproque. Elle peut exister cependant chez l'un sans contre-partie de la part de l'autre, comme l'amour lui-même. C'est alors une épreuve, et en même temps un appel lancé à l'autre. De toute manière, l'infidélité de l'autre ne peut en aucun cas justifier la mienne.

Il importe peu au demeurant que je me sois trompé sur la vraie physionomie morale de mon prochain. Je n'ai jamais le droit de le considérer comme indigne de ma fidélité. Car il est et reste par essence et par grâce une image participée de Dieu, toujours capable de conversion et de progrès, dont la ressemblance avec Dieu a pu être momentanément ternie et effacée, mais ne demande qu'à revivre; et c'est à cette œuvre souvent qu'aura à travailler le meilleur de ma fidélité pour lui.

Nos fidélités sont naturellement chancelantes. Le temps, si nous ne faisons pas effort pour le surmonter par une constante tension de la volonté, nous disperse, nous recrée comme malgré nous. De nouveaux attachements tendent à se substituer aux anciens. Plus simplement encore, le temps amène avec lui l'oubli, qui n'est pas, on l'a dit, l'infidélité, mais la prépare insidieusement. Pour lutter contre cette action corrosive et fixer le choix de la volonté, l'homme a inventé diverses formes d'aides extérieures qui serviront de garde-fou à son inconstance fondamentale. La principale est la parole donnée ou la promesse.

La promesse peut être la concrétisation très parlante d'un amour qui a besoin de signes sensibles pour s'exprimer ou encore de repères objectifs pour se maintenir égal à lui-même. Souvent aussi c'est moins la fidélité qui s'incarne dans la promesse, que la fidélité qui accompagne la promesse, et la prend pour objet. Toute promesse n'est pas forcément l'expression d'un amour authentique. Elle peut n'intéresser qu'une zone assez superficielle du moi, n'être même que la manifestation d'un égoïsme qui y cherche quelque avantage en retour. La fidélité à tenir promesse ne cesse pas pour autant d'être une attitude vertueuse; mais elle tend à n'être plus dans ce cas qu'une certaine forme nue de la véracité que l'on doit au prochain. C'est de ce type que sont beaucoup de fidélités humaines.

Celui qui fait une simple promesse, gratuite et unilatérale, est à lui-même sa propre loi; il ne s'engage que dans les limites où il l'entend. La société comme telle ne se reconnaît pas d'autorité sur la simple promesse; celle-ci, dans la plupart des législations, ne tombe pas sous le coup du droit public. Elle n'oblige qu'en conscience et devant Dieu. Mais l'engagement peut prendre aussi une forme institutionnalisée et faire intervenir, plus ou moins directement, l'intervention de la société, avec son appareil de lois positives, d'enregistrements, de témoins, etc. C'est le *contrat* et ses diverses espèces. La fidélité cesse dans ce cas d'être une simple propriété de l'amour. Elle se trouve ressortir au domaine de la justice commutative. Ici, l'infidélité n'est plus seulement une trahison, ou un manque

de parole : c'est un délit, dont le code prévoit la punition. Ce qui ne veut pas dire évidemment que la justice exclut l'amour. Car c'est à l'amour de donner à la justice sa vraie dimension et sa profondeur personnalisante.

Tertullien (3^e siècle) fait remarquer que, de son temps au moins, le chrétien passe, même auprès de ceux de l'extérieur, c'est-à-dire des païens, pour un homme fidèle, qui respecte ses engagements, tient sa parole : « Christianus etiam extra fidelis vocatur » (*Apologeticus* 46, PL 1, 512; cf la *Dissertatio* de N. Le Nourry, *ibidem*, col. 933). La fidélité est une conduite dans laquelle le chrétien devrait, en effet, d'exceller. Mais il serait présomptueux de s'imaginer qu'on peut toujours tenir une promesse par ses propres forces, ou être constant et fidèle en amitié sans l'aide de la grâce. C'est ce que note Denys le chartreux, citant Isidore de Séville † 636 : « Non sunt fideles in amicitia, quos munus, non gratia, copulat » (*De vita et regimine curatorum*, art. 21, *Opera omnia*, t. 37, Tournai, 1909, p. 257A').

Sur l'enseignement commun des moralistes : A. Vermeersch, *Theologiae moralis principia...*, t. 2, Rome, 1945, n. 405-408. — H. Noldin et A. Schmitt, *Summa theologiae moralis*, t. 2, Innsbruck, 1944, n. 635. — D. M. Prümmer, *Manuale theologiae moralis*, t. 2, Fribourg-en-Brisgau, 1933, n. 165, 267-268. — B.-H. Merkelbach, *Summa theologiae moralis*, t. 2, Paris, 1935, n. 477-480, 849. — L. Simeone, art. *Fedeltà*, dans *Enciclopedia cattolica*, t. 5, 1950, col. 1110-1111. — Dans une perspective plus large et plus spirituelle : B. Häring, *La loi du Christ*, t. 3, Tournai, 1959, p. 226-235. — Cf aussi A. Michel, art. *Vérité*, DTC, t. 15, 1950, col. 2684.

Les moralistes définissent la fidélité, à la suite de saint Thomas, comme la vertu morale qui incline la volonté à accomplir sincèrement les choses promises. « Ad fidelitatem hominis pertinet ut solvat id quod promisit » (*Somme théologique*, 2^a 2^{ae} q. 88 a. 3c et ad 1). Elle se ramène à la vertu de véracité, qui est elle-même une vertu annexe de la justice (2^a 2^{ae} q. 110 a. 3 ad 5). Il y a sans doute une différence entre la véracité et la fidélité : tandis que la véracité consiste dans la conformité des paroles avec la pensée, la fidélité consiste dans la conformité des actes avec les paroles ; cependant, au fond, c'est le même souci de vérité, de loyauté, qui anime l'une et l'autre. Cette conception demande, d'un point de vue spirituel, à être complétée, ou tout au moins replacée dans une perspective plus large, comme y invite du reste la notion de fidélité supposée par le langage courant.

4^o La fidélité à soi-même. — La fidélité désigne d'abord une forme particulière de la relation à l'autre. Mais il existe aussi une fidélité à soi-même, qui fait partie du concept intégral de fidélité.

Il serait erroné sans doute de vouloir, selon une certaine conception idéaliste ou stoïcienne, ramener toute fidélité à la fidélité à soi-même, surtout si on concevait cette fidélité comme la constance de celui qui met son point d'honneur à être toujours égal à lui-même dans ses attachements comme dans ses opinions : une telle fidélité pourrait bien être l'expression de l'orgueil le plus égoïste et conduire droit au solipsisme.

On ne peut nier cependant que la fidélité bien comprise à soi-même ne soit un des devoirs, et des problèmes, les plus importants de la vie morale et spirituelle de tout homme.

La fidélité en question ne concerne pas seulement les propos ou les projets que j'ai pu à bon droit former, et dont tous d'ailleurs n'ont pas la même valeur, mais plus profondément, et par delà, mon être singulier et

individuel. L'homme doit s'aimer lui-même et rester fidèle à cet amour. Il ne s'agit pas d'un narcissisme infantile et désastreux, mais d'une volonté fondamentale d'être soi-même, sans laquelle il n'y a pas d'homme authentique.

Cette fidélité n'est pas l'attachement figé à un certain personnage que je veux être, parce que je l'ai rêvé, ou bien que la société, mon entourage immédiat, les circonstances m'ont plus ou moins imposé, et qui, du reste, peut être, en soi, digne d'estime et même d'admiration. C'est la conformité vécue à ma propre vocation naturelle et surnaturelle, qui est forcément unique, la réalisation progressive et persévérante d'une certaine ressemblance avec Dieu, que lui-même m'a assignée comme tâche, que nul autre n'incarnera de la même manière, et dont le dessein s'inscrit dans les profondeurs de mon être comme le principe directeur de mon évolution et de mon accomplissement. L'homme pleinement intégré au point de vue psychologique et spirituel, par conséquent en accord et en paix avec lui-même, est celui qui a trouvé le chemin de cette fidélité, et s'y est résolument tenu.

Il est certes difficile d'être fidèle à soi-même. On ne découvre pas toujours de prime abord sa propre voie. On ne la choisit pas sans une décision morale consciente. On ne la suit pas sans courage. Si la fidélité doit être vivante, inventive, ennemie de l'immobilisme, docile à la réalité, toujours à la recherche d'elle-même, c'est bien ici.

Le manque de fidélité à soi-même n'empêche pas seulement le développement vrai et harmonieux de la personnalité (cf C. G. Jung, *Problèmes de l'âme moderne*, Paris, 1960, p. 251-253) ; il peut aller jusqu'à rendre l'homme comme étranger à lui-même. Si je ne réalise pas le dessein que Dieu a sur moi, « alors, ma vie est manquée : elle s'est poursuivie pour ainsi dire hors de moi et sans moi, elle est restée dans un monde d'apparences et n'a cessé de passer avec elles » (L. Lavelle, *L'erreur de Narcisse*, Paris, 1939, ch. 7 La vocation et la destinée, § 7 Fidélité, p. 131-132). Car c'est finalement dans la fidélité à Dieu que se résorbe une telle fidélité. Sa formule, c'est : être ce qu'il veut que je sois en fait.

VOIR art. DEVOIR, DON DE SOI, ÉGOÏSME, ÉPREUVES, FIN DE L'HOMME.

5^o Fidélité aux idées, aux choses. — La fidélité s'adresse avant tout aux personnes, ou à une communauté de personnes. La fidélité à soi-même n'est que la prise de conscience et la reconnaissance de soi en tant que personne, image de Dieu, requérant d'être aimée et traitée comme telle. Mais il y a d'autres attachements dont la fermeté et la constance peuvent justifier à bon droit, quoique d'une manière analogique, l'emploi du terme fidélité. On parlera ainsi, avec le langage courant, de fidélité à une idée, à un système de pensée, une cause sociale ou politique, un parti, une institution, une œuvre, une méthode de travail, etc. C'est légitime dans la mesure où ces attachements se fondent sur la saisie d'une valeur de vérité, de bonté, d'être, que ces objets médiatisent pour nous, et dont nous tâchons de maintenir en nous durablement l'amour effectif. Et puisque toute valeur positive est participation à la Valeur, ces fidélités diverses se rattachent en dernière analyse à Dieu et à la fidélité envers lui.

Pourtant, sans un effort constant de vivification, de telles fidélités risquent de glisser vers l'habitude paresseuse et somnolente, qui trouve plus commode

l'ornière où elle s'est une fois pour toutes installée. Ce ne sont plus alors que des caricatures de la fidélité. C'est vrai surtout dans le domaine des opinions et des doctrines. Sous peine de n'être que pure répétition du passé, la fidélité s'y doit tout particulièrement d'être créatrice, traduisant l'intention d'une reprise qui, par delà les formules trop stéréotypées, ramène aux principes fondamentaux d'où l'on peut seul partir pour marier le nouveau à l'ancien (cf St. Breton, dans *La philosophie et ses problèmes*, Recueil d'études offert à Mgr R. Jolivet, Lyon-Paris, 1960, p. 9-10, 19).

Si l'on n'a jamais le droit de renier la fidélité qu'on porte aux personnes (bien qu'on puisse et doive parfois changer la forme de cette fidélité), on peut être amené par contre à remettre en question et même à abandonner certaines fidélités à des façons de penser, d'agir, de sentir, à des convictions dont on vient à comprendre l'insuffisance, ou même le caractère erroné. Sans doute, l'erreur absolue n'existe pas, ni le mal radical, et en un sens toutes les fidélités sincères sont respectables. Pour celui, cependant, qui a rencontré une moins inadéquate incarnation des valeurs du vrai et du bien, certains attachements d'ordre intellectuel ou pratique, maintenus contre l'évidence, ne sont pas seulement attardement obstiné, ils peuvent devenir faute morale grave, en tant que refus opposé à la lumière et au renouvellement du cœur. Les conversions religieuses ne sont-elles pas la rupture de liens (souvent vénérables), et ne proclament-elles pas qu'il peut y avoir, dans certains cas, comme un devoir d'infidélité?

On pourra parler aussi d'une fidélité aux choses, même matérielles, en tant qu'elles sont un reflet des perfections divines, ou conservent le souvenir des êtres aimés. Il y a enfin la fidélité à la patrie, terre des aïeux et des plus proches voisins.

6° Fidélité aux moyens de sanctification et de perfection. — Rien n'est plus nécessaire au progrès, et même au simple maintien, de la vie spirituelle que l'exactitude persévérante dans l'usage de certains moyens de sanctification ou de perfection, les uns généraux et s'imposant à tous, comme la prière, la méditation de la Parole de Dieu, la réception des sacrements, les autres plus spéciaux, comme sont les résolutions de retraite, une direction de conscience suivie, etc. Cette exactitude est une expression concrète de notre désir de fidélité à Dieu et s'en montre souvent la meilleure pierre de touche. La négligence habituelle dans ce domaine sera facilement le signe d'une tiédeur incompatible avec l'attachement généreux et constant au service de Dieu.

Parmi les moyens de perfection propres au religieux, la Règle occupe une place de premier plan. Elle définit la forme spécifique de son état de vie particulier. L'infidélité habituellement consentie à la Règle n'est pas seulement pour lui un obstacle à la perfection; elle tend progressivement à le rendre étranger à l'esprit de sa vocation et à l'en détacher. D'où les exhortations traditionnelles à la fidélité dans l'observance de la Règle.

C'est ici le lieu de rappeler les justes réflexions de C. Marmion. « L'observance de la Règle ne constitue pas la sainteté, mais un moyen d'arriver à la sainteté... Notre fidélité extérieure... doit être le résultat, le fruit et la manifestation des sentiments de foi, de confiance et d'amour qui régissent notre cœur... Toutes choses faites dans l'amour, l'amour étant le mobile de toute notre activité et le gardien de toute notre fidélité, n'est-ce pas là la formule même de la perfection?... L'observance

extérieure recherchée pour elle-même, sans l'amour intérieur qui la vivifie, est une exhibition formaliste, — voire pharisaïque —, que nous devons bannir ». Par contre, « un amour intérieur qui prétendrait se dispenser de la fidélité extérieure, qui en est le fruit, ne serait qu'une illusion » (*Le Christ, idéal du moine*, p. 184, 185, 186). Voir I. Ryelandt, *Essai sur la physiologie morale de saint Benoît*, coll. Pax 17, Maredsous, 1924, p. 86-89.

7° La fidélité dans l'Église et à l'Église. — L'Église est le lieu privilégié de la fidélité. Car en elle se rencontrent et se croisent, pour se répondre, toutes les fidélités : celle de Dieu à l'égard de l'homme, celle de l'homme envers Dieu, celle des hommes entre eux. Elle-même s'offre comme le signe de la fidélité divine, puisqu'elle est la réalisation de la promesse faite à Abraham, que toutes les nations seraient bénies en son nom, l'accomplissement des prophéties annonçant l'appel des gentils à la reconnaissance du vrai Dieu. En tant qu'image et actualisation anticipée du Royaume futur, elle se présente en outre comme le gage et la garantie que les promesses encore à accomplir seront fidèlement tenues par Dieu.

Mais c'est surtout par son ministère de prédication et de sanctification qu'elle témoigne de la fidélité de Dieu. La parole qu'elle proclame la redit sans cesse, puisqu'elle a pour thème essentiel l'histoire du salut qui culmine dans le Christ, puisqu'elle exprime les intentions divines salvatrices, toujours actuelles, sollicitant l'acquiescement fidèle de l'homme. Quant aux sacrements qu'elle dispense, s'ils obtiennent leur effet *ex opere operato*, ils n'ont rien de magique, car leur efficacité est uniquement fondée sur le libre engagement de Dieu, dont les promesses ne trompent pas, de donner sa grâce par le moyen de ces signes sensibles à ceux qui s'en approcheraient avec foi et dignement.

1) Remarquons en outre comment, dans les sacrements chrétiens, fidélité divine et fidélité humaine s'entrelacent admirablement.

Le baptême est l'entrée de l'homme dans la nouvelle alliance. Les promesses du baptême sont l'expression, du côté de l'homme, de cette alliance de fidélité nouvellement établie. En effet, « aussi bien en Israël que dans le christianisme, les relations de l'homme avec Dieu sont conçues au sein d'une alliance qui lie en quelque sorte les parties contractantes en vertu d'un engagement solennel » (C. Spicq, *art. cité*, VS, t. 98, 1958, p. 319). Toute l'existence chrétienne est fondée sur cet engagement (cf saint Jean Eudes, *Contrat de l'homme avec Dieu par le saint baptême*, Caen, 1654; *Œuvres complètes*, t. 2, Paris, 1906, p. 244). La confirmation le renforce encore et lui donne pour objet l'extension active du règne de Dieu. Le *sacerdoce* consacre le prêtre au service fidèle de Dieu, du Christ et de l'Église, son épouse. Ces trois sacrements impriment un caractère indélébile, qui est le signe spirituel de la vocation librement acceptée et la garantie que Dieu octroiera les grâces nécessaires à l'accomplissement de cette vocation.

Le sacrement de pénitence est le sacrement de la fidélité perdue par le péché et retrouvée par la grâce de Dieu, constant à tenir ses promesses de miséricorde. Le « ferme propos » de ne plus pécher, sans lequel il n'y a pas de contrition véritable, est un renouvellement implicite des promesses baptismales, car le sacrement de pénitence est comme un nouveau baptême, mais « un baptême laborieux » (cf concile de Trente, sess. 14, ch. 2, Denzinger, n. 895). — L'effet principal de l'*extrême-onction* est une grâce de soutien dans les luttes de l'agonie, pour que l'âme reste fidèle à Dieu jusqu'à la mort (cf *ibidem*, sess. 14, De sacramento extremæ unctionis, ch. 2, n. 909).

L'*eucharistie* est « un gage de la gloire future et de la félicité éternelle » (cf *ibidem*, sess. 13, ch. 2, n. 875), donc de la fidélité de Dieu qui, par ce sacrement, entretient, affermit et parachève l'être de grâce reçu au baptême. Et parce que l'eucharis-

tie augmente en nous la charité, qui demeure vaine sans la fidélité, toute communion est comme un appel à plus de fidélité de notre part envers Dieu.

Le mariage est sans doute un contrat, mais d'un type spécial, car l'engagement contractuel n'a pas ici pour objet une chose; il a pour objet la personne même des contractants, qui s'offrent et s'acceptent l'un l'autre, dans un don mutuel sans esprit de retour. Il n'est pas placé seulement sous le signe de la justice commutative, mais aussi et avant tout sous celui de l'amour et de ses exigences les plus strictes comme les plus constructives. La fidélité au pacte conjugal demande d'abord de s'abstenir de tout ce qui de près ou de loin relèverait de l'adultère. Ce n'est là que l'aspect négatif de cette fidélité. En réalité, il s'agit d'édifier, dans l'entraide mutuelle et la complémentarité inhérente à la différence naturelle des sexes, un foyer où chaque conjoint puisse humainement et surnaturellement s'accomplir, une communauté capable d'accueillir et d'éduquer les enfants dont la venue au monde dilatera le couple à la dimension de la famille. Ce qui est déjà vrai de tout mariage, même naturel, l'est encore davantage du mariage contracté par les chrétiens dans la grâce du Christ, car leur mariage est l'image authentique, et non plus seulement l'ombre annonciatrice, de l'union indissoluble du Christ avec son Église. Le *oui* de leur fidélité ne peut donc être repris et suppose une continuité, une persévérance dans le dévouement, semblable à celle dont l'exemplaire divin leur donne le modèle. C'est dans la famille, qui est comme une Église en petit, que se révèlent quelques-unes des formes les plus typiques de la fidélité : amour conjugal, sollicitude parentale, piété filiale, solidarité fraternelle...

2) *L'état religieux et monastique* est, lui aussi, fondamentalement chose d'Église, bien qu'il ne soit pas sanctionné par un sacrement. Si la virginité et le célibat consacrés à Dieu, qui en sont l'aspect le plus caractéristique, constituent une alliance spéciale entre Dieu et l'âme, une espèce de mariage spirituel, comme le veut la tradition, c'est en fait à l'Église qu'il appartient d'organiser la fidélité propre à cet état. L'engagement religieux est pris devant l'Église et envers des délégués de l'Église, qui représentent Dieu. Il implique référence à une Règle, approuvée par l'Église, à des supérieurs reconnus comme tels par l'Église. La fidélité à Dieu dans l'état religieux s'exprimera donc concrètement par la fidélité aux délégués de Dieu, personnels (supérieurs) ou non personnels (la Règle).

L'Église n'est pas seulement le signe, le témoin et le gage de la fidélité à Dieu, le carrefour par sa prédication et ses sacrements de toutes les fidélités, divines et humaines : elle doit être elle-même l'objet d'une fidélité aimante, exacte et généreuse. Cette fidélité pourra demander à certains de douloureux renoncements dans l'ordre de la pensée et de l'action, devenir pour d'autres une cause de persécution, voire de martyre. Sans aller jusqu'à ces cas extrêmes, elle constituera chez tous, le plus souvent, la forme la meilleure de la fidélité et du dévouement à Dieu, au Christ et aux hommes. Du reste, si l'Église est l'Église du Christ, c'est à sa fidélité au Christ qu'elle-même se reconnaîtra.

Sur fidélité et sacrements : B. Häring, *La loi du Christ*, t. 3, p. 230-232. — Sur fidélité, état religieux et famille : M. Nédoncelle, *De la fidélité*, ch. 7 Deux exemples de délégation axiologique : la vie en religion et la vie familiale, p. 115-136. — Sur la conception que l'antiquité non chrétienne se faisait de la fidélité conjugale : C.-W. Westrup, *Quelques observations sur la notion antique de la fidélité*, Paris, 1927; purement unilatérale, elle n'oblige que la femme. — Sur la fidélité à l'Église : H. de Lubac, *Méditation sur l'Église*, 2^e éd., coll. Théologie 27, Paris, 1953; c'est un thème sous-jacent à l'ensemble du livre. — Jacques Leclercq, *La vie du Christ dans son Église*, coll. Unam Sanctam 12, Paris, 1944, 1^{re} partie, ch. 3 De la fidélité de l'Église au Christ.

Conclusion. L'expérience sur laquelle s'appuie le chrétien n'est pas celle de la fidélité humaine, mais celle de

la fidélité divine, telle qu'elle se révèle dans l'Écriture et la tradition. La permanence de la volonté de Dieu domine le temps. Cette immutabilité, cette constance ne sont pas cependant stagnation. Elles sont vivantes et créatrices. C'est l'attachement à un dessein d'amour, toujours repris, poursuivi avec obstination, malgré l'obstacle qu'y met la volonté inconstante de l'homme. Ces apparentes reprises, ces économies différentes, qui se succèdent jusqu'à l'avènement de l'alliance nouvelle dans le Christ, ne sont que les étapes d'un même plan de salut fidèlement exécuté. La fidélité de Dieu envers nous constitue pour nous le plus puissant appel à la fidélité. L'histoire du salut se trouve par là engagée dans le jeu d'une double fidélité : la fidélité de Dieu et la nôtre, qui doit répondre à celle de Dieu. Mais la fidélité de Dieu n'est pas à l'image des amitiés et des engagements humains. Elle crée de l'homme à Dieu une relation irréfornable, dont l'homme peut bien essayer de se distraire, à laquelle il ne peut pas en réalité se soustraire. L'amour fidèle de Dieu lui dicte ainsi une vocation, qui conditionne sa vie, sa destinée. Le chrétien est fidèle, lorsqu'il se conduit exactement selon cette vocation, c'est-à-dire selon ce que Dieu veut et attend de lui. L'appel de Dieu est, du reste, un aujourd'hui pour chacun de nous. La grâce est une sollicitation constante. Le progrès de la vie spirituelle est fonction de la fidélité à la grâce, fidélité qui doit être attention, docilité. Sans doute, avec le Christ le salut est acquis en droit, la promesse divine réalisée en substance. L'accomplissement parfait néanmoins n'en sera donné que dans le règne à venir. Il y a place pour un devenir de la part de l'homme, qui peut lui faire manquer en fait le but final. Parce qu'il est libre, même sous l'action de la grâce son adhésion demeure toujours menacée. La condition du chrétien en ce monde reste une épreuve. On comprend dès lors que toute la vie religieuse, toute la conduite morale, toute l'attitude spirituelle ici-bas puissent être conçues comme une fidélité. La fidélité est au cœur de la vie chrétienne.

La *bibliographie* a été donnée dans le cours de l'article. Voir en outre les art. ABANDON, CONFORMITÉ A LA VOLONTÉ DE DIEU, DOCILITÉ, ÉGLISE (conclusion), FOI, FOI ET CONFIANCE.

Pierre ADNÈS.

FIDUCIA (VOCABULAIRE ET NOTION de la *fiducia* à l'époque classique et patristique). Voir FOI ET CONFIANCE.

FIESCHI (TOMMASINA), dominicaine italienne, vers 1448-1536. — 1. *Vie*. — 2. *Œuvres*. — 3. *Doctrine mystique*.

1. *Vie*. — Tommasina Fieschi est née à Gênes vers 1448; on ne sait pas au juste si elle était apparentée à sainte Catherine (Fieschi) de Gênes (cf N.-D. Muzio, *Monialium documenta varia*, n. 14, ms Dbis, 10. 7. 39, Bibl. Berio, Gênes; F. Federici, *Della famiglia Fieschi*, p. 23). Voir DS, t. 2, col. 319. Mariée à Francesco Fieschi, elle mena une vie très retirée et exemplaire. Bientôt veuve et admiratrice de Catherine Fieschi, elle en devint la disciple. Pendant plusieurs années, elle fut sa compagne dans la visite des malades et le gouvernement de l'hôpital de Pammatone. Elle prit une part active au mouvement du Divino amore à Gênes. Voir DS, t. 1, col. 531-533.

Ses progrès dans la vie spirituelle furent emprunts de prudence, mais constants. « Elle laissait le monde

peu à peu pour ne pas courir le risque de retourner en arrière » (Codice cateriniano princeps, ms Dx, ch. 24, f. 57a, aux archives des capucins, Gênes). L'auteur du *Libro de la Vita mirabile et dottrina santa de la beata Caterinetta da Genoa* (Gênes, 1551) ajoute : « La bienheureuse Catherine s'étonnait des lenteurs de sa compagne dans le mépris du monde..., mais sa compagne disait que Catherine le prenait au tragique et que ce serait pour elle une trop grande confusion de devoir retourner sur ses pas » (ch. 45, f. 125a). Dans le contact quotidien, Tommasina s'imprégna des éléments fondamentaux de la mystique catherinienne : pureté spirituelle essentielle dans le développement de l'amour de Dieu en nous (cf Umile da Genova, *Teologia mistica di S. Caterina da Genova*, p. 154-172).

A une époque que nous ne pouvons déterminer, Tommasina entra « dans un monastère de moniales de l'observance de Saint-Dominique, appelé Saint-Silvestre » (*Vita mirabile...*, f. 124b) « de Pisis », à Gênes, ou du « Corpo di Cristo ». Le fait est signalé par A. Schiaffino (*Annali ecclesiastici della Liguria*, f. 80), R. Soprani (*Vita...*, p. 268), G. Parpera (*Vita mirabile... della beata Caterina da Genova*, Gênes, 1682, p. 224). Par contre, F. Alizeri (*Di suor Tommasina...*, p. 406-407) la croit moniale du monastère de Santa Maria delle Grazie (augustines), d'après des actes ecclésiastiques de l'époque qui mentionnent dans ce monastère une Tommasina Fieschi. Il y a sans doute là homonymie. « Après avoir passé plus de vingt ans de profession avec onze moniales de sainte vie, constate la *Vita mirabile* (f. 124b), elle fut transférée dans un autre monastère du même ordre, appelé le nouveau monastère, pour le réformer à une plus stricte observance ».

Il s'agissait du monastère des Santi Giacomo e Filippo, dont la fondation remonterait au bienheureux Jacques de Voragine. L'observance y était profondément relâchée et la clôture n'existait plus; les religieuses menaient, dit la bulle réformatrice d'Alexandre VI, « inhonestam vitam... in ipsius religionis opprobrium, animarumque earundem periculum et totius populi ianuensis scandalum non modicum » (sur le relâchement dans les monastères génois, voir M. Rosi, *Le monache nella vita genovese dal secolo xv al secolo xvii*, dans *Atti della società ligure di storia patria*, t. 27, 1895, sur le dit monastère, p. 22-27; sur les moniales génoises, p. 75-103, 115-128, etc). La bulle d'Alexandre VI du 24 avril 1497 (dans N.-D. Muzio, *Apparato...*, ms Dbis, 10. 7. 24) ordonne au prieur des dominicains de Santa Maria di Castello, Giachino Taurisano, de rétablir la stricte observance, d'expulser les récalcitrantes et d'y transférer de bonnes moniales du monastère du Corpo di Cristo. Le 11 juin 1497, entra donc au monastère, avec le groupe de réformatrices, « soror Thomasa Fiescha, sacristana », comme la signale l'*Obituarium* (ms chez les dominicaines de Salita del Monte, Gênes, f. 1). Elle vivra désormais dans l'incessante recherche de la perfection, dans la plus stricte régularité et pénitence, dans la contemplation continue, jusqu'à sa mort, le 4 février 1534 (1533 ?). Dans la lumière de la doctrine catherinienne, « l'amour pur était l'objet de tous ses entretiens et la fin vers laquelle tendaient toutes ses actions » (R. Soprani, *Vita...*, p. 14). La cause de béatification de Tommasina est en instance.

2. **Ceuvres.** — L'auteur de la *Vita mirabile...* (f. 124b) atteste que Tommasina a « composé sur l'Apocalypse, quelque chose sur Denys l'Aréopagite, et d'autres beaux, dévots et utiles traités ». C'est ce que confirme R. Soprani (*Li scrittori della Liguria*, p. 269). Ces traités sont actuellement perdus.

On conserve toutefois au monastère des dominicaines de Salita del Monte un manuscrit, probablement autographe, des écrits de Tommasina, provenant de l'ancien monastère des Santi Giacomo e Filippo.

Il porte sur la face antérieure « Libro scritto della Ven. Suor Tomasa Fiesco, Domenicana nel monastero dei Santi Giacomo e Filippo in Genova ». A l'intérieur on trouve cette note : « Liberalitate Pii XI Pont. Max. in Byblioth. Vaticana resartum ». Les deux derniers folios ont été gravement endommagés et quelques phrases sont illisibles. Le manuscrit compte 84 folios; au verso du premier, on lit : « Jesus Maria, 1558 a di 10 aprile mi fu dato da la M. sor Maria ha io sor Dominica, indegna serva di Jesu Christo, questo libro. Et la scritto la R. Madre sor Tomasa da Fiesco, la quale é stato monaca nel nostro monastero detto novo, di santi Jacobo e Filippo, la quale é stata dona di gran spirito et di laudabile et santa vita ».

Ce manuscrit contient : 1° un *Trattato sulla carità*, inédit (34 chapitres). Incipit « Incomensa lo libero da la carità »; desinit : « Li quali siamo sempre benedetti de vera carità ripieni in secula saeculorum. Amen ». Quelques chapitres ont été publiés dans *Il Regno*, n. 2, 1943, Assise, p. 93-97. — 2° Un *Trattato dei sette gradi dell' amor di Dio*; ce *Trattato* a été édité en italien et traduit en français, RAM, t. 16, 1935, p. 48-86. — 3° Un extrait dont on ne voit pas exactement s'il est de Tommasina : « Questo capitolo è tratto da uno libretto in la commendatione de lo amor divino ». Incipit : « Omne datum optimum ». — 4° Quatre méditations évangéliques, f. 67b à 77b; extraits dans *Memorie domenicane* (t. 45, 1928, Florence, p. 334-339; t. 46, 1929, p. 34-39), publiés par R. Cavalieri sous le titre *Meditazioni evangeliche*. — 5° Une brève exposition *Ad gaudium monachorum*. « Divina caligo est inaccessibile lumen in qua habitare Deus dicitur... » — 6° Un commentaire *In Dionisio ad Timoteo* (= Lettre à Tite, PG 3, 1103-1114). Il s'agit bien du *Commentario su Dionigi* (pseudo-Denys l'Aréopagite), auquel font allusion la *Vita mirabile* et Soprani. Malheureusement, ce fragment est devenu à peu près illisible.

3. **Doctrine mystique.** — Au centre de la vie mystique, Tommasina place l'amour et la charité. Cette sorte d'adhésion à l'école volontariste s'harmonise avec le courant intellectualiste thomiste, dont Tommasina a ressenti l'influence au monastère.

La langue et le style des deux premiers traités sont d'un médiocre italien, qui abonde en provincialismes. Cependant l'influence de sainte Catherine de Gênes est évidente : recherche du pur amour, dépouillement et annihilation de soi, triomphe de la charité envers le prochain. Tommasina conserve sa personnalité. En comparant les deux mystiques, on trouve en Catherine une plus grande abondance de science infuse, une intuition plus profonde de la divinité et de l'amour, mais Tommasina est plus logique, elle possède ordre et clarté, une plus grande connaissance de l'Écriture et une plus grande netteté de raisonnement. Catherine émine par la science et l'expérience des choses célestes, Tommasina par la science théologique. Elle s'inspire notablement

de saint Augustin et de Richard de Saint-Victor (pseudo-Bernard).

Le *Trattato dei sette gradi dell' amor divino* décrit les degrés que l'âme doit gravir pour s'élever à la perfection de l'amour divin.

1) *L'amour incomparable* lie la volonté à l'éternel amour, de sorte que, ne faisant plus attention au créé, l'âme n'en a pour ainsi dire plus le goût, mais le goût ineffable de la suavité de Dieu; — 2) *L'amour sans tache* ne peut être souillé, et l'âme ne peut se satisfaire de tout ce qui ne serait pas l'ardent désir de connaître intimement l'Aimé; — 3) *L'amour imperturbable* ne permet plus de souffrir d'aucune autre peine que de la perte de l'amour; les effets d'un tel amour sont l'exemption des péchés et des défauts volontaires; — 4) Par *l'amour invincible*, sous l'effet de la grâce de Dieu, l'âme ne peut plus être vaincue par la chair, le monde ou la tentation; c'est un amour « bles-sant »; il a pour effets un désir douloureux et impatient de posséder l'Aimé, et la totale mortification de l'intelligence et de la volonté; — 5) *L'amour infatigable* veut vivre uniquement pour Dieu et non plus pour soi; il fait abonder les délices célestes, car rien de ce qui vient de Dieu, si amer et douloureux soit-il, ne peut peiner l'âme qui aime souffrir pour l'amour de Dieu; — 6) *L'amour inséparable*, ou mariage spirituel, unit indissolublement à Dieu; intérieurement attirée à Dieu, l'âme s'attache avec ferveur à l'éternel amour; la volonté et l'intelligence sont comme forcées au bien, ensorcelées et comme perdues dans la contemplation amoureuse de la Face merveilleuse du Bien éternel; l'annihilation mystique de l'âme enamourée se réalise dans l'infinie douceur de l'embrassement de l'Époux: « Vivo autem, jam non ego... » — 7) *L'amour insatiable* d'un Bien infini rassasie et ne rassasie pas.

Le *Trattato della carità* commente d'abord le texte « ex abundantia cordis os loquitur »: « si le cœur est rempli d'amour, toutes ses pensées parleront d'amour » (f. 1). Suit l'exposé de 1 *Cor.* 13, que Tommasina résume ainsi. « Je crois que saint Paul veut dire: serait fou celui qui n'aimerait pas Dieu; serait fou celui qui aimerait quelqu'un d'autre que Dieu; serait fou celui qui ne l'aimerait totalement; il serait fou d'appeler fou l'amant de Dieu; grand est le désir qui rend fou l'amant de Dieu ».

La charité apporte avec elle beaucoup de fruits: « Diligentibus Deum omnia cooperantur in bonum ». Tommasina expose alors les caractères de la charité, selon saint Paul (*Rom.* 8, 28). L'explication des dix règles de la charité se ramène en définitive à la droiture totale: redresser l'intention, les connaissances, l'intelligence et la raison, les exemples, la langue, les actions, les habitudes, cultiver enfin l'humilité, racine et fruit de la charité. « La charité, déclare Tommasina, ne cherche pas Dieu, ni soi, ni aucune créature, comme son bien, mais comme le bien commun »; elle considère tous les hommes comme les membres « d'un corps mystique »; elle supporte et souffre tout par amour.

Tommasina commente maintenant le « caritas numquam excidit » (ch. 22 à 25). Les derniers chapitres du traité parlent de l'union mystique dans la plénitude de l'état d'union défiante. « Si l'homme doit devenir Dieu, il faut qu'il soit converti en Dieu par sa très ardente charité infinie... Il te faut avoir la charité, si tu veux que Dieu te convertisse en lui; après cette conversion, il n'y aura plus de distance qui empêche le face à face ».

A. Schiaffino, *Annali ecclesiastici della Liguria*, t. 4, anno 1534, ms 108. C. 4, Bibliothèque de Brignole-Sale. — N.-D. Muzio, *Apparato all' istoria dei quattro monasteri di monache dell'Ordine di San Domenico*, ms Dbis, 10. 7. 24, Bibliothèque Berio, Gênes. — G. Giscardi, *Diario dei beati,*

venerabili e servi di Dio della città e dominio di Genova, 1739, ms 31. 7. 16, Bibliothèque Urbana, Gênes, p. 118-119.

Libro de la Vita mirabile et doutrina santa de la beata Caterinetta da Genoa, Gênes, 1551. — F. Federici, *Della famiglia Fieschi*, Gênes, s. d. (16^e siècle). — R. Soprani, *Vita della venerabile suor Tommasina Fiesca monaca domenicana*, Gênes, 1667; *Li scrittori della Liguria*, Gênes, 1667, p. 268-269. — F. Alizeri, *Di suor Tommasa Fieschi, pittrice e ricamatrice*, dans *Atti della società ligure di storia patria*, t. 8, 1872, p. 406-410. — Umile Bonzi da Genova, *Di suor Tommasina Fieschi scrittrice e ricamatrice*, dans *Raccogliore ligure*, 31 décembre 1933, p. 9-10; — *Le Traité des sept degrés de l'amour de Dieu de Tommasina Fieschi*, RAM, t. 16, 1935, introduction, p. 29-47, texte, p. 48-86; — DS, t. 2, col. 319-320; — art. *Fieschi* (Tommasina), dans *Enciclopedia cattolica*, t. 5, 1950, col. 1249-1250; — *Teologia mistica di S. Caterina da Genova*, t. 1, Turin, 1960.

UMILE BONZI DA GENOVA.

FIGEAC (JEAN-MARIE), chartreux, 1810-1890. — Né à Limoux (diocèse de Carcassonne), le 24 novembre 1810, Jean-Marie Figeac émit ses vœux solennels à la grande Chartreuse le 24 février 1834. Il fut prieur de la chartreuse de Mougères, vicaire de la maison des moniales chartreuses de Sainte-Croix de Beauregard, procureur des chartreuses de Nancy et de Mougères, enfin, vicaire à Mougères et à Montrieux. Il mourut dans cette dernière maison le 6 juin 1890.

Il composa une *Vie de sainte Roseline* de Villeneuve † 1329, moniale chartreuse (la reconnaissance du culte de la sainte eut lieu de 1861 à 1867, et provoqua biographies et recherches; cette *Vie* resta manuscrite). Figeac publia un *Cérémonial des moniales chartreuses selon les usages de l'ordre* (Lyon, 1867, in-12, 393 pages) et surtout un *Manuel de direction dans les voies de la perfection chrétienne et religieuse* (Arras-Paris, 1864, in-12, 471 pages; rééd. Paris-Clermont-Ferrand, 1868). Le *Manuel*, présenté sous forme de questions et de réponses, s'adresse aux jeunes directeurs de conscience et aux fidèles privés de directeur. Les maîtres préférés de Figeac, et abondamment cités, sont sainte Thérèse, saint François de Sales, Jean-Joseph Surin, saint Alphonse de Liguori et, pour les problèmes qui touchent à la morale, le cardinal Thomas Gousset. L'ouvrage traite successivement de la perfection, de l'oraison, de la mortification, de l'humilité, des trois vœux de religion et de la fréquentation des sacrements. C'est un *Manuel* beaucoup plus pratique que théorique; à ce titre, les conseils spirituels qu'il donne n'ont pas perdu de leur valeur et de leur utilité, notamment sur l'oraison. Bien écrit, clair et méthodique, solide malgré quelques outrances, il requiert de ceux auxquels il s'adresse le détachement, la fidélité et la ferveur. Les renoncements qu'il exige sont le témoignage d'un amour effectif.

BRUNO RICHERMOZ.

FILASSIER (MARIN), prêtre séculier, vers 1677-1733. — On sait fort peu de choses sur la vie de Marin Filassier, né à Paris, vers 1677 si l'on en croit les indications de L. Moréri (cité *infra*). Devenu prêtre, il exerce son ministère à Paris, puis à la campagne, enfin comme chapelain des « Miramionnes » ou filles de Sainte-Geneviève; très éprouvé dans sa santé pendant les quinze dernières années, il écrit des notes spirituelles pour une dame malade de la paroisse Saint-Étienne du Mont de Paris; son manuscrit passa de main en main. Un magistrat en eut connaissance

et se proposa de l'imprimer; l'auteur y consentit, mais tint à garder l'anonymat. Marin Filassier mourut à Paris le 13 juillet 1733, âgé de 55 ans.

L'ouvrage, intitulé *Sentiments chrétiens propres aux personnes malades et infirmes pour se sanctifier dans leurs maux et se préparer à une bonne mort, exprimez par les paroles de l'Écriture et des Pères, avec l'abrégé des dits sentiments et les prières de l'Église pour les agonisants*, parut à Paris en 1723; il fut réédité en 1726; en 1729, il fut augmenté d'un abrégé de la *Passion de Notre-Seigneur avec des réflexions propres aux différents états d'un chrétien malade ou infirme*. Il fut dix fois réédité de 1733 à 1754, de nouveau en 1783 et 1808.

Le corps du livre comprend quinze chapitres d'élévations pacifiantes sur la soumission à Dieu, la patience, l'amour des souffrances, la joie dans les souffrances et la fermeté dans les maux (1 à 5), la croix de Jésus (6), les sacrements de pénitence, d'eucharistie et d'extrême-onction (7-13), l'humble acceptation de la mort (14) et l'intercession de la sainte Vierge, salut des infirmes, et des saints (15). Ce que l'auteur propose au malade, c'est l'exercice des vertus théologiques et en particulier de la vertu de charité, qui « lui fera trouver la joie dans ses souffrances en les regardant comme une nouvelle marque de l'amour dont Dieu l'a aimé et comme la plus solide preuve de son amour pour Dieu, dont le prix doit être la perfection et la consommation de ce même amour dans le Ciel » (ch. 11, art. 3).

Le livre contient aussi un petit recueil de versets de l'Écriture à inspirer au malade, la prière des agonisants et des conseils pour ces derniers, et dans certaines éditions la traduction de l'ordinaire de la messe. Ce livre de piété est riche en citations de l'Écriture, des Pères et de saint Thomas.

L. Moréri, t. 5, p. 157-158. — J.-F. Michaud, t. 14, p. 122. — *Avant-propos* et approbations des diverses éditions.

ALBERT DUMORTIER.

FILÈRE (JOSEPH), jésuite, 1587-1658. — Joseph Filère, né à Lyon le 11 août 1587, docteur ès droits et avocat, entra dans la compagnie de Jésus le 3 octobre 1608. Il enseigna la grammaire, les humanités et la rhétorique, et fut chargé, en 1625, de la mission de Buis-les-Baronnies (Drôme). Profès le 26 juin 1626, il fut supérieur de la résidence de Paray-le-Monial (1627-1629), puis directeur de la congrégation des marchands et artisans au grand collège de Lyon. C'est à Lyon qu'il se consacra à la direction et à la prédication durant plus de vingt-cinq ans, et qu'il mourut le 29 août 1658. Ses nombreux ouvrages de piété sont sortis de cet apostolat, et tous ont paru à Lyon.

Le premier est le plus étendu et le plus remarquable. *Le miroir sans tache, enrichi des merveilles de la nature dans les miroirs, rapportées aux effets de la grâce, pour voir Dieu en toutes choses et toutes choses en Dieu, et s'avancer par les degrés des vertus jusqu'à la perfection* (1636) s'adresse aux gens du monde et leur propose un guide complet de vie spirituelle. Son originalité est dans le recours constant, non seulement à ce que l'Écriture, les Pères, les auteurs spirituels ont pu dire du *miroir* et de l'*image*, mais aux données de la *catoptrique*, « non pas pour contenter la curiosité, mais pour servir à la piété ». Nous sommes bien dans la ligne de l'humanisme dévot!

L'auteur s'enchantait à ces théorèmes d'optique, ingénieusement commentés. C'est que « la Sagesse divine s'est jouée dans

ces œuvres de la nature, et y a pris ses ébats à y tracer les ombrages de celles qu'elle voulait faire en la grâce, crayonnant les choses matérielles sur le fond des spirituelles » (p. 207-208). De ce crayon épars de la beauté de Dieu, il faut voir résulter son image accomplie (p. 518-519). Ainsi nous quittons plus facilement « la terre pour le ciel, le néant pour le tout, et la créature pour le Créateur » (p. 120). Filère s'inspire souvent ici de saint Bonaventure.

La Sage Abigail mariée malheureusement à Nabal et très heureusement à David (1641) présente, à partir d'une histoire biblique, commentée symboliquement dans tout son détail, « l'idée de l'âme vertueuse qui soupire sous le joug des vanités du monde, corrige ses folies, et aspire à l'union avec Dieu ». Considérations et affections y orientent progressivement l'âme vers la vie religieuse, dont les avantages et les exigences sont longuement exposés. La quatrième partie est toute consacrée à la *pureté de cœur* ou *pur amour*.

Le courtisan du Ciel (1642), écrit pour les hommes du monde, leur fournit des *devoirs à rendre* pour les sept heures des sept jours de la semaine. Ce petit livre se présente agréablement sous forme de questions et de réponses sur la doctrine et la vie chrétienne, mêlées de cantiques et de prières. Trois jours sont consacrés aux Personnes de la Trinité, un à l'eucharistie, un à la Vierge, un aux anges, un à saint Joseph. Les heures du troisième jour portent sur les sept dons du Saint-Esprit. On retrouve aussi cette forme de dévotion dans *La Dévotion envers saint Louis* (1641), repris sous le titre : *Le parfait prince chrétien* (1654).

Un ouvrage plus curieux, publié en trois parties (1653-1654-1656) et mêlé de vers et de prose, est *Le bonheur de tous les états établi par la politique du Saint-Esprit sur la défaite des vices et sur le triomphe des vertus*. Ce bonheur est d'abord celui des *Empires* (dédié au jeune Louis XIV); puis celui des *Villes* (il y est toujours question de Lyon, de son clergé, de ses magistrats, de ses collèges, de son commerce et de ses œuvres charitables); enfin celui des *Maisons* et des particuliers. Cette dernière partie est intéressante par ses considérations, suivies de prières, sur les *Quinze mystères de la sainte Famille du Sauveur*; on y trouve longuement détaillées, les obligations des parents envers leurs enfants, les conditions d'un bon mariage et d'une vie conjugale chrétienne. Plusieurs sections de cet ouvrage ont paru ensuite séparément, comme les *Éloges des saints qui ont fondé des Ordres religieux* (1657) et *Les Saints Époux Marie et Joseph offerts en modèle à tous les époux* (1656).

Ce dernier ouvrage est à rapprocher de plusieurs autres consacrés aux divers états de vie : *Les Tapisseries des Maisons heureuses et illustres par le mérite des vertus essentielles à la perfection de tous les domestiques* (1657), publié « pour les associés à l'aide des âmes par le don des livres de piété » et repris sous le titre *Le saint amour des maris et des femmes, des parents et des enfants, des frères et des sœurs, des maîtres et des serviteurs* (1658); et *Les saints devoirs des filles, des femmes et des veuves, sur les idées des vertus de la très sainte Vierge vivant en ces trois états* (1658).

Il faut mentionner aussi *L'usage prudent du temps, de chaque jour de la semaine et du mois* (1657), et ce titre bien caractéristique de la manière de Filère, apostolique et spirituelle : *La consolation des prisonniers et des criminels condamnés à mort, et le bonheur des âmes charitables qui les secourent en toutes les nécessités de l'esprit et du corps, d'où l'âme judicieuse qui se voit prisonnière dans son corps et criminelle pour ses péchés tire les sentiments de sa véritable dévotion* (1657).

Toute cette œuvre offre un curieux mélange des

genres, une étonnante variété d'emprunts à l'Écriture, aux Pères, aux spirituels médiévaux, à l'hagiographie, à l'histoire antique et moderne, aux anecdotes contemporaines, aux sciences, à l'art des devises. Elle a suggéré à Henri Bremond, une note amusée et compatissante sur ce « pauvre » de l'humanisme dévot, dont il semble bien n'avoir rencontré et entrouvert que la *Sage Abigail*. Bien avant lui, un critique lyonnais avait noté : « Il serait difficile de dire du bien des livres du Père Filère; on peut les citer comme un modèle de mauvais goût. »

Ces sévérités ne doivent pas faire oublier tout à fait un auteur qui mit au service d'un vif zèle apostolique les ressources d'une culture variée, bien au goût de ses contemporains. Filère n'a pas de prétentions d'auteur : « Les atours du langage ne sont pas nécessaires à la beauté qui ne prétend que de sanctifier les cœurs ». « Souvenez-vous que la récréation que vous prendrez à ces petites subtilités vise toujours à la piété ». Et les développements pittoresques aboutissent toujours à des *maximes*, des *projets* (résolutions) et des *prières*. S'il a écrit, c'est pour aider les âmes et, en ses dernières années, « par le soin de rendre compte à Dieu du loisir qu'il me donne dans sa maison ».

Il ne faut pas non plus chercher dans cette œuvre une doctrine originale, ni des thèmes dominants, si ce n'est celui de la sanctification de chacun dans sa propre condition : « Toutes les diverses conditions y trouveront les exemples des vertus essentielles à leur félicité, parce qu'elles sont nécessaires à leur perfection ». Avec, ailleurs, cette déclaration : « Je tiens que l'humilité et la charité sont comme les deux pôles sur lesquels roulent tous les cieus mystiques de la vertu ». Les ouvrages de Filère sont surtout pour nous l'écho, non dépourvu d'intérêt, de la direction et de la prédication assidues données au commun des fideles dévots d'une grande ville au temps de Louis XIII et de la Régence.

F.-Z. Collombet, *Fragment d'une histoire littéraire du Lyonnais*, dans *Revue du Lyonnais*, t. 2, Lyon, 1835, p. 182 svv. — Sommervogel, *Bibliothèque...*, t. 3, col. 729-734; t. 9, col. 339; à préciser et à compléter. — Bremond, *Histoire littéraire...*, t. 1, 1916, p. 323. — P. Delattre, *Les établissements des Jésuites en France*, t. 2, Enghien, 1953, col. 1580-1584, et *passim*.

Bernard de VREGILLE.

FILIATION DIVINE. Voir GRÂCE.

FIN DE L'HOMME. — Cet article portera uniquement sur la fin ultime de l'homme, au sens où l'entend la théologie morale, et dans ses aspects objectif et subjectif. Notre intention n'est pas de répéter le traité de *fine ultimo*. Nous voudrions montrer comment le recours à la doctrine de la finalité intéresse la théologie spirituelle en lui permettant de structurer la vie et l'agir chrétiens. Enfin, notre étude se situe au seul plan doctrinal et il n'a pas semblé qu'elle dût comporter une partie historique. Cet article ne traitera pas des fins dernières, voir art. ESCHATOLOGIE, Méditation des FINS DERNIÈRES.

Après le rappel de quelques données bibliques (1), nous exposerons comment l'idée de fin assure le réalisme de la spiritualité chrétienne (2), se rapporte à l'essence de la vie spirituelle (3), puis à deux de ses propriétés : l'unité (4), la liberté (5). Nous concluons sur une considération de Dieu Béatitude.

1. ÉCRITURE. — Une étude de l'idée de fin dans la Bible est délicate. Il ne faut pas demander à ces vieux

textes religieux plus qu'ils ne contiennent, dans l'espèce une doctrine de la finalité plus ou moins comparable aux exposés philosophiques. Il reste, cependant, que si l'on prend *fin de l'homme*, au sens courant de l'expression, pour le but qui polarise l'agir humain, on peut interroger l'Écriture avec profit. Voici quelques jalons.

1° Les actes humains ont un retentissement et aussi un aboutissement. C'est sagesse de prévoir où ils conduisent : à la vie ou à la mort, et d'orienter ainsi les intentions qui président à la conduite. On peut alors marcher dans « les voies de Dieu » ou s'engager dans « la voie des impies » (*Ps. 1*, placé en tête du Psautier pour en être comme la clef). Dans cette vue nous rencontrons en premier lieu l'idée d'un sort ou d'un lot final que chacun se mérite par ses actions et qui prend forme de récompense. Pour les textes, voir J. Hastings, art. *End*, dans Hastings, *Dictionary of the Bible*, t. 1, Édimbourg, 1898, p. 701; J.-H. Thayer, Τέλος, dans *A Greek-English Lexicon of the New Testament*, 2^e éd., Édimbourg, 1892, p. 619-620.

2° Si peu métaphysique que soit la pensée juive, la **notion de création**, qui court à travers toute la Bible (cf G. Lambert, *La Création dans la Bible*, NRT, t. 75, 1953, p. 252-284), comporte celle d'une fin des êtres créés, d'un pourquoi de leur appel à l'existence. Tout ce qui est par la vertu de la parole de Yahvé ou de son Esprit manifeste Dieu, sa puissance, sa grandeur, sa bonté, sa sagesse (*Ps. 8; 19; 33; 104*; cf Heinisch-Heidt, *Theology of the Old Testament*, Colledgeville, 1950, p. 144). Aussi, l'homme pieux doit-il être un admirateur de la gloire de Yahvé, son Seigneur. Avec l'évolution des doctrines touchant la rétribution et l'au-delà (A.-M. Dubarle, *Les Sages d'Israël*, coll. Lectio divina 1, Paris, 1946; A. Gelin, *Les idées maîtresses de l'Ancien Testament*, coll. Lectio divina 2, Paris, 1948, ch. 3), le juste acquiert la certitude que, par delà la mort, ce n'est plus l'existence diminuée des ombres au shéol qui l'attend, mais un surcroît, une plénitude de vie. Alors l'admirateur de la gloire divine ici-bas peut et doit espérer qu'il sera glorifié du resplendissement de cette gloire (P. van Imschoot, *Théologie de l'Ancien Testament*, t. 2 *L'homme*, Paris, 1956, ch. 2, § 3, n. 5 *L'immortalité bienheureuse*, p. 71-75). On notera, au point de vue de la spiritualité, les perspectives ouvertes sur la communion avec Dieu.

3° Le nouveau Testament apporte des précisions enrichissantes.

1) *Les synoptiques* présentent le but dernier et unificateur de la vie que doit viser le chrétien, comme l'entrée définitive dans le royaume (*Mt. 8, 11; 13, 43*; les lieux parallèles ne seront pas cités); le partage du règne (*Mt. 25, 34*), conçu comme un festin (*Luc 22, 29-30*), des noces (*Mt. 25, 1-13*). C'est un bonheur avec Dieu ou en Dieu, selon le sermon sur la montagne (*Mt. 5, 3-12; Luc 6, 20-23*). Le disciple en quête de cette béatitude doit s'adonner tout entier à sa poursuite, sans rien distraire de son activité vers des buts terrestres : nul ne peut servir deux maîtres (*Mt. 6, 24; Luc 16, 13*). Se livrer tout entier à Dieu, cela s'opère dans la foi (*Mt. 8, 10-13*), qui, d'elle-même, conduit à l'obéissance à la volonté de Dieu (spécialement dans l'observance des deux grands commandements, *Mt. 22, 34-40*), à l'abandon filial à la Providence du Père des cieus (*Mt. 6, 25-34*), à l'imitation du Christ que l'on suit jusque dans ses souffrances (*Mt. 10, 38; 16, 24*).

2) Pour *saint Paul*, c'est à une « réunion immédiate » avec le Christ que le chrétien doit aspirer (*Phil.* 1, 21), à une participation à la gloire du premier-né d'entre les morts (*Col.* 1, 18), à la présence de Dieu « tout en tous » (*1 Cor.* 15, 24-28). En d'autres termes : à l'épanouissement de la charité dans la vision (*1 Cor.* 13, 12).

3) La vision de Dieu « comme il est » marque aussi, chez *saint Jean*, la vie éternelle, achèvement de notre filiation divine, parfaite conformité avec notre Père (*1 Jean* 3, 2). Les fidèles, ceux qui sont dans le Christ et en qui est le Christ (*Jean* 14, 20), Jésus viendra les prendre pour les amener à la maison du Père où il leur aura préparé une place près de lui (14, 2-3). Ils pourront ainsi contempler la gloire qu'il a reçue du Père (17, 24).

4) L'auteur de l'*épître aux Hébreux* voit dans les chrétiens des pèlerins en route, sous la conduite du Christ, vers la Patrie, le lieu du repos (*Hébr.* 3). Ce lieu est aussi le temple dans lequel notre grand Prêtre, toujours vivant, intercède pour ceux dont la pérégrination n'est pas achevée (7, 24-25). Et quand tous les élus auront été sauvés, se poursuivra une autre liturgie, à la gloire de l'Agneau, dans la Jérusalem céleste que l'*Apocalypse* (21, 1-4) situe au terme de la vie présente.

Ces indications, assurément sommaires, suffisent à montrer que l'idée de fin de l'homme n'est pas étrangère à la Bible. Mais on aurait tort de lire dans ces données une notion technique de la fin, c'est-à-dire d'une cause. Que l'on puisse utiliser cette notion plus évoluée dans une analyse théologique de ce que nous apprend l'Écriture, cela semble raisonnable. Il faudra l'introduire dans ce domaine, et ce sera un des bienfaits les plus appréciables de la théologie de l'avoir fait et, par là, d'avoir rendu possible une étude systématique de l'agir chrétien. Nous en sommes redevables à saint Augustin (surtout grâce à sa théorie de l'*uti* et du *frui*, cf. T. Deman, *Le traitement scientifique de la morale chrétienne selon saint Augustin*, Montréal-Paris, 1957).

Avant d'aborder la suite de notre étude, un avertissement s'impose. Comme nous l'avons dit, nous ne referons pas le traité de *fine ultimo*, mais nous tâcherons de dégager, d'un point de vue doctrinal, ses implications en théologie spirituelle. Aussi bien, nos renvois à saint Thomas ne feront que servir ce propos. Quant aux auteurs spirituels, il est évident, d'une part, qu'assez peu d'entre eux s'astreignent à recourir à la notion de fin d'une façon méthodique et, d'autre part, qu'il y aurait peu d'intérêt (à supposer que ce fût possible) à signaler tout ce qui, chez eux, peut s'interpréter en termes de fin, de béatitude. Nos références ne veulent avoir d'autre valeur que celle d'illustrations.

1. FIN ET RÉALISME SPIRITUEL. — Le chrétien connaît l'existence de spiritualités non chrétiennes. Il n'a pas le droit de les mépriser. Mais il ne peut davantage oublier la transcendance du christianisme sans se priver de sa propre spiritualité. C'est que celle-ci se présente avec une plénitude incomparable. Sur la foi même qui la fonde, elle se défend de se présenter comme une réalisation possible, entre beaucoup d'autres, de l'être humain, comme une voie conduisant à un certain achèvement, fût-ce, par hypothèse, le plus élevé. Elle ne se laisse pas réduire à une découverte humaine de ce qu'est l'homme, ni à une projection de la subjectivité. Dès qu'elle est suffisamment reconnue dans sa vérité, qui émane de Dieu, elle impose un devoir objectif

d'adhésion. Si la spiritualité chrétienne ne répondait d'une manière unique aux postulations du réel, tout en les dépassant, une obligation aussi impérieuse se révélerait intolérable.

1° L'homme, être finalisé. — Il y a ainsi un réalisme de notre spiritualité. On peut affirmer sans crainte qu'il se rencontre dans toutes les écoles. C'est qu'en réalité il suppose la doctrine commune de la fin de l'homme.

1) *La fin est cause.* — Mais, pour le saisir, il faut se référer résolument à une conception rigoureuse de la finalité : la fin est cause. Lieu commun de la philosophie : d'une philosophie, il est bon de le relever, éprouvée par la réflexion chrétienne. Et d'abord, la fin est cause de l'agir. En visant un bien comme son terme, l'action ne cherche pas seulement un élément qui la complète, l'équilibre, l'harmonise à la tendance d'où elle sourd. Elle est régie par ce bien, et cela pour être posée, pour être. Pas de fin : pas d'opération ni, par conséquent, de vie, et, surtout, pas de vie spirituelle. Il faut faire un pas de plus. Car la finalité dans l'agir renvoie à une finalité plus profonde. Il est impossible en effet qu'un être agisse pour une fin, si, d'abord, son existence et sa nature ne dépendent d'une fin. C'est une loi infrangible de l'être créé. En supposant par absurde que cesserait l'amour « che muove il Sole e l'altre stelle », nous devrions donc comprendre non pas que tout dynamisme se verrait figé, que l'univers s'immobiliserait, mais, radicalement, qu'il n'y aurait rien à immobiliser, que l'univers n'existerait pas. Le rappel de cet enseignement peut sembler d'un intérêt bien lointain, sinon étranger à la doctrine spirituelle. Il n'en est ainsi qu'en apparence.

2) *Conséquence immédiate.* — Si l'homme est finalisé dans son être, il n'a pas à inventer le sens à donner à sa vie, mais à assumer librement l'ordre inscrit dans son être. Les philosophies et les humanismes qui ne le reconnaissent pas pour un être finalisé lui ouvrent une liberté absolue dans la détermination et le choix des valeurs à poser comme but de son activité. Inutile de signaler autrement que le résultat peut être, par exemple, le système d'un Jean-Paul Sartre ou la tentative de « mystique » athée d'un Georges Bataille. Ou bien l'on considérerait le saint, le génie, le héros, comme des réalisations-types de l'homme, chacune également valable en son ordre, comparable aux autres, sinon commensurable. On peut soutenir sans exagération que la doctrine de la fin marque le premier départage du christianisme d'avec tout autre enseignement et pratique spirituels, comme on a démontré que l'idée de création sert de pièce maîtresse à la pensée chrétienne et a provoqué une transformation essentielle de la pensée (J. Chevalier, *Histoire de la pensée*, t. 2 *La pensée chrétienne*, Paris, 1956; É. Gilson, *L'esprit de la philosophie médiévale*, 2^e éd., Paris, 1944). D'ailleurs, création et finalité sont inséparables; nous aurons l'occasion d'y revenir.

Nous percevrons mieux le réalisme de la spiritualité chrétienne en considérant maintenant la réalité concrète qui constitue la fin de l'homme. Cette question, la théologie nous y a habitués, comporte un double versant, l'un objectif : Dieu est la fin ultime, et la seule, de la créature spirituelle; l'autre subjectif : la perfection dernière que la créature trouve en Dieu.

2° Dieu, fin de l'homme. — Quand on pense la création, il faut avec saint Thomas (*Somme théologique*,

1^a q. 44 a. 4 ad 4), respecter l'unité de la triple causalité, efficiente, exemplaire, finale. Produire les êtres, c'est donc pour Dieu, nécessairement, se constituer leur fin. S'il s'agit de créatures douées d'esprit, capables de connaître et de vouloir la fin pour telle, c'est Dieu même qu'elles sont appelées à atteindre comme objet propre de leur connaissance et de leur amour. Ainsi se manifeste la première générosité divine, la première *miséricorde*, pour parler en langage thomiste (1^a q. 21 a. 4). Avec de l'attention mêlée de révérence, l'homme peut découvrir cet ordre de sa création dans l'inquiétude du cœur, au sens de la célèbre analyse augustinienne. Nous sommes par un don de Dieu en vue d'un don de Dieu (cf C.-V. Héris, *Le mystère du Christ*, Paris, 1928, p. 21). Nous sommes pour Dieu : la libéralité divine s'ouvre un champ d'action qui couvrira jusqu'aux dons gratuits de la grâce.

On ne s'étonnera pas que saint Thomas ait centré son *De perfectione vitae spiritualis* autour de la fin du chrétien ; on pourra rappeler que la première conférence de Jean Cassien porte de même sur la fin de la vie monastique (*Collatio* 1, surtout ch. 5, PL 49, 486-487 ; éd. et trad. E. Pichery, SC 42, 1955, p. 81-83). On se reportera surtout à des spirituels chez qui la systématisation scolastique est respectée :

Saint Ignace de Loyola † 1556 dans les *Exercices spirituels*, 1^o méditation « posant le principe logique et le fondement méthodique des quatre semaines » (P. Deffrennes, *La méditation fondamentale*, RAM, t. 20, 1939, p. 124) ; — saint Robert Bellarmin † 1621 (*De ascensione mentis in Deum, Opera omnia*, t. 8, Paris, 1873, gradus 1, p. 241-246) adopte le schème traditionnel des causes et termine par la méditation de la cause finale son exposé du « premier degré » ; — après une première méditation consacrée à la création, saint François de Sales † 1622 invite Philothée à considérer sa fin : « Dieu ne vous a pas mis en ce monde pour aucun besoin qu'il eût de vous, qui lui êtes du tout inutile, mais seulement afin d'exercer en vous sa bonté, vous donnant sa grâce et sa gloire » (*Introduction à la vie dévote*, 1^o partie, ch. 10, 2^o méd.) ; — Louis Lallemand † 1635 place en tête de ses sept principes : la vue de la fin, à quoi succède immédiatement l'idée de perfection (*La doctrine spirituelle*, éd. F. Courel, coll. Christus, Paris, 1959) ; — Antonin Massoulié † 1706 fait aussi de la fin et de la perfection le thème de la première de ses *Méditations de saint Thomas* (Paris, 1934). — Si l'*Imitation* ne parle de Dieu fin ultime qu'au livre 3, ch. 9, c'est que l'intention de la fin se présente comme purificatrice des affections, de même qu'au ch. 33 elle permet de vaincre l'instabilité de nos affections.

1) *Désir et recherche de Dieu*. — Mis en rapport avec la finalité créatrice, le désir de Dieu chez l'homme, l'aspiration à Dieu et la recherche de Dieu apparaissent donc comme suscités par le Créateur et comme répondant à son initiative. Les suspecter d'entreprise audacieuse sur l'Absolu et la souveraine gratuité de son amour, flâner en eux un relent de naturalisme inconciliable avec la condescendance qui caractérise l'*agapè* biblique, reviendrait à vider de son sens propre le dogme premier de la création que seule, alors, quelque vague représentation anthropomorphique remplacerait. Du reste, qu'il y ait chez des philosophes, Platon, Plotin, une explication naturaliste du désir de Dieu, c'est un problème tout autre et d'ailleurs bien peu surprenant. Une critique du mysticisme catholique comme celle d'A. Nygren (*Éros et Agapè*, trad., Paris, 1944), qui ne voit dans l'amour désireux de Dieu qu'une importation de l'*éros* platonicien, se trouve ainsi viciée à la base et s'explique par une conception insuffisante de l'*agapè*. Si Dieu crée, il se donne en fin de son œuvre. S'il crée des êtres intelligents, et qu'il les réforme

à l'image de son Fils livré pour leur salut, c'est encore lui-même, et dans la perfection de sa vie trinitaire, qu'il leur assigne pour fin. Cela peut n'être pas dit en termes techniques dans la Bible, mais il s'agit de savoir si ce que dit la Bible peut avoir un autre sens. Car ce qui évacuerait l'*agapè*, ce serait justement de ne pas s'ordonner à Dieu par le désir et la recherche animés de la grâce. Tandis que désir et recherche forment la réponse même de l'homme à la sollicitation du Bien par essence, et la seule réponse qui possède la réalité d'une œuvre de Dieu. Cette doctrine n'introduit pas de naturalisme dans la pratique chrétienne ; elle lui fournit une assise réelle.

Voir l'art. *DÉSIR DE DIEU* (DS, t. 3, col. 929-947), sur la place que la tradition spirituelle fait au désir de Dieu. Il est évident que ce désir comme la recherche qu'il nourrit peut revêtir des formes plus ou moins troublantes. Il se pose alors un problème de purification, non de rejet pur et simple. Cf art. *DÉSIRS*, t. 3, col. 606-623.

2) *Amour de Dieu pour l'homme*. — Dans sa terminologie, la tradition théologique ne s'est pas toujours arrêtée à un décalque du vocabulaire biblique de l'*agapè*. Elle n'en a pas moins préservé et exploité les richesses de la révélation. L'axiome dionysien : *bonum est diffusivum sui* appliqué à Dieu, et son succès dans la pensée chrétienne, en sont témoins. On sait comment saint Thomas l'interprète de la causalité du bien par mode de fin (J. Péghaire, *L'axiome « Bonum est diffusivum sui » dans le néo-platonisme et le thomisme*, dans *Revue de l'Université d'Ottawa*, t. 2, 1932, p. 5*-30*). Dieu s'aime. Son amour et son bien sont une seule et même réalité : lui-même. Librement, il aime sa créature, c'est dire : il la produit afin qu'elle l'aime (nous ne considérons que la créature raisonnable). Il se communique à elle, c'est dire : il l'attire à la participation de son propre bien. En dernière analyse, l'amour créateur n'est donc rien d'autre que l'amour du Bien divin s'associant des amours créés pour qu'ils jouissent du même Bien. Avec l'élévation à l'ordre surnaturel, le Bien par excellence nous est communiqué comme fin en tant qu'il est aimé divinement, en tant qu'il est la béatitude des trois Personnes. Dans notre être de nature et dans notre être de grâce nous sommes ainsi suspendus à l'amour que Dieu se porte, à l'amour subsistant : à l'Amour-Dieu. *Res sacra homo*.

Il vaut la peine de citer deux textes remarquables :

« Per hoc autem quod ponimus in eo (Deo) processionem amoris, ostenditur quod Deus non propter aliquam indigentiam creaturas produxit, neque propter aliquam aliam causam extrinsecam, sed propter amorem suae bonitatis » (S. Thomas, *Somme théologique*, 1^a q. 32 a. 1 ad 3).

« Oportet quod eo modo effectus tendat in finem quo agens propter finem agit. Deus autem qui est primum agens omnium rerum, non sic agit quasi sua actione aliquid acquirat, sed quasi sua actione aliquid largiatur : quia non est in potentia ut aliquid acquirere possit, sed solum in actu perfecto, ex quo potest aliquid largiri. Res igitur non ordinantur in Deum sicut in finem cui aliquid acquiratur, sed ut ab ipso ipsamet suo modo consequantur, cum ipsemet sit finis » (*Contra gentiles* 3, 18, à *Item*).

Le réalisme que la doctrine de la finalité assure à la spiritualité chrétienne se revêt donc d'aspects qui s'impliquent mutuellement. Notre spiritualité est celle d'un être finalisé qui se voit comme un effet de la générosité divine et qui est appelé à répondre à cette libéralité. Dieu est la fin de l'homme ; la fin est principe d'être. S'il ne lui était donné la possibilité de désirer et de chercher Dieu, il serait contradictoire que l'homme

pût exister. Nous ne serions pas. Tout cela enfin s'appuie sur la réalité même de Dieu qui est amour. S'il y a une vie spirituelle en nous, elle ne peut être qu'une œuvre de Dieu. Nous pouvons établir cette conclusion, non seulement sur un argument semblable à ceux d'Aristote et de Platon : par sa perfection la plus haute activité du *nous* constitue un emprunt à la divinité, mais sur le fait ontologique de l'être finalisé. Puisque telle est l'origine de la vie spirituelle, sa pratique consista fondamentalement en un recours à l'amour créateur. Elle rejettera comme autodestruction tout effort séparé de ce recours.

3° Perfection de l'homme. — Nous aboutissons à la même conclusion en réfléchissant à la fin prise au sens subjectif : la perfection à laquelle tend un être finalisé. Tous les auteurs spirituels parlent de la perfection; ils font tous une obligation de sa poursuite. Aussi, peu de mots reviennent-ils plus souvent dans leur langue. On entend soit le terme idéal du progrès de la vie intérieure, soit la condition ou l'état d'une âme qui réalise ce progrès. Mais seul un être finalisé possède une faculté d'accomplissement. C'est ce principe qui soutient l'argument par lequel saint Thomas montre que la charité constitue l'essence de la perfection : « Unumquodque dicitur esse perfectum in quantum attingit proprium finem, qui est ultima rei perfectio. Caritas autem est quae unit nos Deo, qui est ultimus finis humanae mentis » (*Somme théologique*, 2^a 2^{ae} q. 184 a.1). De fait, comme la finalité suppose la création, ainsi la perfection au sens originel du mot : l'achèvement, le *totaliter factum*, se rapporte à un être-fait. C'est cette acception que nous avons en vue ici.

1) *Exigence de tendre à la perfection.* — Si l'on est fondé à dire qu'en reconnaissant et en acceptant d'avoir Dieu pour fin l'homme coïncide avec sa raison d'être, il faut avancer de même que c'est une condition de son exister humain et chrétien que de tendre à la perfection. Qu'il le fasse, ce n'est qu'une façon d'accomplir la volonté de Dieu. On comprend l'unanimité des auteurs spirituels à laquelle nous faisons allusion il y a un instant. L'idéal chrétien peut se présenter pour eux comme divinisation, union à Dieu, imitation de Jésus, service à la gloire de Dieu par la louange ou la miséricorde témoignée aux membres du Christ : affaire de culture théologique, d'inspiration personnelle, de sensibilité à des conjonctures historiques, de mentalité même. Sous cette diversité cependant, s'observe le souci permanent de la perfection. C'est que ce souci n'est pas seulement indispensable à ce que les auteurs proposent, mais bien plutôt que ce qu'ils proposent est impensable pour un être qui ne serait pas tenu de s'accomplir. Rien en cela qui fasse redouter un retour à soi au détriment de la conversion à Dieu, une subordination de Dieu au bien de la créature, un anthropocentrisme. Du moins, aussi longtemps que l'on ne perd pas de vue la foi, l'espérance et la charité. Pour l'homme fidèle à la vie théologique reçue dans le Christ, son centre : Dieu, est en lui, Dieu en tant qu'il est vérité et bien, non pour l'homme seulement, mais pour Dieu.

2) *Perfection « per modum factionis ».* — La perfection d'une créature, parce que d'un être fait, se réalise toujours « per modum factionis », pour reprendre le mot de saint Thomas (1^a q. 4 a. 1 ad 1). Maître de soi et de ses actes grâce à ses facultés spirituelles (1^a 2^{ae} pro-

logue), l'homme ne saurait, dans le but de s'achever, se contenter de subir l'attrait du Bien divin, sa fin. C'est en pleine connaissance et en plein vouloir, en d'autres mots, en pleine possession de soi, qu'il lui faut s'ordonner à Dieu. Dans le contexte doctrinal que nous tâchons de reconstruire, se posséder ne signifie rien d'autre que pouvoir mettre en œuvre ce que l'amour divin crée en le destinant à l'amour fruitif de Dieu. Autant dire que se posséder équivaut à se recevoir des mains de Dieu. Non pas s'emparer des dons du Créateur et les employer de soi-même dans une intention propre, celle-ci fût-elle louable. Bien au contraire, engager toute son activité pour que les dons (et en eux l'intention divine) s'épanouissent dans la mesure et l'ordre voulus par Dieu. On peut légitimement appliquer à la vie spirituelle ce qui vaut du sens de la vie humaine : le chrétien doit devenir ce qu'il est par grâce; il doit se faire, comme aiment dire les modernes, et, dans cette vue, rester au contact de la source de tout bien et s'ouvrir à son influx créateur. Avec le progrès intérieur, l'âme doit d'ailleurs subir une purification de cette possession de soi légitime. On lira avec intérêt l'exposé des degrés de pauvreté spirituelle par lesquels a passé Marie de l'Incarnation (ursuline). Son texte (*Relation* de 1654, dans *Écrits spirituels et historiques*, éd. A. Jamet, t. 2, Paris-Québec, 1930, p. 452-466) commence justement par le don des facultés qui permettent à l'homme la maîtrise de son agir.

C'est à partir de ce que Dieu le fait être que le chrétien tente de se *parfaire*. Au risque de nous appesantir, dégageons quelques implications immédiates de cette vérité dans l'exercice de la vie spirituelle. Elle comporte d'abord une attitude d'accueil, de disponibilité, à l'endroit des grâces de Dieu, sans doute; mais aussi le respect pour la nature humaine dans ses traits tant communs qu'individuels. Il n'y a pas de perfection, d'achèvement d'un être commencé, là où on rêve de substituer un être de sa façon à l'être reçu de Dieu. Inutile de souligner davantage le sens profond de la tradition chrétienne qui n'a cessé d'allier un authentique respect de la nature à la pratique de l'ascèse. En second lieu, justement, mortification, dépouillement, abnégation, s'opposent à ce que le *péché* ne défasse l'œuvre de Dieu pour restaurer et préserver celle-ci dans sa plénitude, son intégrité. L'idée est commune depuis les origines (cf art. ASCÈSE, DS, t. 1, col. 936-1001).

a) *Tendre au terme dernier de l'agapè divine.* — Dans ces conditions, rechercher la perfection c'est accepter d'être aimé de Dieu. Le spirituel sait bien qu'aucun amour n'est moins platonique que celui-là. Son effort consiste donc essentiellement à se rendre perméable à la générosité créatrice, à libérer la matière qu'elle travaille de tout obstacle à son efficacité jusqu'au dernier qui puisse résister : la condition temporelle de la vie ici-bas. Car, dans l'aspiration à passer à l'autre monde, on découvre aisément, derrière le désir de Dieu, le souhait ardent que plus rien ne s'interpose entre le vouloir divin de se communiquer et sa complète réalisation. On ne rencontre pas cette interprétation vécue du *cupio dissolvi* chez une sainte Thérèse d'Avila seulement; on peut dire qu'elle accompagne toute sainteté en se développant de pair avec elle. En un mot, la perfection est de coïncider avec l'effet suprême de l'effusion de l'agapè divine. Ce n'est pas là la raison d'aimer Dieu, mais il est impossible que le désir de ce

bienheureux terme ne découle de la charité, quand celle-ci est participée par un être finalisé (cf art. AMOUR-PROPRE, DS, t. 1, col. 533-534; AVARICE SPIRITUELLE, col. 1160-1161; *Désir du CIEL*, t. 2, col. 890-897).

b) *Donner-recevoir*. — Dans ces perspectives encore, on peut réfléchir à un acte essentiel de la religion : l'offrande, le don, en particulier le don de soi. Comment le don est-il possible d'un être en qui il y a un vide à combler par celui à qui le don est destiné? De plus, au plan psychologique, l'acte de donner quelque chose à la personne aimée engendre une satisfaction dont il faut, évidemment, que l'âme se purifie dans ses relations avec Dieu. Cas d'antinomie, pour employer le vocabulaire du P. Charles Truhlar. Disons que la condition de la créature, en son besoin de perfection, loin d'exclure la faculté de se donner, la réclame au contraire. Pour elle, il n'existe d'autre moyen de progresser, parce qu'il n'en existe pas d'autre de transcender ses limites. Cela vaut avant tout quand la personne à qui est fait le don, est l'Auteur de tout bien. L'amour oblatif s'adresse au Créateur dont l'agapè suscite la faculté du don, son acte, la réalité donnée, enfin l'accroissement consécutif de l'intimité avec lui. Offrande et accueil se correspondent et, par là, se rendent mutuellement possibles : donner en recevant, recevoir en donnant. De cet équilibre à sauvegarder, l'âme doit avoir une conscience nette pour couper court aux infiltrations d'un pharisaïsme supérieur : croire que l'on peut donner à Dieu comme à un homme. Rien d'étonnant que ce soit au génie spirituel si direct de sainte Thérèse de Lisieux que nous devions le texte si précieux, commenté par ses exemples, de l'« offrande à l'amour miséricordieux » (voir art. DON DE SOI, DS, t. 3, col. 1567-1573).

3. FIN ET ESSENCE DE LA VIE SPIRITUELLE. — 1° *Primauté des vertus théologiques*. — 1) *Continuité de la vie spirituelle et de la vie céleste*. — Un être ne s'achève pas par un apport purement étranger. De l'imparfait au parfait il doit y avoir continuité : ce qui était donné en condition d'imperfection doit se retrouver en condition de perfection. Mais aussi ce qui sera perfection doit déjà se trouver en ce qui demande à être perfectionné. Cette nécessaire continuité revêt la forme d'une croissance dont le développement vital a toujours fourni la meilleure analogie. Étant donné que la fin dernière consiste en la béatitude, c'est-à-dire en la participation à la béatitude que Dieu est, cette fin ne surviendra pas de l'extérieur à une non-existence selon Dieu. Autrement, elle ne constituerait pas un accomplissement et, du point de vue psychologique, ne représenterait rien pour le sujet à béatifier (cf J.-H. Newman, *Holiness Necessary for Future Blessedness*, dans *Parochial and Plain Sermons*, t. 1, Londres, 1901, p. 1-14; « Heaven would be hell to an irreligious man », p. 7). Ces faits imposent une conclusion : la participation à la vie divine offerte comme fin ultime n'est que l'épanouissement d'une participation donnée dès maintenant, ou elle n'est que contradiction. Elle ne serait rien, par exemple, si on la concevait comme l'aboutissement d'une existence morale droite, vécue même dans une croyance monothéiste.

En introduisant dans le domaine spirituel une considération de la finalité, on ne ramène pas les relations de la vie d'ici-bas à la vie céleste avant tout à un rapport de mérite à récompense. Ce qui apparaît d'abord c'est la relation d'une structure germinale à une struc-

ture définitive au sein d'une réalité substantiellement identique : la vie divine participée. Point d'importance capitale. Seule une relation du second type peut, en effet, fonder une mystique qui suppose, pour condition de sa possibilité, une communion à Dieu dans son mystère personnel.

2) *Vertus dont l'objet est la fin dernière*. — Parler de la grâce comme *semen gloriae* et des vertus théologiques comme substance de la vie chrétienne, c'est la même chose. Ou, du moins, c'est présenter deux aspects de la même réalité. « *Virtutes theologicae quarum objectum est ultimus finis* » (*Somme théologique*, 2^a 2^{ae} q. 4 a. 7c); voilà qui les situe dans l'organisme spirituel au-dessus de toutes les autres vertus. On remarquera combien fréquemment saint Thomas recourt à la notion de fin à leur propos (1^a 2^{ae} q. 62; et dans les traités de 2^a 2^{ae} q. 1-45). Il en résulte des conséquences importantes pour la théorie aussi bien que pour la pratique spirituelles.

a) *La primauté de la charité*. — « *Unumquodque dicitur esse perfectum in quantum attingit proprium finem, qui est ultima rei perfectio. Caritas autem est quae unit nos Deo, qui est ultimus finis humanae mentis* » (2^a 2^{ae} q. 184 a. 1c; à comparer avec le *De perfectione vitae spiritualis*, ch. 1). Dans la comparaison avec la foi et l'espérance, il dira que ces deux vertus atteignent Dieu selon que nous en recevons quelque bienfait, la connaissance du vrai (Dieu se disant à nous), l'obtention d'un bien (Dieu nous secourant). Mais la charité « *attingit ipsum Deum ut in ipso sistat* » (2^a 2^{ae} q. 23 a. 6c). Ce dernier mot s'emploie justement à propos de la fin possédée. Saint Thomas ne craint pas de l'utiliser même dans ce cas où la possession n'est pas définitive.

b) *Vue plus spirituelle des vertus théologiques*. — Leur rapprochement avec la fin dernière permet de les définir comme un commencement de la vie éternelle. Prenons l'exemple de la foi. Si pour saint Thomas, comme pour tout le monde, croire consiste dans l'adhésion au révélé sur l'autorité de la parole de Dieu, il n'en est que plus saisissant de relever sa définition de la foi, — définition *in forma*, comme il l'affirme —, qui se rencontre dans les mêmes mots en deux de ses œuvres : « *Fides est habitus mentis, qua inchoatur vita aeterna in nobis, faciens intellectum assentire non apparentibus* » (2^a 2^{ae} q. 4 a. 1c; *De veritate*, q. 14 a. 2. Nous avons touché ce point ailleurs : *Credere. Note sur la définition thomiste*, dans *Revue de l'Université d'Ottawa*, t. 30, 1960, p. 37*-47*). Par son rapport essentiel à la vie éternelle : la vie de Dieu à participer parfaitement, nous pouvons comprendre la foi comme union à la connaissance que Dieu a de lui-même (*De veritate*, q. 14 a. 8), comme adhésion à la personne qui révèle (2^a 2^{ae} q. 11 a. 1c). Conception mystique, pourrait-on dire, en tout cas, pierre d'attente plus solide pour une théorie de la contemplation que d'autres qui verraient facilement, dans la foi, d'abord une obéissance, une soumission, un régime méritoire.

Des ouvrages modernes se recommandent spécialement, outre celui de M.-L. Guérard des Lauriers (*Dimensions de la foi*, Paris, 1952) : L.-M. Dewailly, *Jésus-Christ, Parole de Dieu*, Paris, 1945, et J. Mouroux, *Je crois en toi*, Paris, 1949. Il y aurait évidemment beaucoup à citer de saint Jean de la Croix. Dans le sens de ce que J. Mouroux appelle justement « la structure personnelle de la foi », voir *La montée du Mont Carmel*, liv. 2, ch. 22 (dans la traduction éditée par Lucien-Marie de Saint-Joseph, t. 1, Paris, 1949, p. 245-248).

c) *L'espérance et l'amour de charité*. — La fin réplit

un double rôle : mouvoir le désir, le reposer. Dans le repos, il y a présence pleine, purement positive. Or, dans la motion, « le bien, la valeur, la fin, en tant que motifs du désir, sont nécessairement présents au sujet, présents comme *n'étant pas encore*. La fin est absente et meurt en tant qu'absente » (J. de Finance, *La motion du bien*, dans *Gregorianum*, t. 39, 1958, p. 38). Cependant, c'est une vérité intangible que l'identité de la charité *in via* et *in patria*. Dès qu'elle existe, la charité rend Dieu présent à l'âme en le lui faisant atteindre dans sa réalité même. Aussi est-elle première, parce qu'en cet amour consiste notre perfection qui se prend de la fin ultime. C'est le sens de l'argument de saint Thomas rapporté plus haut (2^a 2^{ae} q. 184 a. 1c). D'autre part, saint Thomas parle aussi de la charité « en tendance » : « Caritas tendit in ultimum finem sub ratione ultimi finis » (2^a 2^{ae} q. 26 a. 1 ad 1). Du côté subjectif, nous parlons de perfection initiale et de perfection terminale. De même, du côté subjectif, nous parlerons de présence et d'absence de Dieu. Sans porter atteinte, évidemment, au réalisme de la présence, sans le diminuer. En vertu de la charité, Dieu, notre fin, est présent; en même temps, mais en vertu des conditions temporelles de la charité, Dieu, notre fin, est aussi présent comme absent. Du point de vue de l'amour, il y a là comme une violence qui lui est faite ou, mieux, qu'il se fait, ne pouvant se contenter du fait d'une présence, quand il demeure possible d'en approfondir l'intimité. Les saints éprouvent cette violence, comme aussi ils passent par des alternances senties de la présence et de l'absence de l'Aimé.

Voir la page magnifique de saint Bernard sur le Christ qui apparaît et disparaît, qui se rend présent, mais que l'on ne peut, même alors, posséder : *In Cantica* 32, 2, PL 183, 946; la première strophe du *Cantique spirituel* de saint Jean de la Croix, et combien de textes sur l'Époux caché, sur l'absence, l'amour impatient.

Les intermittences de l'attention, pour importantes qu'elles soient, ne suffisent pas à rendre compte de ces phénomènes spirituels. La nécessité des purifications à opérer et à souffrir fournit l'explication, si cette nécessité provient du mystère de Dieu dans lequel pénètre l'âme. La transcendance de l'Être divin pose justement comme loi que, pour être connu et aimé en lui-même (et non dans et par ses effets), il demeure caché, au-delà de nos prises. L'on comprend que cette Réalité, qui est la fin par excellence et parce qu'elle l'est, puisse (et elle seule) être donnée à l'amour, en même temps qu'elle demeure objet de désir; ou plutôt que, plus elle est aimée comme présente, et plus elle est désirée dans une présence plus haute. Si telle est la structure de la charité dans l'*homo viator*, il en découle nécessairement qu'elle ne saurait aller sans l'assurance que son désir est réalisable, sans l'espérance. « *Idem bonum est objectum caritatis et spei* », écrit saint Thomas : même bien, même fin, « *sed caritas importat unionem ad illud bonum, spes autem distantiam quamdam ab eo* » (2^a 2^{ae} q. 23 a. 6 ad 3). Ce n'est pas le dynamisme de l'intérêt qui joue; c'est celui de la charité qui souhaite que l'Aimé se répande par sa présence autant que son amour l'y incline.

2^o Mode créé de la vie théologique. — Les considérations précédentes nous conduisent normalement à aborder la question du mode créé de notre vie théologique.

1) *Réalité de notre participation à la vie divine.* — Si c'est en réalité que nous possédons la vie divine, formel-

lement comme dit l'École, il faut bien marquer le caractère créé de cette participation pour éviter les écueils du monisme. Les scolastiques y pourvoient en faisant de la grâce un accident, seule manière d'avoir ce que Dieu est substantiellement. Dans les limites de notre dessein, retenons que ce qui en Dieu n'a pas de fin ne peut se rencontrer en nous que finalisé : notre vie surnaturelle, par son épanouissement (fin-perfection); l'une et l'autre, par Dieu (fin-objet). Or, nous sommes associés aux relations de connaissance et d'amour des trois Personnes. Chacune des Personnes, pure relation aux autres, est perfection infinie en elle-même. Notre perfection est à réaliser; et, d'autre part, rien n'est plus intime à un être que sa perfection. Si la nôtre ne sourd pas de l'intériorité naturelle de l'esprit, mais de l'union à Dieu, il faut dire que nous devons adhérer aux Personnes divines comme plus intimes à nous que nous-mêmes, selon la formule augustinienne. Tandis qu'en Dieu, le Père n'est pas plus intime au Fils que celui-ci ne l'est à lui-même. La relation aux Personnes divines a donc quelque chose que les relations des personnes entre elles n'ont pas : un dépassement du moi propre ou, en tenant compte de la condition pécheresse à laquelle pense saint Paul, une exigence de se dévêtir de soi (*Rom.* 13, 14; *Gal.* 3, 27). Il faut donc que notre entrée dans les relations de la Trinité, pour se réaliser, se double d'un lien à Dieu *plus* intime à nous que nous-mêmes et à la fois transcendant tout le créé : un lien *religieux*. En conséquence, au plan de la vie exercée, nos actes de foi, d'espérance et de charité portent une incidence religieuse.

2) *Gloire de Dieu et perfection de la créature.* — Nous avons conscience de toucher un problème délicat. Il faut sans doute respecter la distinction des vertus théologiques et de la vertu de religion. Mais, on ne distingue pas pour séparer ce que le réel unit. Par conséquent, une fois assurée la valeur prééminente des trois vertus théologiques, et parce qu'on l'a assurée, on doit se rappeler que le réel unit la vie divine et un vivant, qui est créature et le demeure en tout ce qu'il accomplit. Créature : être fait par Dieu et pour Dieu, dépendant de Dieu, tenu de se soumettre et de se référer à Dieu en cela même qui l'unit à lui dans la participation de sa vie intime. L'adhésion à Dieu qui se traduit par la foi, l'espérance et la charité, se présente comme une union et aussi, de façon inséparable, comme l'application de l'esprit à Dieu, premier principe et fin dernière, en quoi consiste la sainteté au gré de saint Thomas (2^a 2^{ae} q. 81 a. 8; sainteté qui ne diffère pas de la religion « *secundum essentiam, sed solum ratione* »).

Nous avons tâché de montrer ailleurs que telle était l'explication de la place faite à la religion dans le béruillisme (R. Belle-mare, *Le sens de la créature dans la doctrine de Bérulle*, Paris, 1959, p. 170-172). En prolongeant la réflexion dans ce sens, nous rejoindrions la distinction proposée par J. de Guibert entre « mystique d'union » et « mystique de service » (*Études de théologie mystique*, Toulouse, 1930, ch. 6).

De là on conclura d'abord que notre élévation à la participation de la nature divine doit inspirer une louange reconnaissante; que cette louange doit aller à Dieu pour sa perfection intrinsèque.

G.-M. Braso, *Liturgia i spiritualitat*, Montserrat, 1956, p. 100-104 : lien entre fin ultime et attitude religieuse.

Mais, plus radicalement, l'octroi de la grâce constitue déjà une consécration qui fait du chrétien une hostie

spirituelle. Les actes émanant de la grâce : l'accueil de la lumière divine, la remise de soi à Dieu, à sa pitié secourable, la dilection, forment en eux-mêmes un culte en esprit et en vérité (cf *Rom.* 12, 1; *Phil.* 2, 17; *Hébr.* 12, 28; 13, 15; 1 *Pierre* 2, 5). C'est que l'être divinisé du chrétien et son agir manifestent la bonté de Dieu. Ils sont la gloire de Dieu, pour laquelle l'homme est créé, cette gloire qui ne se distingue pas en réalité du bien de la créature (1^a 2^{ae} q. 114 a. 1 ad 2; 2^a 2^{ae} q. 132 a. 1 ad 1). *Gloria Dei, vivens homo* (S. Irénée).

Il ne s'agit pas, encore une fois, de subordonner la gloire de Dieu à l'intérêt de la créature. Il semble que J. Rohmer (*La finalité morale chez les théologiens de saint Augustin à Duns Scot*, Paris, 1939, p. 136-138) n'a pas discerné l'intention profonde de saint Thomas et son caractère religieux. Sous un aspect ou l'autre, c'est toujours l'amour intéressé qui est en question. Il y a sûrement des textes qui méritent une étude et qui nous révéleraient peut-être des témoins sûrs de l'amour intéressé.

Celui-ci de Marsile Ficin, par exemple : « Frustra laboras, philosopho, dum conaris omnia comprehendere nisi apprehenderis animam, per quam sis reliqua comprehensurus; quidnam tibi, theologo, prodest, aeternitatem asserere Deo, nisi eandem tibi quoque asseras, ut per aeternitatem tuam frui possis aeternitate divina? » (*Opera omnia*, Bâle, 1561, p. 885). On peut consulter, avec prudence, W. Dress, *Die Mystik des Marsilio Ficino*, Berlin-Leipzig, 1929, p. 116-124; P.-O. Kristeller, *The Philosophy of Marsilio Ficino*, New-York, 1943, p. 349-350, vaut mieux. Voir art. FICIN, DS, t. 5, col. 295-302.

4. FIN ET UNITÉ DE LA VIE SPIRITUELLE. — Dieu est donc la fin de l'homme, qui trouve en lui son achèvement suprême. Or, il est constant que rien ne perfectionne un être sinon en se *communiquant* à lui : en faisant un avec lui, ou mieux, ici, en l'entraînant à soi dans l'union. Mais la perfection causée en nous par la grâce divine est donnée à l'état initial et, donc, est tendue vers un accomplissement ultérieur. Le progrès se déterminera en fonction de ce terme, la gloire. Il consistera en une communication de plus en plus étroite et intime de Dieu; pour nous placer du côté du sujet : en un « enracinement » plus profond et plus envahissant du don divin dans l'âme (2^a 2^{ae} q. 24 a. 4c et ad 3). Des deux termes à unir, Dieu et l'homme, Dieu est l'unité et la simplicité mêmes; l'homme est nativement posé dans le multiple et le divers. L'union à Dieu va donc déclencher dans l'homme un processus d'unification intérieure. On peut en juger par son terme, la fin-perfection. Quand celle-ci est réalisée, c'est tout l'être de la créature qui se trouve orienté *in actu* vers Dieu : rien en elle n'échappe, ni ne saurait échapper à l'empire du don divin; aucune discordance n'est possible d'avec ce que Dieu offre et donne, d'avec Dieu donnant et donné. Aussi longtemps que la perfection demeure fin à réaliser, qu'elle est encore poursuivie, elle attire comme idéal d'unification intégrale par le fait qu'elle attire comme idéal d'union à Dieu.

Voir J. Daniélou, *Platonisme et théologie mystique*, coll. Théologie 2, 2^e éd., Paris, 1954, p. 35-45, pour saint Grégoire de Nysse. On trouve chez saint Augustin le témoignage d'une expérience et une doctrine d'une richesse exceptionnelle; se reporter à l'étude de H. Rondet, *L'anthropologie religieuse de saint Augustin*, dans *Recherches de science religieuse*, t. 29, 1939, p. 163-196. Ruusbroec possède aussi une anthropologie dans laquelle le concept d'unité joue un rôle capital; il y est en effet en dépendance de la doctrine dionysienne de l'unité de Dieu. Un bon instrument pour obtenir une vue d'ensemble de cette pensée complexe, le compendium d'A. Ampe, *Theo-*

logia mystica secundum doctrinam beati Joannis Ruusbrochii..., Anvers, 1957.

En acceptant avec saint Augustin de réduire à deux les orientations possibles de l'amour : amour de Dieu, amour de soi, saint Thomas dira de l'amour de Dieu qu'il a une puissance d'unification (« est congregativus ») en ce qu'il ramène les *affections* (« affectum hominis ») du divers à l'unité, tandis que l'amour-propre disperse (« amor sui disgregat ») les *affections* sur divers objets, pour autant que l'homme s'aime en désirant les biens temporels qui sont divers et variés (1^a 2^{ae} q. 73 a. 1 ad 3). Dans ce même texte, le docteur angélique rappelle, en conséquence, la connexion des vertus causée par l'amour de Dieu. On connaît le sens de son enseignement sur ce point : c'est comme attachement à la fin ultime que l'amour de Dieu remplit cette fonction architectonique (1^a 2^{ae} q. 65; 2^a 2^{ae} q. 23 a. 7-8).

Par là, la charité restituée progressivement à la vie théologale quelque chose de la simplicité qu'elle possède en Dieu et qui, au niveau de notre participation, s'étale en actes de croyance, de confiance en l'aide du Tout-Puissant miséricordieux et d'amitié pour Dieu (voir, par exemple, la triple « tension » d'espérance, de foi, de charité, chez sainte Thérèse d'Avila, dans M. Lépée, *Sainte Thérèse mystique*, Paris, 1951, p. 278-281).

En second lieu, dans l'amour de la fin, activité théologale et activité morale composent en une vie, la vie chrétienne. Il est remarquable que l'Écriture (nous prendrons des exemples dans saint Paul) soude souvent ses parénèses à la doctrine de la justification. Le Christ est notre vie (*Phil.* 1, 21; *Col.* 3, 4); l'Esprit anime les fils de Dieu (*Rom.* 8, 14); les cohéritiers du Christ ont reçu les prémices de l'Esprit (*Rom.* 8, 23). Le devoir essentiel du baptisé consiste dans l'imitation de Dieu (*Éph.* 5, 1); mais il ne possède encore que les *prémices* de l'esprit. Aussi bien conserve-t-il une attention religieuse aux traits les plus humbles de son existence : dans la cité, payer des taxes, s'acquitter des impôts, et généralement se soumettre aux pouvoirs civils (*Rom.* 13, 1-7); dans le cadre domestique, obéir au maître, aux parents, au mari; exercer l'autorité de l'époux, du père, du maître (*Éph.* 5, 21 à 6, 9; *Col.* 3, 18-25). Le refus dédaigneux de ces réalités relève de la prétention de « purs », de « parfaits », qui imaginent de situer la perfection dès avant la fin (cf la pénétrante étude de M. Moré, *Les racines métaphysiques de la révolte*, dans *Dieu Vivant* 21, 1952, p. 33-59). Le vrai spirituel ne s'attache à rien et ne méprise rien. Sa pureté ne détache pas une vie d'imitation de Dieu des nécessités de la vie humaine, — ce qui est la condition de la fin possédée. Elle imprègne l'humain d'une correspondance à la fin aimée par-dessus tout et en tout, — c'est la condition de la fin encore en perspective.

On pense spontanément à sainte Thérèse de Lisieux et la charité qu'elle mettait dans les choses les plus insignifiantes. Et avec raison, tellement sa pratique et sa doctrine sont exemplaires (M.-M. Philippon, *Sainte Thérèse de Lisieux*, 4^e éd., Paris, 1946, p. 103-106, 133-152. Cf les degrés par lesquels sainte Thérèse d'Avila « a dominé les fins proprement humaines de l'activité », M. Lépée, *op. cit.*, p. 280).

En troisième lieu, c'est dans le rapport à l'unique fin ultime que s'unissent action et contemplation. Nous n'entrerons pas dans le détail de ce difficile problème. Disons seulement qu'on peut l'envisager ainsi : il ne peut y avoir de vie spirituelle authentique dont seraient absentes les valeurs ou d'action ou de contemplation.

Agissant ou contemplant, le chrétien a Dieu pour fin et se porte vers lui par la charité qui l'aime pour lui-même et qui est une charité agissante (1 Jean 3, 16-19). Cf J. Lebreton, *Tu solus sanctus*, coll. Verbum salutis, Paris, 1948; F. Jetté, *La voie de la sainteté d'après Marie de l'Incarnation*, Ottawa, 1954.

Nous ne pouvons décrire, dans les cadres de cet article, tous les moments de l'unification intérieure et leurs enchaînements. Ajoutons une dernière note. En plus de l'unification des divers secteurs de l'agir, il y a simplification du mouvement même de l'âme vers sa fin. Mais c'est là une question de psychologie spirituelle que nous ne pouvons aborder.

5. FIN ET LIBERTÉ SPIRITUELLE. — Nous n'empiéterons pas sur l'article LIBERTÉ. Il suffira ici d'indiquer, d'après saint Thomas, la relation entre fin et liberté intérieure. Le texte le plus dense est celui de la somme *Contra gentiles* (4, 22, à *Similiter*). Par l'amour qu'il produit en elle, le Saint-Esprit dispose l'âme à vouloir et accomplir d'elle-même, et non par contrainte, la volonté de Dieu, qui est volonté de son vrai bien. De cette façon, il la libère de la servitude des passions et du péché, dans laquelle elle est captive d'un faux bien, et de la servitude de la loi qu'elle observerait à contre-pente de ses inclinations, par crainte. Liberté multiforme qui doit pénétrer dans tout le domaine de l'agir humain (voir par exemple chez saint Jean de la Croix : liberté du cœur, *Montée du Mont Carmel*, liv. 3, ch. 20, éd. cit., t. 1, p. 367; de la mémoire, p. 323; de l'entendement, *Nuit obscure*, liv. 1, ch. 12, p. 528; de la volonté, *Cantique spirituel*, st. 35, v. 3, t. 2, p. 887); qui doit détacher non seulement des biens créés, objets de nos opérations, mais du bien même de l'opération (*Maxime* 139); qui enfin va toujours croissant. Si on l'analysait dans toutes ses modalités et au long de son développement, on pourrait toujours découvrir sa structure essentielle dans l'adhésion à Dieu fin ultime. Dès qu'un vouloir humain se fixe ainsi en Dieu, il commence d'imiter le vouloir de Dieu qui est libre à l'égard de tout par son identité avec le Bien divin. Dès ce moment donc il participe à la liberté de Dieu, comme la grâce lui donne de participer à sa nature et les vertus théologiques à sa vie.

Conclusion : Dieu Béatitude. — La doctrine de la fin de l'homme ne saurait trouver son parfait équilibre théologique à moins de se rattacher à une vérité plus haute. Isolée, elle pourrait prêter le flanc à la critique. On lui reprocherait, cela n'a rien d'inouï, de n'être qu'un eudémonisme supérieur. Mais, d'un côté, ce n'est pas à une quelconque assimilation à lui-même que Dieu appelle l'homme : c'est à la participation de sa propre nature et de sa vie intime. Certitude essentielle de la révélation chrétienne qui a donné lieu aux doctrines de la déification et de la divinisation. D'autre part, quand on a affirmé de Dieu sa perfection infinie et compris que cette perfection n'appartient pas à un Tout impersonnel, mais à un Être qui se possède pleinement dans la connaissance et l'amour, on ne peut éviter de parler de sa béatitude. Dieu est sa béatitude, telle est la vie divine. Dans ses deux *Sommes* (*Théologique* 1^a q. 26; *Contra gentiles* 1, 100-102), saint Thomas (pour ne rien dire de saint Augustin) termine par cette vérité son exposé des perfections divines. Donc aussi, dans les deux cas, elle précède son étude de l'homme en marche vers Dieu. On pourra observer le même équilibre dans l'*Imitation* (livre 3,

ch. 21) : la louange des perfections divines (à remarquer spécialement : *optimus, sufficientissimus, plenissimus, in quo cuncta bona simul et perfecte sunt et semper fuerunt et erunt*) se lit dans un chapitre consacré à Dieu (au Christ) « repos éternel des saints ». Surtout on retiendra le motif suivant : « Ideo minus est et insufficiens, quidquid praeter te ipsum mihi donas, aut de teipso revelas vel promittis, te non viso nec plene adepto ». Car, il ne s'agit de rien de moins. C'est Dieu même que Dieu veut donner à l'homme, et Dieu est Béatitude. L'homme a Dieu pour fin, et sa béatitude se trouve en Dieu. En Dieu tel qu'il est à lui-même : aussi bien le motif formel de l'aimer, c'est lui-même. En introduisant une raison d'intérêt dans notre charité, nous rendrions impossible notre bonheur : parce que Dieu veut être pour nous, pour notre amour, ce qu'il est à lui-même, à son amour.

Le problème de la fin dernière touche à tous les problèmes. Nous ne pouvons que fournir quelques indications bibliographiques, sans prétendre compléter les références données dans le texte.

1. Écriture. — On trouvera des données utiles dans J. Bon-sirven, *Les enseignements de Jésus-Christ*, coll. Verbum salutis, 8^e éd., Paris, 1950; — J. Huby, *Mystiques paulinienne et johannique*, Paris, 1947; — dans deux excursus très riches de C. Spicq, *L'Épître aux Hébreux*, t. 2 *Commentaire*, coll. Études bibliques, Paris, 1953 : *Le repos de Dieu et des chrétiens*, p. 95-104; *La perfection chrétienne*, p. 214-225; — sur le désintéressement, G. Didier, *Le désintéressement du chrétien*, coll. Thologie 32, Paris, 1955 (doctrine de saint Paul); É. Boularand, art. *DÉSINTÉRESSEMENT*, DS, t. 3, col. 550-591.

2. Les textes fondamentaux de saint Thomas : 1^a 2^{ae} q. 1-5, avec 1^a q. 26 et q. 44 a. 4; *Contra gentiles* lib. 3, c. 2, 3, 16, 17, 18, 25, 37, 48, 61, 63; lib. 1, c. 100, 101, 102; et le *De perfectione vitae spiritualis*. Quant aux auteurs modernes qui se réclament du docteur angélique, nos sondages nous ont conduit à une constatation plutôt décevante. Les commentaires de la 1^a 2^{ae}, comme celui, très étendu, de J.-M. Ramirez (*De hominis beatitudine*, 3 vol., Madrid, 1942-1947), n'offrent aucun prolongement en direction de la spiritualité. Il faut en dire autant de l'art. *Fin*, de P. Richard, dans le DTC, t. 5, 1912, col. 2477-2504. Les auteurs thomistes de « manuels » de théologie spirituelle (par exemple R. Garrigou-Lagrange, dans son classique : *Les trois âges de la vie spirituelle*, 2 vol., Paris, 1938-1939) ne contiennent que les données communes, sans aucune tentative d'exploitation systématique de l'idée de fin.

On pourra s'aider de T. Steinbüchel, *Die philosophische Grundlegung der katholischen Sittenlehre*, 2 vol., Dusseldorf, 1938 (1951) et 1939; G. de Broglie, *De fine ultimo humanae vitae*, Paris, 1948, d'une part; et de l'autre, de J. Tissot, *La vie intérieure simplifiée...*, 15^e éd., Paris, 1920; L. Sturzo, *The True Life*, Washington-Paterson, 1943, qui contient des aperçus intéressants, mais dans un contexte qu'indique bien le sous-titre : *Sociology of the Supernatural*; pages suggestives de J. Pieper, *Ueber die Hoffnung*, Leipzig, 1935, ch. 1 *Bemerkungen über den Begriff des Status Viatoris*. — K. Hörmann, *Das Ziel des Menschen*, dans *Mystische Theologie*, t. 1, Munich, 1955, p. 59-114.

3. Vertus théologiques en relation avec la fin ultime. — H. Bars, *Croire ou l'amen du salut*, Paris, 1956; *Trois vertus-clefs*, Paris, 1960, qui divise sa matière selon le rapport des trois vertus à la fin. — Ch.-A. Bernard, *Théologie de l'espérance selon saint Thomas d'Aquin*, coll. Bibliothèque thomiste 34, Paris, 1961. — J. de Guibert, *Charité parfaite et désir de Dieu*, RAM, t. 7, 1926, p. 225-250. — Les cahiers de *Lumière et Vie* : *Foi* (23, 1955), *Espérance* (41, 1959), *Amour de Dieu, amour des hommes* (44, 1959). — A propos de l'amour et du désintéressement, nous estimons indispensable, du point de vue de l'histoire comme de la doctrine, les travaux d'É. Gilson, *La théologie mystique de saint Bernard*, Paris, 1934, en particulier les p. 154-177; la *Note sur la cohérence de la mystique cistercienne*, p. 403-412, qui prolonge le ch. 14 *L'amour et son objet*,

p. 266-283, dans *L'esprit de la philosophie médiévale*, 2^e éd., Paris, 1944.

ROSAIRE BELLEMARE.

FINETTI (BERNARD), théatin, 1613-1689. — Né à Venise en 1613, Bernard Finetti entra dans l'ordre des théatins et y fit profession le 16 janvier 1633. Il fut nommé supérieur de la maison des théatins de Paris, Sainte-Anne-la-Royale, en 1653. Après quelques années en France, Finetti revint en Italie et s'y consacra à la prédication et à la rédaction de ses nombreux ouvrages. Il mourut à Venise le 29 mars 1689.

Finetti a publié à Venise onze ouvrages sous le titre général de *Riflessi di spirito*; la plupart d'entre eux commentent les textes de l'Écriture que présente la liturgie; ces commentaires sont destinés aux prédicateurs soucieux de donner une nourriture spirituelle, comme aussi aux fidèles qui veulent avancer dans la voie de l'esprit. L'exégèse de Finetti est surtout spirituelle et fait un fréquent usage des Pères.

Riflessi di spirito e considerazioni morali sopra gli Evangelii delle Domeniche, 3 vol., 1660-1662. — *Riflessi... sopra gli Evangelii della Passione di Gesù Cristo*, 1664. — *Riflessi... sopra gli Evangelii delle feste de' Santi...*, 1666. — *Riflessi... sopra gli Evangelii di tutta la Quaresima*, 1668. — *Riflessi... sopra gli Evangelii e Festività della beatissima Vergine Maria*, 1670. — *Riflessi... sopra gli Evangelii che trattano del Santissimo Sacramento dell'Eucharistia*, 1672. — *Riflessi... sopra i quattro Evangelisti*, 1674, commentaire de 155 versets isolés. — *Secondi riflessi... sopra gli Evangelii delle Domeniche*, 2 vol., 1679-1680. — *Riflessi... sopra lo stato infelice dell'uomo in questa vita, e lo stato miserabile dell'anime del Purgatorio nell'altra*, 1681. — *Riflessi... sopra i sette salmi penitenziali del santo re e profeta David*, 2 vol., 1685.

Finetti publie aussi des *Riflessi di spirito, meditazioni, et trattenimenti spirituali d'un'anima, che ritirata dal mondo per dieci giorni... va cercando il suo Signore Iddio...*, 1676 (*Meditationes et recollectiones animae...*, Augsbourg, 1690), qui présentent trois retraites de dix jours; la première, d'apparence assez ignatienne quant au plan, consacre quatre jours aux fins dernières, trois à la vie du Christ depuis l'incarnation jusqu'à la tentation au désert, et les trois derniers à la résurrection, l'ascension et la pentecôte; l'omission de la passion est surprenante. Les deux autres retraites ont pour sujet l'état religieux et l'état ecclésiastique. Finetti y joint douze règles à observer pendant la retraite, quarante maximes spirituelles et des « affectus » pour s'exercer dans chacune des trois voies, enfin trois petits chapitres sur la solitude, le zèle pour la perfection et la manière de s'exercer spirituellement dans toutes les actions de la journée.

L'ensemble de l'œuvre de Finetti, après diverses réimpressions fragmentaires, a été rééditée en quatre volumes in-4^o (Venise, 1720).

Acta Capitulum generalium Clericorum Regularium, t. 3, ms 7, Archives générales des théatins, Rome. — B. de Tracy, *Remarques sur l'établissement des théatins en France...*, s 1, 1755, p. 74. — A. F. Vezzosi, *I scrittori de' Cherici regolari detti Teatini*, t. 1, Rome, 1780, p. 356-359. — *Giornale de' Letterati d'Italia*, t. 23, 2, 1733, p. 530.

Barthélemy MAS.

FINS DERNIÈRES (MÉDITATION DES). —

1. Bases scripturaires. — 2. Les Pères. — 3. Le moyen âge. — 4. De la Renaissance à la Révolution française. — 5. Du 19^e siècle à nos jours. — 6. Méditation des fins dernières et mystère chrétien.

1. BASES SCRIPTURAIRES

1^o Orientation générale. — Deux textes furent inlassablement répétés tout au long de la tradition. Le premier a servi d'*incipit* à de nombreux traités des fins dernières : « En toutes tes actions, souviens-toi de tes fins dernières et tu ne pécheras jamais » (*Eccli.* 7, 36; d'après la Septante et la Vulgate). Le second texte souvent cité est, selon la Vulgate : « Ah, s'ils avaient la sagesse! s'ils comprenaient et s'ils prévoyaient leurs fins dernières! » (*Deut.* 32, 29). Ces deux textes donnent le ton habituel de la considération des fins. Ils soulignent son rapport à la conversion, à la purification de l'âme. Ils ont commandé bien des exégèses plus ou moins accommodatives, en particulier l'application systématique à la destinée individuelle de tous les textes qui visaient en premier lieu le destin d'Israël comme peuple et le jugement collectif. Ainsi l'aspiration à l'avènement glorieux du Seigneur se réduit bien souvent à la vigilance où doit nous maintenir l'incertitude de l'heure de la mort. Rien d'illégitime en cela, mais un certain appauvrissement.

2^o Sources de la réflexion chrétienne. — Laisant de côté les « lieux » classiques (on les trouvera aisément dans les articles CIEL, ENFER, ESCHATOLOGIE, etc), indiquons plutôt l'une ou l'autre avenue parfois négligée.

Sur les paragraphes qui suivent, cf J. Guillet, *Thèmes bibliques*, coll. Théologie 18, 2^e éd., Paris, 1954; — Art. *Jugement*, DBS, t. 4, 1949, col. 1321-1394 (R. Pautrel et D. Mollat); — H.-M. Féret, *La mort dans la tradition biblique*, dans *Le mystère de la mort et sa célébration*, coll. Lex orandi 12, Paris, 1951. Nous les avons largement utilisés.

1) *Obscurité de la mort.* — On a souvent noté la lenteur mise par Israël à admettre une survie. On a moins relevé les raisons et la valeur religieuse de cette incertitude. Pour le peuple élu, Dieu seul est maître de la vie : il la donne et la reprend comme bon lui semble. Il a fait le monde tel qu'il est. Mourir est donc une réalité naturelle et divine, à accepter sans tragique, avec bon sens et confiance en Dieu. C'est « s'en aller par le chemin de toute la terre » (*Jos.* 23, 14), « se coucher avec ses pères », « être engrangé » (*Gen.* 25, 17; 35, 29; etc), comme le grain après une mystérieuse moisson. Sur ce qui suit la mort, on ne peut pas dire grand'chose : cela dépend de Dieu seul.

Sans doute, cette sérénité patriarcale prend-elle dans la suite des temps une coloration plus sombre. Les livres sapientiaux développeront souvent le thème de la précarité, de la brièveté de la vie. Les phrases amères de Job et de Qohélet, la réflexion plus sereine de la Sagesse, le thème « ubi sunt... » (Isaïe et Baruch) éveilleront un écho sans cesse répercuté (cf *Job* 7, 7; 14, 5-6; *Eccl.* 3, 19-21 et *passim*; *Sag.* 5, 8-15; *Is.* 33, 18; *Bar.* 3, 16-19). Le fait de s'en tenir le plus souvent au vieux shéol des peuples méditerranéens, l'absence de curiosité vaine, expriment bien le sens profond d'une dépendance totale de l'homme par rapport au vouloir divin.

2) *Mort et péché.* — La méditation biblique des fins est centrée non sur la foi en la vie future, mais sur la relation de l'homme à Dieu. C'est qu'elle se développe, du moins à partir de Moïse, dans le climat de l'alliance. La vie véritable, c'est d'être avec Dieu. Rompre avec lui, être infidèle à l'alliance, c'est mourir (cf *Deut.* 4, 40; 5, 33; etc). Le péché est une mort spirituelle. C'est pourquoi, dans la pensée populaire, le méchant finit

toujours par mourir et le juste par vivre (cf *Prov.* 10, 2; 11, 19; 12, 28; *Job* 18, 5-15; etc). Sans doute, ici encore Job et Qohélet protesteront, accusant de simplisme cette « solution facile » (cf *Job* 9, 21-23; 21, 23-25; *Ecl.* 7, 15; 9, 2; de même le *Ps.* 73). Mais ils en resteront à une antinomie et à l'affirmation du mystère. L'intuition profonde gardait sa valeur : dans l'infidélité présente, le croyant voit apparaître sa conséquence dernière. La rupture avec Dieu, causée par le péché, annonce la rupture totale de la mort. Le récit de la chute en *Gen.* 2-3 se contente d'universaliser cette intuition en lui faisant déborder le cadre de l'alliance et en la situant dès l'origine de l'humanité. Le nouveau Testament ne rejettera pas cette manière de voir : c'est par le péché que la mort est entrée dans le monde (cf *Rom.* 5, 12); il permettra de la surmonter, de la transformer de l'intérieur. Dans le Christ, la mort changera de sens.

3) *Jugement et Jour de Yahvé.* — Pour dissiper un peu l'obscurité de la mort, il faudra la réflexion conjuguée des prophètes sur le destin du peuple, et des sages sur le destin des individus.

Dans les deux cas, c'est une exigence de justice devant le désordre de l'histoire qui permet de dépasser la mort. Si le présent est incompréhensible, opaque à la réflexion religieuse, l'avenir ne peut manquer de manifester la victoire de Dieu. Un jour, tout sera remis dans l'ordre. Ce sera le jour de Yahvé, la destruction du péché et de sa conséquence, la mort. « Mort » du peuple opprimé, dispersé, qu'Ézéchiel voit symboliquement ressusciter sous le souffle de Dieu (*Éz.* 37, 1-14). Mort des individus aussi, surtout dans le cas du juste mis à mort pour sa foi en Dieu : il est impensable de confondre dans une destinée commune le martyr et ses bourreaux (cf *Dan.* 12, 2-3; 2 *Macc.* 7, 9). On le voit, la foi dans une survie personnelle n'est pas appuyée sur la capacité de l'esprit à dépasser le terrestre, mais uniquement sur la fidélité absolue de Dieu envers ceux qui se confient à lui.

Désormais, la mort perd son opacité. On distingue mieux le sort final des justes et des impies. La mort opère le partage (cf *Is.* 65, 13; *Sag.* 4, 19; *Prov.* 1, 24-32; 8, 32-36). Les impies mènent au shéol une vie évanescence qui équivaut presque à un néant. Les justes, eux, sont inscrits dans le « livre de vie » (cf *Is.* 4, 3; *Éz.* 32, 32; *Ps.* 69, 29; 139, 16), ils font partie de la création nouvelle accomplie par Dieu en faveur des siens. Leur vie, c'est un retour au paradis, le rassemblement des exilés en marche vers la Jérusalem glorifiée, la suppression de toute larme, le festin de la sagesse. Ne nous laissons pas prendre aux images : il s'agit toujours d'une terre donnée par Dieu, d'un repas servi par lui. Il faut relire le psaume 73 pour saisir l'audace confiante de cette foi et sa pureté. Les paraboles du Christ sur le royaume, celle du festin de noces par exemple (*Mt.* 22, 1-14), iront dans le même sens.

Sur cette continuité de l'ancien Testament au nouveau dans la ligne du jugement, cf *Jac.* 5, 3-9; *Gal.* 6, 7-10; 2 *Cor.* 4, 16-18; les paraboles de l'ivraie : *Mt.* 13, 37-43; du filet : 13, 47-50; de Lazare : *Luc* 16, 19-31; la scène du jugement : *Mt.* 25, 31-46; etc. Sur la discrétion de l'Écriture au sujet de l'au-delà, cf H.-M. Féret, *La mort dans la tradition biblique*, p. 116-122.

4) *Nouveauté du Christ.* — Plus encore qu'il ne prolonge l'ancien Testament, le nouveau transforme radicalement sa perspective. Le Fils de l'Homme est apparu, non pas au terme, mais au sein même de l'histoire. Désormais, tout prend son sens par rapport à un événement

passé. La mort de Jésus et sa résurrection manifestent la forme même que doit revêtir toute destinée humaine pour s'accomplir. Dieu montre en lui ce qu'il veut réaliser à la fin. Le ressuscité communique la vie éternelle à tous ceux qui veulent bien la recevoir. C'est pourquoi, le chrétien se tourne vers l'avenir avec une assurance tranquille, car il en possède déjà le gage. La fin sera moins un bouleversement, une grande remise en ordre, que la manifestation d'une réalité déjà présente et agissante dans le monde. Vivre, c'est être avec le Christ pour toujours.

5) *Présence de la fin.* — Par la résurrection du Christ, la fin se trouve donc déjà présente à l'histoire. Dès maintenant, le chrétien, enseveli par le baptême dans la mort du Christ, ressuscité pour une vie nouvelle (*Rom.* 8, 11 et 35-39; *Jean* 5, 24; 1 *Jean* 3, 14). Tandis que la vie sans le Christ, placée sous le signe du péché, est une véritable mort (cf *Rom.* 5, 12), la « mort quotidienne » du chrétien est précisément ce qui réalise son union au Christ ressuscité (2 *Cor.* 4, 10-11; 13, 4). De même le chrétien, par son adhésion au Christ, anticipe le jugement final : celui qui croit échappe au jugement, celui qui refuse de croire est déjà jugé (*Jean* 3, 17-18) : tout se décide par rapport au Christ.

6) *Attente de la parousie.* — Si la fin est déjà manifestée, le temps actuel de l'Église se trouve du même coup comme raccourci, le Seigneur est désormais tout proche, il est aux portes, il s'apprête à entrer. D'où les conseils de vigilance prodigués par le Christ : il viendra soudainement, comme un voleur (cf *Luc* 12, 39-40; 21, 34-36; *Marc* 13, 33; *Mt.* 25, 1-13; 1 *Thess.* 5, 2-3; 2 *Pierre* 3, 9; etc). Cette proximité impose un comportement nouveau : veiller, ne plus pécher (1 *Cor.* 15, 34), user du monde comme n'en usant pas (1 *Cor.* 7, 29-31), avoir notre cité dans les cieux (*Phil.* 3, 20). La « morale » du nouveau Testament est polarisée par une espérance, celle du triomphe définitif du Christ, déjà acquis en principe, qui permet au chrétien de surmonter l'épreuve (*Rom.* 5, 3-5; 8, 24-25); c'est elle le ferment qui soulève toute la création (2 *Cor.* 5, 2-4; *Rom.* 8, 22-23). La tribulation même n'est qu'un signe avant-coureur du jugement (1 *Pierre* 4, 17; cf 1 *Thess.* 3, 3) : le croyant persécuté se sent déjà atteint des premiers rayons de la gloire (1 *Pierre* 4, 14; cf D. Mollat, *loco cit.*, col. 1376-1377).

7) *Le peuple de Dieu.* — L'Écriture n'omet ni le caractère éminemment personnel de la destinée humaine, — car on est jugé selon ses œuvres (cf *Jean* 5, 28-30; 2 *Cor.* 5, 10; *Mt.* 25; etc) —, ni sa dimension communautaire. La fin de l'homme est un « convivium », un royaume, une cité, la plénitude d'un corps avec tous ses membres. Dès les premiers siècles, on s'est interrogé sur le « décalage » entre la fin de l'individu et la « fin du monde ». Cette question n'intéresse guère le nouveau Testament. Il se contente d'affirmer que le triomphe final est celui du Christ et de tous, et en même temps que « mourir, c'est aller avec le Christ ». L'engagement personnel dans le royaume met en rapport avec l'avènement final, il le « fait arriver » (cf *Actes* 3, 19-26; 17, 30-31), tout comme la prière des justes en accélère la venue (2 *Pierre* 3, 12). Quant à la durée de notre attente, elle ne change rien au fond des choses (3, 4-10) : le regard reste fixé sur le triomphe du peuple tout entier.

2. LES PÈRES DE L'ÉGLISE

1^o **Mystique du martyre et tension eschatologique.** — L'attitude chrétienne des trois premiers siècles est dominée par la tension eschatologique, l'attente du retour du Christ; de plus, c'est le temps des martyrs : chacun vit exposé à la mort, on n'est guère tenté d'accorder une grande valeur à la terre et de s'y installer (cf J. A. Fischer, *Studien zum Todesgedanken in der alten Kirche*, Munich, 1954, p. 7-12; cf art. ESCHATOLOGIE, DS, t. 4, col. 1043-1044). La vie dans le Christ ressuscité, l'observation de ses commandements sont le signe même qu'on est du nombre des élus (S. Clément de Rome, *Lettre aux Corinthiens* II, 4; xxxv, 2-5, éd. F.-X. Funk, *Patres apostolici*, t. 1, Tubingue, 1901, p. 100-101, 142-145). Le jugement est donc pour les chrétiens un grand jour de joie. La mort est l'entrée du royaume dont on rêve, le martyre une victoire glorieuse sur le démon et les persécuteurs. C'est pourquoi, « il faut s'entretenir dans ces réflexions et ces pensées, *les méditer jour et nuit* », vivre prêt au martyre, même si l'on doit mourir autrement (S. Cyprien, *Ep. ad Fortunatum* 13, PL 4, 676a; cf aussi ses exhortations au martyre, *Ep.* 56, 3, PL 4, 351 c et *Ep.* 77, 2, 416a, etc.).

Telle est l'attitude qui apparaît avec éclat dans les récits de martyre, celui de Polycarpe (vers 155), de Justin (vers 165), d'Appollonius (vers 185), de Pionius (en 250), par exemple (cf A. Hamman, *La geste du sang*, Paris, 1953, p. 66-69, 104-105; J. Goubert et L. Cristiani, *Les plus beaux textes sur l'au-delà*, Paris, 1950, p. 349, 270). Tel le désir du martyre chez saint Ignace d'Antioche, dans son *Épître aux Romains* : « Je sais ce qui m'est préférable... Pourvu que je possède enfin Jésus-Christ... Ne m'empêchez pas de naître à la vie », etc (cf 4, 1; 5, 2; 6, 2-3; 7, 1-3, éd. et trad. P.-Th. Camelot, SC 10, 3^e éd., 1958).

Les siècles suivants rêveront de cette attitude idéale. Saint Ambroise † 397 rappellera que le chrétien vivant avec le Christ n'a rien à craindre de la mort (*Expositio in ps. 118*, 20, PL 15, 1487-1488); le sage doit même la désirer (*Expositio in Lucam* IV, 41-42, 1624c-1625b), et si une occasion de « mors laudabilis » se présente, ne pas la manquer (*De excessu fratris sui Satyri*, PL 16, 1351).

Saint Athanase † 373 voit dans le martyre un des éléments de la nouveauté chrétienne. « Que la mort soit vaincue par la croix... le signe manifeste en est que tous les chrétiens la méprisent... Alors qu'avant le Christ elle était objet de crainte pour tous, même pour les saints... maintenant... tous ceux qui croient au Christ ressuscité... savent que les morts vivent... et méprisent la mort au point de s'élancer vers elle » (*Discours sur l'incarnation du Verbe* 27, PG 25, 141c-144a).

Plus tard, lorsque réapparaîtra dans la vie des chrétiens la possibilité du martyre, on reverra le même élan spirituel.

2^o **Rappel des « grandes vérités ».** — L'expansion de l'Église et sa reconnaissance officielle ont été pour la conscience chrétienne une tentation de triomphe terrestre (cf art. ESCHATOLOGIE, col. 1046-1047). Sans doute, s'agit-il moins d'une nouveauté que de la tendance sans cesse présente au « divertissement », que la ferveur primitive, entretenue par le climat des persécutions, avait simplement voilée. Face à une sécurité trop aisément installée sur terre, les pasteurs et les spirituels ne cessent de prêcher le sens « eschatologique » des événements. Cette sorte de prédication est d'ailleurs une constante de la pensée chrétienne.

1) Souvent l'occasion en est fournie par le *spectacle de la mort*.

La peste de 252-254 donne à saint Cyprien † 258 l'occasion d'un rappel des perspectives chrétiennes (*De mortalitate*, PL 4, 583-602). Craindre la mort serait ne pas vouloir aller vers le Christ, oublier qu'elle est l'approche de la joie perpétuelle du paradis (c. 2); les deuils doivent relever notre courage et la vigueur de notre foi : « L'assurance des biens futurs doit nous faire mépriser tous les maux »; la vie est un combat en vue de la victoire (c. 12); le monde est un pays étranger, qu'il faut se hâter de traverser pour atteindre la patrie, où ceux qui sont déjà récompensés nous attendent (c. 26). Voir art. CYPRIEN, DS, t. 2, col. 2662-2669.

Parfois, c'est simplement la mort d'un proche qui provoque la méditation; ainsi saint Grégoire de Nysse † 394 dans l'admirable récit de la mort de Macrine, sœur de saint Basile (PG 46, 984-985); Ambroise, à qui la mort de son frère inspire une longue réflexion (*De excessu fratris sui*, PL 16, 1289-1354), qui est l'amorce d'une théorie de la méditation de la mort (2, 35 et 40, 1324 et 1325c).

Pour les chrétiens vivant « dans le siècle », cette méditation appuyée sur l'événement est la plus normale, la plus naturelle aussi. Aucun effort pour frapper l'imagination ou émouvoir la sensibilité : les faits s'imposent.

2) Très tôt cependant les fins dernières deviennent un thème de *prédication*, qui n'a plus besoin de circonstances spéciales pour être évoqué. C'est que, dès l'époque des martyrs, on a compris quel stimulant la considération des fins apportait à la pratique du bien. Tertullien (*De anima* 43, PL 2, 724b), saint Cyprien (*Lib. ad Demetrianum* 23-24, PL 4, 561-562) font appel au souvenir de la mort, à la crainte de l'enfer. A un peuple chrétien plus nombreux, plus mêlé de pécheurs, il convenait de rappeler, *opportune, importune*, ce qu'on nommera plus tard « les grandes vérités ». Toute occasion est bonne. Il n'est pas un évêque, pas un prédicateur qui ne traite des fins dernières.

Certaines de ces prédications deviennent de petits traités destinés à la lecture. Par exemple, la très belle *Démonstration* 22 de saint *Aphraate*, écrite en 344, à la fois dogmatique et morale, qui est un des tout premiers exposés d'ensemble sur les fins dernières. Sans doute, n'a-t-il pas encore l'ordre classique, — mort, jugement, enfer, ciel —, mais il aborde tous ces thèmes avec une fraîcheur qu'on ne trouve guère ailleurs (*Patrologie syriaque*, t. 1, Paris, 1894, col. 991-1050; DS, t. 1, col. 746-752).

Saint *Éphrem* † 373 brosse « les peintures les plus éloquentes de la fragilité de la vie, du néant des biens terrestres, des terreurs de la mort, du jugement qu'elle amène et de ses formidables suites », mais il n'oublie pas que, « pour nous rendre la mort moins amère, Jésus-Christ a bien voulu la goûter lui-même » (M.-N.-S. Guillon, *Bibliothèque choisie des Pères de l'Église*., t. 10, Paris, 1828, p. 215, 345). Voir DS, t. 4, col. 788-800.

De saint *Basile* † 379, pasteur et maître spirituel, cf textes dans P. Humbertclaude, *La doctrine ascétique de saint Basile*., Paris, 1932, ou dans art. CRAINTE, DS, t. 2, col. 2477-2478.

Signalons aussi les *Catéchèses* de saint *Cyrille de Jérusalem* † 386, exemple magnifique d'équilibre entre la foi chrétienne et la pratique qui doit s'en inspirer (*Cat. 15 de secundo Christi adventu*, PG 33, 869-916; *Cat. 18 de carnis resurrectione*, 1017-1042). Voir DS, t. 2, col. 2683-2687.

Saint *Grégoire de Nysse* † 394 consacre un traité à la mort. On y relève la comparaison de la mort à un enfantement (*De mortuis*, PG 46, 516b), le rôle des détachements de la vie comme apprentissage de la mort (512abc; cf analyse du traité par J. Daniélou, *La doctrine de la mort chez les Pères de l'Église*, dans *Le mystère de la mort et sa célébration*, p. 146-148).

Saint *Ambroise* † 397 a composé lui aussi un traité sur la mort. Il développe le thème de « la vie imitation de la mort » : « Dum in corpore sumus, usum mortis imitantes alevemus

animam nostram ex istius carnis cubili » (*De bono mortis* 5, PL 14, 548a). Notons son exégèse de *Mt.* 24, 36, où il est dit que le Christ ignorait le jour du jugement : « Nobis enim scire non proderat, ut dum certa futuri iudicii momenta nescimus, semper tamquam in excubiis constituti... peccandi consuetudinem declinamus... Non enim prodest scire sed metuere quod futurum est » (*De fide* v, 17, PL 16, 691; cf S. Hilaire, *Comm. in Matthaeum* 26, 4, PL 9, 1057). Cette explication propice à la « méditation des fins dernières » deviendra classique.

Saint Jean Chrysostome † 407 fait largement appel aux thèmes classiques : pensée de l'enfer, vanité des biens terrestres et leur fragilité (cf art. CRAINTE, col. 2477, ou les textes cités dans *L'enfer*, Paris, 1950, p. 167-169), spectacle de la mort, désir des biens célestes (cf *Hom. 9 sur la pénitence*, PG 49, 346; *Encomium S. Drosidis et de memoria mortis*, PG 50, 691-694; *De futurorum delictis et praesentium vilitate*, PG 51, 347-354; cf sur le sens chrétien de la mort, les deux sermons *De consolatione mortis*, PG 56, 293-306).

S. Cyrille d'Alexandrie † 444, homélie *De exitu animae et de secundo adventu* (PG 77, 1071-1090). — S. Eucher de Lyon † 449, *Epistola de contemptu mundi* (PL 50, 711-726); cf DS, t. 4, col. 1653-1660. — S. Pierre Chrysologue († vers 450), divers sermons (121-126, PL 52, 529-549). — S. Léon † 461, sermons (51 et 90, PL 54, 310 et 450). — S. Anastase le Sinaïte († après 700), *Sermo in defunctos* (PG 89, 1191-1202), un des témoins du genre « discours du mourant à ceux qu'il va quitter », qu'on trouve déjà dans Éphrem et qui deviendra commun au moyen âge. — S. André de Crète († vers 740), discours *De vita humana et de defunctis* (PG 97, 1268-1302), où le sens de la beauté de l'homme et de la création contraste avec le ton habituel en cette sorte d'écrits. — La célèbre *Vie de Barlaam et Joasaph* est intéressante par la psychologie de la conversion qu'elle met en œuvre et le rôle qu'y joue la méditation de la mort (ch. 4, PG 96, 893, et PL 73, 459).

3^o Méditation monastique. — A l'ère des martyrs succède celle des moines (voir M. Viller, *Le martyre et l'ascèse*, RAM, t. 6, 1925, p. 105-142; E. E. Malone, *The Monk and the Martyr*, Washington, 1950). Il est impossible de sous-estimer l'influence des moines, en raison non seulement de leur grand nombre, mais aussi du rayonnement de leur présence et de leur spiritualité. Éphrem, Jean Chrysostome, Basile, Jérôme, Augustin, Grégoire le Grand, autant de vies spirituelles marquées par l'expérience monastique, ou ayant reçu d'elle leur coloration.

1) *La voie de la componction du cœur.* — Il ne suffit pas de dire que, chez les moines, la mort et le jugement sont les « sujets ordinaires à la voie des commençants » (P. Resch, *La doctrine ascétique des premiers maîtres égyptiens du quatrième siècle*, Paris, 1931, p. 151-157), c'est toute la vie du moine qui tend à s'écouler dans un climat où s'unissent crainte de Dieu, désir du ciel et crainte de la damnation. Fruit d'une « tournure d'esprit avant tout eschatologique », la componction maintient dans l'existence du moine cette vigilance recommandée par le Seigneur. État d'âme complexe, nourri du souvenir des péchés passés, de la certitude de la mort et du jugement, du sentiment de la fragilité, la componction s'entretient par la prière, le spectacle des adversités, l'examen de conscience, surtout par la méditation des fins dernières. Cette « méditation » est alors une rumination envahissante, au sein d'une existence d'où sont rigoureusement bannies les occupations dissipantes (cf I. Hausherr, *Penthos. La doctrine de la componction dans l'Orient chrétien*, Rome, 1944, p. 42-43; J. Pegon, art. *COMPONCTION*, DS, t. 2, col. 1312-1321).

2) *Leçons des anciens.* — Les textes les plus importants pour pénétrer cette attitude monastique sont les *Vies des Pères* et leurs *Paroles*. Lues, copiées, apprises par

cœur, ruminées presque à l'égal de la Bible, l'écho s'en retrouvera non seulement chez un Cassien, un Jean Climaque, mais jusque dans les traités récents des « fins dernières ».

Citons en premier lieu la *Vie* de saint Antoine † 356 écrite par saint Athanase † 373. Tandis que le démon le tente en lui représentant « la faiblesse du corps et la longueur du temps », en lui suggérant « les douceurs de la volupté », Antoine résiste « en se mettant dans le cœur la mémoire du feu et le tourment du ver » (*Vita* 5, PG 26, 845-848).

Et Antoine conseille à ses imitateurs : « Toute la vie de l'homme est bien courte auprès des siècles futurs... toute la terre est bien petite à côté du ciel ». C'est pourquoi, il faut vivre « comme devant mourir le jour même » : « Si nous vivons ainsi au jour le jour, nous ne pécherons pas, nous ne serons retenus par aucun désir, aucun ressentiment, aucune provision terrestre » (16-18, 868-872; cf dans les œuvres de S. Athanase, *De virginitate* 23, PG 28, 280). Voir DS, t. 1, col. 702-709; t. 3, col. 189-196.

Des conseils analogues se trouvent dans les *Vies* de saint Pacôme († vers 346) (cf PO 4, p. 452-453).

De saint Macaire († vers 390) on racontera l'anecdote du crâne trouvé au désert et qui, pressé de questions, lui fait un sermon sur les tourments de l'enfer (*Apophtegmes*, Macaire 38, PG 65, 280ab). Plus caractéristique et plus importante est son *Epistola ad filios*, PG 34, 406-407 (texte critique par A. Wilmart, RAM, t. 1, 1920, p. 72-73). Elle énumère les étapes du retour à Dieu : après une réflexion sur la fin de l'homme, qui est de chercher Dieu, l'âme se repent de ses péchés, elle fait pénitence et méprise le monde; Dieu lui donne ensuite le désir des larmes, l'attention à soi-même, la grâce « d'avoir à l'esprit le moment de son trépas et comment elle apparaîtra devant Dieu, et de parcourir par l'esprit les jugements et les peines, ainsi que les récompenses et les honneurs réservés aux saints ».

On trouvera encore dans les *Apophtegmes*, sous le nom d'Évagre le Pontique † 399, un schéma de méditation imaginative sur les fins dernières, où il n'omet pas les affectus. « Cum sedes in cella, collige ad te sensum tuum, et memor esto diei mortis; ...memorare etiam eorum qui in inferno sunt (imagine leurs douleurs et leurs gémissements)... Sed et diei resurrectionis memor esto, et illud divinum, horrendum atque terribile imaginare iudicium... et super iudicio quidem peccatorum ingemisce, plora, vestire luctum imaginem, metuens ne et tu ipse in his corruias » (*Verba seniorum*, lib. 3 de componctione 2, PL 73, 860-861; *Apophtegmes*, PG 65, 173).

On pourrait citer encore de nombreux passages de saint Jérôme † 419 (cf art. *ESCHATOLOGIE*, col. 1047), des *Conférences* de Jean Cassien † 435, de la *Règle* de saint Benoît, des *Instructions* de saint Colomban † 615. Ces textes diffusent en Occident l'héritage du monachisme oriental, sans ajouter aucune orientation nouvelle.

La *Scala* de Jean Climaque († vers 649) est importante à cause de sa popularité : le 6^e degré est consacré à la *memoria mortis*. On y trouve cette phrase souvent citée : « De même que de tous les aliments le pain est le plus nécessaire, ainsi de toutes les pratiques la plus utile est la pensée de la mort » (PG 88, 793c). Au reste, l'auteur ne fait que recueillir des éléments épars dans la tradition; les exemples qu'il donne et les textes qu'il cite feront souvent leur chemin grâce à lui.

4^o Influence d'Augustin et de Grégoire le Grand. — On ne comprendrait pas les formes prises par la méditation des fins dernières au moyen âge, s'il n'y avait eu la note originale d'Augustin et de Grégoire le Grand. Il s'agit moins de l'introduction de thèmes nouveaux que d'un certain ton, d'une certaine vivacité de sentiment, d'une certaine profondeur humaine et spirituelle.

1) *Saint Augustin* † 430. — a) Ses réflexions sur la mort et l'enfer s'inscrivent dans la ligne traditionnelle, au moins quant au rôle que doit jouer leur considération dans la vie spirituelle. On distingue peut-être mieux chez lui des étapes dans la manière d'envisager la fin.

La pensée du juste sur la mort est différente de celle du pécheur. L'image terrible de la mort peut réveiller ce dernier dans son endurcissement (cf *Sermo* 220, 2, et 257, 4, PL 39, 2153, 2221), et plus encore l'image du jugement qui la suit (cf *De civitate Dei* 1, 11, PL 41, 25-26; *In Joannis evangelium* 49, 2, PL 35, 1747; etc). Le juste, lui, peut désirer la mort parce qu'elle le conduit vers le Christ, objet de son amour (cf *Enarratio in ps. 141*, 18, PL 37, 1843; etc). Dans la mort du juste, apparaît le type parfait de l'accord entre grâce et liberté, de la prédestination accomplie (cf J. Guittou, *Le temps et l'éternité chez Plotin et saint Augustin*, Paris, 1933, p. 280; art. CRAINTE, col. 2484-2485).

b) C'est pourquoi, nombreuses seront chez Augustin les aspirations à la patrie céleste.

« Heureux ceux dont l'unique occupation est de louer Dieu!.. Songeons-y, un jour nous serons de ceux-là » (*Enarr. in ps. 148*, 8, PL 37, 1941), nous devrions soupirer sans cesse dans l'attente de la rencontre (*In Joannis evangelium* 10, 13, PL 35, 1474), être prêt à tout sacrifier pour y arriver (*Epist.* 130, 14, PL 33, 499). Le monde nous apparaîtrait alors comme une hôtellerie où l'on s'arrête en voyage : « On se sert de la table, du verre, du lit, pour les quitter, non pour y rester, dimissurus, non permansurus » (*In Joannis evangelium* 40, 10, PL 35, 1691).

c) Sur le retour du Christ, l'essentiel de la pensée d'Augustin se trouve dans les lettres à Hésychius (*Epist.* 197 et 199, PL 33, 899-901, 904-925) : elles expriment sur ce point une attitude équilibrée qui n'a pas vieilli. Il est bon, dit-il, d'entretenir l'aspiration au retour du maître, d'autant plus que ce qui est vrai de la fin du monde est d'abord vrai de chaque vie : « In quo enim quemque invenerit suus novissimus dies, in hoc eum comprehendet mundi novissimus dies » (905d).

2) *Saint Grégoire le Grand* † 604 eut une grande influence par ses *Dialogues* et surtout par ses *Moralia in Job* (cf H. de Lubac, *Exégèse médiévale*, t. 1, Paris, 1959, p. 543-544; J. Leclercq, *L'amour des lettres et le désir de Dieu*, Paris, 1957, p. 31-32).

Le temporel et l'immuable, ces deux mots résument l'attitude de Grégoire devant l'existence. Il ne cesse d'opposer à ce monde caduc la stabilité des biens célestes. Seul existe véritablement ce qui est immuable.

« Nolite diligere quem videtis diu stare non posse » (*Hom. in Evangelia* 1, PL 76, 1080d; *Moralia in Job* VII, 30, 45, PL 75, 792-793). Le péché d'Adam est identiquement l'entrée « in quodam quasi lubrico temporalitatis » (*Moralia...*, XI, 50, 68, 984); c'est pourquoi l'impie et le juste se distinguent par leur attitude vis-à-vis de l'histoire. Le premier prend le transitoire pour le durable, parce qu'il succombe à l'amour de la vie présente; le juste, lui, élevant son cœur jusqu'à la vie éternelle, peut mesurer la brièveté du temps (VIII, 13, 28, 817-818; cf IX, 61, 92, 910). Tandis que le réprouvé, immergé dans les « transeuntia », ne voit pas la mort, même proche, le juste considère le temps sans cesse en train de se raccourcir; même quand la vie se déroule sans heurt, il voit la mort chaque jour présente (VIII, 11, 26, 816-817; cf *Epist.* 29, PL 77, 627b).

Il ne s'agit donc pas seulement d'une attitude de débutant, mais d'un « moment » de l'ascension spirituelle et, en un sens, de son sommet : « Celui qui considère ce qu'il deviendra dans la mort agit sans cesse dans la crainte; et, par le fait même qu'à ses propres yeux il a pour ainsi dire cessé de vivre, il vit véritablement aux yeux de son Créateur... *Perfecta*

enim vita est mortis imitatio » (*Moralia in Job* XIII, 29, 33, PL 75, 1032).

Une conversion du regard est nécessaire pour juger correctement des choses; cette conversion suppose le contact fulgurant de la fin, dans l'estase de la contemplation : elle seule fait apparaître combien nous sommes loin du visage de Dieu (cf l'analyse de ce mouvement, *Moralia...*, XXIII, 21, 41, PL 76, 276; sur l'action purifiante de la contemplation des fins, XXIV, 11, 32-34, 304-307). Les épreuves du temps et l'expérience spirituelle se conjuguent pour donner le goût du ciel. Cet attrait ne rend pas les justes indisponibles pour la volonté divine; ils n'en accompliront que mieux leur office par l'action qu'ils exerceront sur les autres. Et si Dieu diffère leurs désirs, c'est « ut repulsa crescant », pour approfondir leur « capacité » de joie, « ut multiplicitus quandoque inveniatur quod quaerebat » (V, 4, 6, PL 75, 682-683; sur cet aspect de la spiritualité de Grégoire, cf J. P. McClain, *The Doctrine of Heaven in the Writings of Saint Gregory the Great*, Washington, 1956, p. 7, 53-55, 76-77).

3) Signalons enfin quelques ouvrages postérieurs : les *Sentences* de S. Isidore de Séville † 636, qui utilisent beaucoup Grégoire (I, 26-30, PL 83, 594-600, surtout spéculatif; II, 12, 613-614, sur la componction; III, 61-62, 735-738, sur la brièveté de la vie et la mort). — Les *Scintillae* de Defensor de Ligugé (vers 700) (6, de componctione; 9, de poenitentia; 11, sur l'éloignement du monde; 12, de timore; 80, de brevitate huius vitae, etc. Larges emprunts aux *Sentences* d'Isidore. Éd. H.-M. Rochais, CC 117, et trad., SC 77, 86, 1961-1962). — Le *De varietate librorum* d'Haymon d'Halberstadt † 813 est également fait d'extraits des Pères. Typique d'une évolution est la place relativement plus large accordée aux tourments de l'enfer (3, 46, PL 118, 957-958). — Le *De institutione laicali* de Jonas d'Orléans † 843 (17-18, sur le jugement, PL 106, 269-272; 19, sur l'enfer, 273-275; 20, sur les récompenses du ciel, 275-278). — Enfin, témoin de la tradition orientale, le *Livre de prières* de Grégoire de Narek († vers 1010), où l'on trouve des méditations sur le péché, le jugement (4^e méd.), les châtiments du pécheur (8^e), d'une justesse spirituelle parfaite et, ce qui ne gâte rien, d'un grand lyrisme (trad. fr. I. Kechichian, SC 78, 1961).

3. LE MOYEN AGE

L'activité scientifique déployée au moyen âge exerce une influence sur les cadres de la spiritualité. Le schéma des « quatre fins dernières » acquiert définitivement droit de cité par son insertion dans les *Sentences* de Pierre Lombard † 1160. L'habitude de systématiser se traduit dans les exposés de la vie spirituelle et dans les méthodes qui s'en inspirent.

1^o **Continuité monastique.** — 1) La recherche de la componction reste pratique courante. Fruit de la méditation du péché et du jugement, comme la définissaient Isidore ou Alcuin, elle nuance de crainte les aspirations à la patrie du ciel, en même temps qu'elle constitue le meilleur bouclier contre la tentation.

Tel sera le thème développé par Pierre Damien † 1072 dans son *Institutio monialis* (4-7, PL 145, 737-741) ou son *Opusculum 59 de novissimis*, 837-842 (cf *Epist.* VIII, 8, PL 144, 476-482); — par Jean de Fécamp † 1078 dans ses *Versiculi ad excitandam cordis compunctionem* (texte dans A. Wilmart, *Auteurs spirituels et textes dévots du moyen âge latin*, Paris, 1932, p. 131-134); — par saint Anselme † 1109 dans son *Carmen de contemptu mundi* (PL 158, 687-706), qui rejoint les sentiments d'un Grégoire le Grand : « Et mihi quae possunt amitti nulla videntur / nec longum quidquid praeterit esse reor » (691a), ou dans la *Meditatio* 2, 722-725 (l'approche

d'un jugement rigoureux doit servir d'*aculei acuti* pour secouer la *mirabilis duritia* de nos cœurs, ou dans son *Admonitio morienti*, 685-688, dont s'inspireront de nombreux « arts de mourir » (cf DS, t. 1, col. 690-696).

Citons encore les *Sermones* d'Adam Scot † 1180, prémontré devenu chartreux, pour leur exégèse des six urnes de Cana : ce sont six espèces de méditations, dont les trois dernières sont la mort, l'enfer et le ciel (46 et 47, PL 198, 419-440; cf DS, t. 1, col. 196-198); — les *Meditationes piissimae de cognitione humanae miseriae*, qui sont peut-être de Hugues de Saint-Victor † 1141 (PL 184, 485-508); — enfin le *Speculum monachorum* du cistercien Arnould de Bohéries († vers 1200), dont on a signalé l'influence sur la *devotio moderna* (cf DS, t. 1, col. 894) : après le conseil de méditer « supra petram in qua lavantur mortui », accompagné d'une description brève mais suggestive, il conclut : « Summaque est philosophia meditatio mortis assidua : hanc ubicumque perrexerit secum portet et in aeternum non peccabit » (*Speculum monachorum*, PL 184, 1178a; cf pseudo-Bernard, *Formula honestae vitae*, 1170d).

2) *Le désir du ciel* est désormais beaucoup plus explicite que dans la spiritualité du désert. C'est sans doute le thème le plus fréquent de la littérature monastique du moyen âge (cf J. Leclercq, *L'amour des lettres...*, p. 55-69). Des parties d'ouvrages ou des traités entiers parlent de la béatitude éternelle des saints.

Après Alcuin (*De fide S. Trinitatis* 3, 22, PL 101, 54) ou Eadmer (*De beatitudine coelestis patriae*, PL 159, 587-606), c'est Pierre Damien (*Institutio monialis* 15, PL 145, 748-750); Guillaume de Saint-Thierry † 1148 (*Meditationes orationes* 3, 6 et 9, PL 180, 211-214, 222-227, 232-235, éd. et trad. française M.-M. Davy, Paris, 1934; ou le livre 3 de la *Lettre aux Frères du Mont-Dieu*, PL 184, 353-364); les anonymes cités par J. Leclercq, *op. cit.*, p. 62-67 : *Élévation sur les gloires de Jérusalem, Épithalame alterné entre le Christ et les vierges*. C'est surtout Jean de Fécamp, dont les écrits « ont été les textes spirituels les plus lus avant l'Imitation de Jésus-Christ » (*ibidem*, p. 63), et dont la *Confessio theologica* n'est guère qu'une longue aspiration à contempler le Christ (éd. par J. Leclercq et J.-P. Bonnes, *Un maître de la vie spirituelle au XI^e siècle, Jean de Fécamp*, Paris, 1946, p. 110-183).

La vie monastique elle-même est déjà considérée comme une prélibation du ciel : thème classique qu'on trouve sous de multiples formes (cf J. Leclercq, *Le cloître est-il un paradis?*, p. 141-159; *La spiritualité de Pierre de Celle*, Paris, 1946, p. 75-79). Parfois, c'est l'âme du moine qui est comparée à un cloître céleste, dont Dieu est l'abbé, et le Christ le prieur qui nous précède à la peine avant de nous introduire « dans le cloître de la béatitude parfaite » (Hugues de Fouillôy, *De claustrum animae* 4, 43, PL 176, 1182b; cf H. de Lubac, *op. cit.*, t. 1, p. 646).

Voir G.M. Colombas, *Paraiso y vida angélica. Sentido escatológico de la vocación cristiana*, Montserrat, 1958; trad. *Paradis et vie angélique. Le sens eschatologique de la vocation chrétienne*, Paris, 1961.

2° *L'au-delà des visions mystiques*. — 1) Les premiers récits de visions de l'au-delà remontent à l'aube du christianisme. On en trouve dans le nouveau Testament (surtout celles de saint Jean dans l'*Apocalypse*), dans les *Actes* des martyrs, dans les apocryphes (*Actes* de Thomas, *Apocalypse* de Pierre, d'Esdras, etc), plus tard, dans les *Dialogues* de Grégoire le Grand, dans l'*Histoire de l'Église d'Angleterre* de Bède, dans les *Épîtres* de saint Boniface, etc. Au 13^e siècle, la *Légende dorée* de Jacques de Voragine les popularise. Les témoignages de visionnaires deviennent peu à peu le type d'un genre littéraire où l'auteur « conte avant tout pour le plaisir de conter » (J. Ancelet-Hustache, *Mechtilde de Magdebourg*, Paris, 1926, p. 209). Ce sont

des récits populaires qui fourniront aux mystiques aussi bien qu'aux poètes le fonds d'images de leurs descriptions de l'au-delà.

2) Les « visions » des mystiques, quelle que soit l'expérience qu'elles s'efforcent de traduire, expriment un certain nombre d'attitudes spirituelles; ainsi les visions du purgatoire seront l'occasion d'un affinement de la conscience, les moindres fautes, les moindres recherches de soi y étant indirectement stigmatisées (cf textes dans J. Goubert et L. Cristiani, *op. cit.*, p. 227-248). Toutes les visions manifestent un sens très vif de la liaison étroite entre la vie présente et la sanction de l'au-delà.

Sans doute plus d'une page de ces visions est envahie par l'imagerie symbolique (Dante a pu y puiser une part de son inspiration); dans l'ensemble, ces images servent de vêtement à des expériences spirituelles qui frappent par leur « intériorité » et leur sûreté théologique.

Sainte Hildegarde † 1179, *Scivias* III, visio 12-13, PL 197, 725-733. — Sainte Mechtilde de Magdebourg † 1282, cf J. Ancelet-Hustache, *op. cit.*, p. 211-217. — Sainte Mechtilde de Hackeborn † 1298, *Le livre de la grâce spéciale*, 1^e p., ch. 13, et 5^e p., ch. 17, 20. — Sainte Catherine de Sienne † 1380, *Dialogue*, ch. 38, 42, etc.

Le dernier chapitre du *Traité du purgatoire* (publié avec la *Vida* en 1551) de sainte Catherine de Gênes † 1510 permet de comprendre ce qui fait la valeur durable de la littérature des visions : elles manifestent l'éclairage mutuel de l'au-delà et de l'expérience spirituelle d'ici-bas. C'est l'histoire des rapports de l'âme avec Dieu qui lui fait saisir la dimension éternelle de sa destinée : en ce qui commence apparaît ce qui doit subsister toujours. Inversement, l'« absolutisation » que représente l'au-delà par rapport à l'action présente manifeste l'enjeu véritable de celle-ci : ce qui doit subsister toujours commence maintenant.

3° *La méditation populaire* s'attache davantage aux moments dramatiques du pèlerinage de l'âme : instant de la mort, supplice de l'enfer, jugement dernier.

1) *Le moment crucial de la mort* est considéré comme une véritable lutte entre les anges et les démons qui se disputent l'âme : thème très ancien, qui prend alors plus de place.

Ses racines plongent dans la théologie rabbinique, amplifiée et purifiée par le nouveau Testament (cf la mort du Christ, *Jean* 14, 30). Le thème fait partie de la théologie du martyre, puis est appliqué à la mort des moines (cf Athanase, *Vita Antonii* 65, PG 26, 933-936) et enfin à celle de chaque chrétien (cf Grégoire le Grand, *Hom. in Evangelia* II, 39, 49, PL 76, 1296-1300, etc; A. Rush, *An Echo of Christian Antiquity in St. Gregory the Great : Death a Struggle with the Devil*, dans *Traditio*, t. 3, 1945, p. 369-380). Cette manière de voir se trouvera dans Anselme de Bury (*Medit.* 5, PL 158, 735), Godefroid d'Admont † 1165 (*Homiliae dominicales* 19, PL 174, 129; *Homiliae festuales* 57, 920bc, etc), souvent aussi chez saint Bernard, chez Aelred de Rievaulx † 1167 (cf *Vie de recluse* 33 [69-72], PL 32, 1472; éd. et trad. Ch. Dumont, SC 76, 1961, p. 156-157).

2) *Le rappel des fins dernières* continue à être un sujet de choix pour les prédicateurs et les auteurs spirituels. Peut-être insistent-ils plus que jadis sur l'aspect terrifiant des peines.

L'archevêque de Tours, Hildebert de Lavardin † 1133, compose un « dialogue entre la sérénité et la crainte » (*Moralis philosophia* 31, PL 171, 1028-1031). — L'*Elucidarium* d'Honorius Augustodunensis (vers 1150) est une espèce de catéchisme sur les fins dernières, parfois lyrique, souvent imagé, où les sculpteurs des cathédrales puiseront leur inspiration (PL 172,

surtout 1157-1176; cf. É. Mâle, *L'art religieux du XII^e siècle en France*, Paris, 1928, p. 408). — Pierre le Chantre † 1197 consacre plusieurs chapitres de son *Verbum abbreviatum* (147-151, PL 205, 351-365) au thème de la proximité de la mort. — Innocent III † 1216 compose un *De contemptu mundi sive de miseria conditionis humanae* (PL 217, 701-746), souvent réédité. — Le cistercien Hélinand de Froidmont († ap. 1229), ancien trouvère, consacre son talent à composer pour ses anciens amis des *Vers de la mort* qui eurent grand succès. L'expression est variée et souvent poétique : « Morz en cui mireor se mire, / L'âme quant del cors se deschire » (str. 11, v. 1-2); « Que vaut biautez, que vaut richece / Puis que morz tot a sa devise / Fait sor nos pluie et secherece » (str. 29, v. 1-3. Bref extrait dans PL 212, 1081-1084; éd. F. Wulff et Walberg, coll. Société des anciens textes français 84, Paris, 1905).

Les fins dernières sont un thème souvent repris dans l'abondante littérature des florilèges médiévaux. Voir art. FLORILÈGES SPIRITUELS, DS, t. 5, col. 435 svv, et aussi EXEMPLUM, t. 4, col. 1885-1902.

3) On a souligné l'influence de la *prédication des Mendians* sur la diffusion de ces thèmes dans la mentalité chrétienne. De fait, saint François d'Assise † 1226 ne recommandait-il pas à ses frères de prêcher souvent sur la mort (*Règle* de 1221; éd. et trad. *Les opusculs de saint François*, Paris, 1935, p. 71)? Le conseil répondait à une attente. De cette attente, on a relevé les manifestations dans les « jugements derniers » des cathédrales, la diffusion des Apocalypses illustrées, les prédictions d'une fin du monde imminente : Joachim de Flore † 1202 l'annonçait pour le début du 13^e siècle; sainte Hildegarde † 1179 la déclarait proche. Le dominicain saint Vincent Ferrier † 1419 ne parlera pas autrement et le franciscain saint Bernardin de Sienne † 1444 montrera l'ange de l'Apocalypse décimant les hommes avec sa faux (cf. A. Tenenti, *Il senso della morte e l'amore della vita nel rinascimento*, Turin, 1957, p. 73-74). Cet esprit pénétrera jusque dans la liturgie avec la séquence *Dies irae*, écrite vers 1250 et introduite dans les missels à partir du 15^e siècle.

4^e Sens de la mort aux 14^e-15^e siècles. —

1) *Le « triomphe de la mort »*. — A la fin du moyen âge, dans une période troublée par la guerre et la peste, la présence de la mort semble envahir les esprits, moins dans sa signification chrétienne que dans son obscurité et son absurdité purement humaines. Les traces littéraires et artistiques de cette mentalité ont été plus d'une fois relevées.

J. Huizinga, *Le déclin du moyen âge*, Paris, 1932, p. 164-180. — É. Mâle, *L'art religieux à la fin du moyen âge en France*, Paris, 1922, p. 347-389, 428-437. — L. Guerry, *Le thème du « triomphe de la mort » dans la peinture italienne*, Paris, 1950, p. 24-37. — A. Prieto, *El sentimiento de la muerte a través de la literatura española (siglos XIV y XV)*, dans *Revista de literaturas modernas* (Mendoza, Argentine), 1960, p. 115-170. — F. Vandenbroucke, dans *La spiritualité du moyen âge*, Paris, 1961, p. 573-579.

Rappelons les *Danses macabres*, le *Triomphe de la mort* du peintre André Orcagna † 1389, la *Danse aux aveugles* de Michaut (1466), le *Trionfo della morte* de Pétrarque † 1374, etc. Il semble que l'homme de ce temps soit spontanément accordé à ces images, qu'il se considère moins comme « destiné à vivre toujours » que comme « un mort en sursis ».

2) Devant cet état d'esprit, l'*art de mourir* se présente comme une réaction de la conscience chrétienne. La mort est avant tout l'événement décisif, l'heure du choix, la dernière chance. C'est pourquoi, il importe d'apprendre à bien mourir. Une multitude d'ouvrages se consacrent à enseigner cet art.

Ils ont leurs modèles dans l'*Admonitio morienti* de saint Anselme et dans le *Livre de l'éternelle Sagesse* d'Henri Suso † 1361, dont le chapitre 21 (« comment on doit apprendre à mourir et ce qu'est une mort sans préparation ») fut plus d'une fois édité comme « Ars moriendi » (cf. J. Ancelet-Hustache, *Le bienheureux Henri Suso*, Paris, 1943, p. 119; F. Falk, *Die deutschen Sterbebüchlein von der ältesten Zeit des Buchdruckes bis zum Jahre 1520*, Cologne, 1890, p. 30-35). Le plus célèbre de ces ouvrages fut sans doute l'*Ars moriendi* illustré, anonyme, qui fut traduit dans les principales langues de l'Europe (cf. art. ARS MORIENDI, DS, t. 1, col. 897; F. Vandenbroucke, *op. cit.*, p. 577-578). Il faut signaler encore la troisième partie de l'*Opus tripartitum* de Jean Gerson † 1429, intitulée *De scientia mortis* (*Opera*, t. 1, Anvers, 1706, col. 447-450), au plan souvent imité : « exhortationes », « interrogationes » (inspirées d'Anselme), « orationes », et enfin « observationes » pratiques sur la conduite à tenir en face d'un mourant.

Il existe des ouvrages analogues du dominicain Jean Nider † 1438, du cardinal Dominique Capranica † 1458, du chanoine régulier Étienne Lantzkron † 1477, de Jérôme Savonarole † 1498, de l'augustin Jean von Staupitz † 1524, etc. (cf. A. Tenenti, *op. cit.*, p. 100-113; F. Falk, *op. cit.*, p. 19-69).

Voir G.A. Brunelli, *Una Ars moriendi et bene vivendi nella Francia del secolo XV*, dans *Studi francesi*, t. 2, Turin, 1958, p. 177-189; *La Science de bien mourir* de Jean Gerson, *ibidem*, t. 4, 1960, p. 67-70.

Peu à peu, cet « art de bien mourir » se transformera en considération sur la vie vertueuse à la lumière de la bonne mort. Il rejoindra de plus en plus l'attitude traditionnelle de la méditation des fins dernières.

5^e La « technique spirituelle » à la fin du moyen âge. — 1) Dès le 12^e siècle, on trouve des ébauches d'oraison méthodique appliquées aux fins dernières.

Saint Bernard propose *ad milites Templi* un programme d'exercices spirituels où la méditation de la mort (celle du Christ et celle du chrétien) joue un rôle central (PL 182, 921-940; surtout c. 11, 932-937). — Aereld, dans sa *Vie de recluse* (PL 32, 1465-1474; éd. et trad. Ch. Dumont, SC 76, 1961, p. 117-167), sera plus systématique encore : il faut méditer le passé (mystères du Christ), le présent (mépris du monde) et l'avenir (mort, gloire, jugement, ciel). — Enfin saint Bonaventure † 1274, dans son *Soliloque*, attire le regard de l'âme *ad interiora, exteriora* (misères du monde), *inferiora* (mort, jugement, enfer), *superiora* (joies du ciel) (*Opera*, t. 8, Quaracchi, 1898, p. 28-67).

2) A la fin du moyen âge, ce genre de développement structuré se multiplie.

Le *Traité du progrès spirituel* du dominicain Venturin de Bergame † 1346 reste assez souple, entremêlant les thèmes classiques de la méditation des fins à d'autres sujets ascétiques, selon un ordre peu rigoureux (*Directoire spirituel*, ch. 14, Paris, 1926, p. 159-172). — D'une manière plus stricte, la *Form of Perfect Living* de Richard Rolle † 1349 situe la pensée des fins dans le mouvement du progrès de l'âme (ch. 4, cf. trad. M. Noetinger, Tours, 1929, p. 298-301). — Le *Miroir de l'âme* du théologien Henri Hembuche de Langenstein † 1397 dut sans doute sa vogue moins au développement « circa, intra, extra, infra, supra » (cf. trad. E. Mistiaen, coll. Museum lessianum, Bruges, 1923, p. 62-63), qu'à l'accent personnel et à l'optimisme spirituel qui le caractérise : il importe beaucoup moins de remplir l'âme de la crainte du jugement (ch. 9) que de lui donner le goût de la félicité à venir (ch. 10-14).

3) Avec la *Devotio moderna*, la méditation des fins dernières sera d'ordinaire exactement située dans l'organisme spirituel.

Gérard de Zutphen † 1398 suit comme beaucoup d'autres l'ordre du retour à Dieu.

Après avoir médité le plan primitif de Dieu, l'homme se découvre dans son état de pécheur. Il lui faut réformer les

puissances de son âme, atteindre la composition par la méditation de la mort, du jugement, de l'enfer, et aviver l'espérance par la méditation du ciel. Pour la pratique de ces méditations, Gérard donne des *generales modi* très schématiques, sortes de lieux communs pouvant servir de fil conducteur (*De reformatione virium animae*, Cologne, 1539, c. 20-24); son *De spiritualibus ascensionibus* (c. 9-24) reprend les *generales modi*, qu'on retrouve sous le nom de Bonaventure et le titre *Fascicularius in quo de exercitiis spiritualibus agitur* (cf DS, t. 1, col. 1848). Développement analogue chez Florent Radewijns † 1400, avec les *generales modi* (*Tractatus devotus de extirpatione vitiorum* (éd. H. Nolte, Fribourg-en-Brigau, 1862). Voir DS, t. 5, col. 427-434.

On peut joindre à ce groupe le *De quadruplici exercitio spirituali* de Pierre d'Ailly † 1420, qui adopte l'ordre de Bonaventure. La méditation des fins suit la marche de l'âme, « car il faut qu'elle apprenne à craindre son époux avant d'entrer dans la chambre secrète de la contemplation » (*Opuscula spiritualia*, Douai, 1634, p. 154).

Ce genre systématique est poussé à l'extrême dans le *Rosetum exercitiorum* (Zwolle, 1494) de Jean Mombaer † 1501 : les fins dernières sont insérées dans une collection de *Meditabilia* (2^e partie, titres 35-38) assez artificiellement ordonnée : hexamètres mnémotechniques, *modi generales* longuement développés, etc. Il est peut-être encore dépassé par le *Destructorium vitiorum* d'Alexandre le Charpentier (avant 1476, et Paris, 1516) : la considération des fins dernières est devenue une panacée; on l'utilise comme remède contre l'endurcissement (5^e p., c. 12), l'avarice (4^e p., c. 68), l'orgueil (6^e p., c. 80), l'acédie (5^e p., c. 22), etc.

Par contre, l'*Ejercitatorio de la vida espiritual* du bénédictin Garcia de Cisneros † 1510 est un modèle équilibré du genre. Les thèmes des fins y sont orientés « selon la voie purgative », y compris la contemplation du ciel, qui aboutit à de grands soupirs « porque te has mucho alongado, por tus culpas y pecados, desta tan excelente morada » (ch. 18, Barcelone, 1912, p. 70; cf ch. 12-18, p. 38-70). Voir DS, t. 2, col. 910-921.

Il faut mettre à part Thomas a Kempis † 1471, qui se préoccupe fort peu des classifications. Son *De contemptu omnium vanitatum mundi*, qui forme le livre 1 de l'*Imitation*, suit un plan très souple, où la méditation de la mort et du jugement (ch. 23-24) achève la considération de la misère humaine (ch. 22; *Opera omnia*, éd. M.-J. Pohl, t. 2, Fribourg-en-Brigau, 1904, p. 4-56). La conclusion est de vivre désormais à la lumière de la fin : *nunc labor tuus est fructuosus*. Les ch. 48 et 49 du livre 3, *De die aeternitatis...* et *De desiderio aeternae vitae* (p. 230-236), aspirent à la *supernae civitatis mansio beatissima*, au milieu des troubles de cette vie; mais ce désir doit satisfaire à certaines conditions très réalistes : être pur de toute recherche, totalement soumis à la volonté de Dieu. Même désir du ciel dans le *Libellus de disciplina claustralium* (ch. 16, *ibidem*, p. 317-319); il revient comme un leitmotiv dans le *Soliloquium animae* (*Opera*, t. 1, 1910, p. 191-346), où joue sans cesse le balancement entre désir et crainte, impatience et soumission.

6^o L'héritage médiéval : Denys le chartreux. — En rapport avec l'*Ars moriendi*, les traités de la vanité du monde et les récits de visions de l'au-delà, le *De quatuor hominis novissimis* (*Opera*, t. 41, Tournai, 1912, p. 489-594) de Denys le chartreux † 1471 eut une diffusion considérable (DS, t. 3, col. 448). En lui conflue tout ce qu'il y a de meilleur dans la tradition. Denys cite énormément et à propos. Son but est de mener

l'homme à vivre selon Dieu. Son plan, « celui de tous les saint Pères » (prooemium). Il n'omet à peu près aucun des thèmes classiques que nous avons rencontrés (discours du mourant, lutte finale avec le diable, conseils aux agonisants, préparation lointaine à la mort, etc). Il sait que toutes les images de l'au-delà sont insuffisantes (art. 43), mais il est loin de les mépriser, car elles sont efficaces : « Non sit fides nostra quasi dormiens et obscura, sed vivax et clara, ita ut haec tam fructuose pensemus ac si ea intuiti atque experti essemus » (art. 46, p. 558). En cette fin du moyen âge, Denys représente un témoignage sain, riche et équilibré du genre que nous étudions.

Sur le *Cordiale seu liber quattuor novissimorum*, attribué à Gérard de Vliederhoven (15^e siècle), et qui n'eut pas moins de 70 éditions et traductions entre 1471 et 1500, cf A. Tenenti, *op. cit.*, p. 84 et 98.

Le *Cordiale* et l'*Ars moriendi*, dans leurs éditions abondamment illustrées, connurent à travers l'Europe un succès extraordinaire; ils prolongèrent la prédication des célèbres Vincent Ferrier, Bernardin de Sienne et de leurs émules, et furent, avec le *De quatuor hominis novissimis* de Denys le chartreux, les ouvrages qui frappèrent le plus l'imagination et la piété populaires et influencèrent davantage les artistes jusqu'à la fin du 16^e siècle.

4. DE LA RENAISSANCE A LA RÉVOLUTION FRANÇAISE

1^o Signes d'un esprit nouveau. — 1) *L'humanisme*. — Très avant dans la renaissance et jusqu'au 17^e siècle, persiste dans l'art comme dans les mœurs un certain goût du macabre, plus morbide que chrétien (cf É. Mâle, *L'art religieux après le concile de Trente*, Paris, 1932, p. 203-227). Mais la mentalité nouvelle réagit contre ce qu'un tel goût avait de malsain. Sans doute, un certain équilibre humaniste n'est-il pas plus chrétien que le « manque de goût » qu'il combat. Ainsi verra-t-on des « traités des fins dernières » plus proches de Platon que de l'Évangile (cf A. Tenenti, *op. cit.*, p. 127-130, 327-335, etc).

Ce même esprit peut cependant inspirer des œuvres vraiment chrétiennes, mais contrastant avec l'art de mourir traditionnel. Ainsi les méditations *De novissimis* de saint Thomas More † 1535, « qu'une simplicité charmante sauve à chaque instant de la banalité » (*English Works*, Londres, 1557, p. 72-102; traduit en partie dans Marie Delcourt, *Thomas More*, Paris, 1936, p. 133-138). Ou le *De praeparatione ad mortem* (1534) d'Érasme, qui abandonne la structure des traités similaires, les thèmes des tentations, interrogations aux mourants, prières, etc, ne cite que le nouveau Testament et centre tout sur la « mors transformatoria » : la seule voie de salut est de nous assimiler à la mort du Christ, nouvel Adam. Au lieu d'éclairer la vie par la mort, on éclaire le passage de la mort en montrant comment il pousse à son terme la transformation qu'opère déjà la vie chrétienne (*Opera*, t. 5, Bâle, 1540, p. 1082-1103; cf A. Tenenti, *op. cit.*, p. 122-127).

2) A côté de ces œuvres personnelles, un courant prolonge l'*Art de mourir*. Mais on y observe presque toujours des traits caractéristiques de l'esprit nouveau.

Si le *Doctrinale mortis* de Jean Raulin (Paris, 1518) reste très classique, le *De doctrina moriendi* (Paris, 1520) de Josse Clichtove † 1543 souligne que l'unique voie vers une bonne mort consiste à « bene beateque vivere » (c. 9, f. 35v) : c'est ainsi que le chrétien pourra envisager la fin de la vie comme un « tranquille et placide moriendum » (c. 15, f. 57; cf A. Tenenti, *op. cit.*, p. 120-122). La *Dotrina del ben morire* (1540) de

Pierre de Lucques est plus nettement encore un art de bien vivre, divisé en règles pour les bien portants, les malades, les agonisants (*ibidem*, p. 328-333).

3) *Plus traditionnels* sont les ouvrages du franciscain Diego de Estella (*De la vanidad del Mundo*, Tolède, 1562; cf DS, t. 4, col. 1366-1370) et du dominicain Louis de Grenade (*Guia de pecadores*, Salamanque, 1556 : les fins dernières figurent parmi les raisons qui nous poussent à servir Dieu; *Libro de la oración y meditación*, Salamanque, 1554, proche de Zutphen, parfois jusqu'à la littéralité, et de Mombaer; *Memorial de la vida cristiana*, Lisbonne, 1565, où les « fins » interviennent à la fois dans le premier traité, pour amener l'âme à la conversion, et dans le sixième, « de la materia de la oración mental »). Le traité de *novissimis* inséré par le jésuite François Coster dans son *Libellus sodalitatibus* (Anvers, 1586; 1595, p. 188-333) est de pure veine médiévale (cf DS, t. 2, col. 2417).

Mentionnons aussi la continuité de la tradition mystique, avec, en premier lieu, les visions de l'enfer et du ciel chez Thérèse d'Avila (*Vie par elle-même*, ch. 28, 32, 38; cf récits d'autres mystiques, dans J. Goubert et L. Cristiani, *op. cit.*, p. 317-327, 398-400).

2° Les « Exercices spirituels » et leur postérité.

— 1) Dans les *Exercices spirituels* de saint Ignace de Loyola † 1556, les fins dernières occupent une place brève et nettement définie : une sorte d'« application des sens » sur l'enfer comme conséquence du péché (n. 65-74); une allusion à l'enfer comme motif de l'incarnation (n. 102); la mention de la mort et du jour du jugement lors de l'élection faite selon le « temps tranquille » (n. 186-187) et son application au cas particulier de la distribution des aumônes (n. 340-341). Rien qui ressemble à un emploi systématique. L'enfer se contemple à un moment précis : au plus profond de la conscience pécheresse, et en face de sa réponse positive, l'incarnation; ou, plus précisément, en face du Christ qui me sauve maintenant de l'enfer. La mort et le jugement n'interviennent que pour manifester, dans l'acte du choix, son enjeu final et éternel.

2) Cependant, cette sécheresse d'épuration laisse la porte ouverte à des développements. Dès l'édition de 1548, une note de Jean Polanco, approuvée par saint Ignace, signalait au prédicateur « de ne pas penser qu'il lui était interdit » d'ajouter à la considération de l'enfer « d'autres méditations, par exemple sur la mort et les autres peines du péché, sur le jugement, etc » (cf *Exercitia spiritualia*, éd. Monumenta ignatiana, Madrid, 1919, p. 298). Déjà les « Règles d'orthodoxie » justifiaient la valeur spirituelle de la crainte, même servile, pour sortir du péché, « quand on n'arrive pas à autre chose de meilleur » (n. 370), et le texte des *Exercices* utilisé par le bienheureux Pierre Favre † 1546 contient un schéma de méditation sur la mort, en cinq points brefs mais choisis selon la tradition la plus pure du genre (RAM, t. 22, 1946, p. 269-270). Le *Directoire des Exercices*, promulgué en 1599, sanctionne la pratique courante : les méditations sur la mort, le jugement, les peines de l'enfer « rarissime omittenda videntur, quia multum habent momenti ut avocetur animus ab inordinato amore rerum harum visibilium, et in his meditationibus concipit anima timorem sanctum Domini, ut pariat spiritum salutis » (*Directorium*, c. 15, n. 4, dans *Exercitia spiritualia... et eorum directoria*, coll. Monumenta historica Societatis Jesu, Madrid, 1919, p. 1145-1146).

3) La diffusion des exercices de la première semaine, qu'Ignace permettait de donner très largement (cf *Exercices*, n. 18), et la multiplication des congrégations de la Bonne Mort, « contribuèrent beaucoup à habituer

les fidèles pieux à la méditation fréquente de leurs fins dernières, méditation orientée vers la contrition de leurs fautes, le bon propos et la vigilance, portée donc à mettre plus en relief les aspects sévères de la mort » (J. de Guibert, *La spiritualité de la Compagnie de Jésus*, Rome, 1953, p. 384).

Cette pratique donna naissance à une littérature extrêmement abondante sur les fins dernières (cf C. Sommervogel, t. 10, tables, col. 507-529). Littérature inspirée sans doute par les *Exercices*, mais qui retrouva bien vite les courants habituels du genre. C'est ainsi qu'on ajoute parfois en première semaine des considérations sur le ciel ou qu'on estompe les aspects austères de la mort, — ceux précisément qui font d'elle une conséquence du péché. Dans l'ensemble, cette littérature se distingue par la liaison étroite entre méditation des fins et réforme de vie ou progrès spirituel. Ce « moralisme » aura pour conséquence de reléguer un peu au second plan la méditation « mystique » du ciel, chère aux contemplatifs du moyen âge.

4) On peut citer, parmi les ouvrages les plus répandus situés dans le prolongement des *Exercices*, les *Afectos y consideraciones devotas sobre los quatro novissimos* de François de Salazar † 1599 (Madrid, 1628); les célèbres *Meditaciones* de Louis du Pont † 1624 (Valladolid, 1605), dont la richesse spirituelle et psychologique justifie le succès; le *Trattato dell' altra vita* (Turin, 1606) de Luc Pinelli † 1607; les opuscules de Jérémie Drexel (*Aeternitatis prodromus*, Munich, 1628; *Tribunal Christi*, 1632; *Infernus damnatorum carcer et rogos*, 1631; *Coelum beatorum civitas*, 1635), qui prolongent l'action de ses prédications (cf DS, t. 3, col. 1714-1717); la *Retraite pour se préparer à la mort*, de Jacques Nouët † 1680 (Paris, 1675); *L'Art de bien vivre et de bien mourir*, édité par les jésuites de Vannes en 1704, « surtout en faveur des personnes lesquelles au sortir de la retraite veulent sérieusement travailler à leur salut et à leur perfection ».

D'autres que les jésuites suivront la même méthode : saint François de Sales dans son *Introduction à la vie dévote* (livre 1, ch. 8 et 13-18, Lyon, 1609); Grignon de Montfort † 1716 dans ses missions (L. Le Crom, *Saint Louis-Marie Grignon de Montfort*, Paris-Pontchâteau, 1942, p. 444-445); saint Léonard de Port-Maurice † 1751 dans sa *Via del Paradiso. Considerazioni purgative ed illuminative sopra le massime eterne...*, Rome, 1731; etc.

3° L' « exercice de la mort » aux 17^e et 18^e siècles.

— 1) *Approfondissement théologique.* — La fin du moyen âge avait vu un certain appauvrissement de la réflexion sur les fins dernières. La plupart des auteurs se contentaient d'emprunts à leurs devanciers sans chercher à retrouver le contact stimulant des sources. La Renaissance fut l'occasion d'un retour aux textes de l'Écriture et des Pères. De ce renouveau, nous avons déjà vu les fruits chez Érasme. Ils seront plus abondants à partir du 17^e siècle, où les thèmes pauliniens de la mort avec le Christ, de la vie nouvelle inaugurée par le baptême, un sens plus profond de la vigilance eschatologique, un certain retour à la liturgie comme source de vie spirituelle, ne seront pas exceptionnels.

Citons l'admirable lettre de Blaise Pascal à Madame Périer (17 octobre 1651, éd. L. Brunschvicg, 9^e éd., Paris, 1920, p. 95-107), sur la mort de leur père, si nourrie du dogme christologique, — ce qui n'empêchera pas Pascal d'exposer de façon plus purement psychologique « la conversion du pécheur » et le rôle qu'y joue la pensée de la mort (p. 196-201), ou de noter à ce sujet des réflexions de simple moraliste dans les *Pensées* (Br. 166, 168, 194, 195, 210, 211, 215, etc).

Et encore les *Considérations chrétiennes sur la mort* (1675) de Saint-Cyran † 1643 ou *Le bonheur de la mort chrétienne* de l'oratorien Pasquier Quesnel (Paris, 1687; cf H. Bremond, t. 9, 1932, p. 378, « un de ceux qui ont eu le plus de vogue ») : retraite de huit jours, qu'il conseille de faire de préférence en avent ou en carême, et destinée non à effrayer les pécheurs

mais à aider « les vierges sages qui ont toujours leur lampe à la main » (préface). Le chrétien doit désirer la mort parce qu'il est créature faite pour voir Dieu, enfant de Dieu par le baptême, membre du Christ, image de Dieu, etc.

On pourrait citer encore les pages un peu froides des *Essais de morale* de Pierre Nicole † 1695 (t. 4 *Des quatre dernières fins*) ou, au contraire, certains passages beaucoup plus pénétrants des œuvres de Fénelon, etc.

2) *L'âge des « pratiques »*. — a) Les « préparations à la mort » de la période précédente étaient déjà, en bien des cas, des lectures pieuses pour gens bien portants. Le genre continue d'être cultivé sous ses formes classiques, même si l'esprit change. Le saint cardinal Robert Bellarmine publie en 1620 (Cologne et Paris) un *De arte bene moriendi* qui est avant tout un art de bien vivre; « on a beau méditer la mort avec attention et diligence, tant qu'on est en pleine vigueur, elle nous émeut fort peu, car elle paraît lointaine et dès lors moins redoutable » (lib. 2, c. 1, *Opera omnia*, t. 8, Paris, 1873, p. 591). Notre effort doit consister à nous faire vivre dans la chair sans être charnel, à mourir au monde sans quitter le monde : la meilleure préparation à la mort est la pratique fréquente et sereine de l'examen de conscience (cf A. Tenenti, *op. cit.*, p. 348-353). Même sérénité, même respect des valeurs terrestres dans son *De aeterna felicitate sanctorum* (Lyon, 1616).

On trouve un esprit analogue dans le traité *Des fins dernières de l'homme* de Martin Pallu s j (Paris, 1739), qui concède que « la pensée de la mort ne rend pas absolument insensible à tout » (ch. 12 et 34). Il est vrai qu'il se préoccupe fort des « libertins », qui ne manqueraient pas de l'accuser d'irréalisme (cf ch. 3, 104, 120).

b) Bientôt apparaît une *floraison de pratiques* et d'« industries ». Dans le grand public dévot se répand l'habitude de méditer les fins dernières, et les écrivains cherchent à rencontrer le goût du temps, à plaire par la variété de leurs ouvrages. Jacques Nouët † 1680, Claude Judde † 1735 remettent à la mode l'« exercice de la mort » qu'on trouvait déjà chez Denys le chartreux (*De particulari iudicio*, art. 35, *Opera omnia*, Tournai, t. 41, 1912, p. 476-477). On pratique aussi l'« extrême-onction spirituelle » (cf Bremond, t. 9, p. 364-368). Dans ses *Industrie per fare una buona morte* (Naples, 1647), J. C. Recupito s j † 1647 conseille de faire un carnet de comptes spirituels en vue de la mort; il recommande les conventions pieuses entre amis, se promettant aide en cas de maladie et s'engageant à ne pas cacher au malade son état. Une autre pratique fréquente fut celle du *testament spirituel*, sorte de « protestation » ou d'engagement exprimant les sentiments dans lesquels on veut mourir : pratique qu'on trouvait déjà au 16^e siècle et que saint Charles Borromée avait appuyée de son autorité (cf J. Nouët, *Retraite pour se préparer à la mort*, Paris, 1684, p. 242-245; Bremond, t. 9, p. 370-372). Les testaments ordinaires en contenaient l'ébauche depuis longtemps.

c) Les ouvrages destinés à la lecture et à la méditation prennent de multiples formes : exemples de morts édifiantes (ainsi J. Nadasi s j † 1679, *Maria mater agonizantium, exemplis declarata...*, Munich, 1641; Pierre Lallemand, génovéfain, *La mort des justes...*, Paris, 1672); textes à méditer chaque jour, tel le populaire *Pensez-y bien* (Lyon, 1645) de Paul de Barry s j † 1661, qui fut réédité, imité, enrichi de « figures et de stances sur les dernières fins de l'homme », Paris, 1711; ou les *Quattro massime di cristiana filosofia* (Florence, 1643) de J.-B. Manni s j † 1682, presque aussi célèbres, pages imagées et lyriques qui sont à lire par morceaux, « à l'exemple des oiseaux qui boivent à petits coups » (préface); exercices annuels, mensuels, quotidiens (J. Nadasi, *Annus morientium...*, Tyrnau, 1650;

Calendarium ad bene moriendum, Wurtzbourg, 1665; Gabriel Hevenesi s j † 1715, *Ars bonae mortis sive quotidiana erga sanctissimam Dei Matrem Mariam pietas, ad omnia quidem utilis, ad felicem tamen mortem obtinendam utilissima*, Vienne, 1695; etc).

d) En même temps se multiplient les confréries des agonisants et les congrégations de la Bonne Mort. A leurs membres s'adressent la plupart des ouvrages du genre précité, ainsi que des manuels plus pratiques contenant, éventuellement, en plus des statuts du groupement, des exercices recommandés aux membres, des formulaires de prières à suggérer aux mourants, la conduite à tenir en leur présence, etc (cf J. Polanco † 1577, *Methodus ad eos adjuvandos qui moriuntur*, Macerata, 1575; Jean Crasset s j, *Préparation à la mort*, Rouen, 1689; etc).

e) Il faudrait mentionner encore la préoccupation croissante du purgatoire, elle aussi génératrice de pratiques diverses : par exemple, traités de M. de Roa, 1619; É. Binet, 1626; J. Mumford, 1647 (cf J. Goubert et L. Cristiani, *op. cit.*, p. 183-255).

3) *Réserves et mises en garde*. — La multiplication des pratiques risquait d'endormir dans une fausse sécurité. On pouvait certes méditer comme le conseillait François de Sales, « avec une tranquille attention, et plus pour émouvoir l'affective que pour éclairer l'intellective », mais sans aboutir au résultat escompté de « retirer petit à petit les affections des créatures » (lettre au président B. Frémyot, *Œuvres complètes*, t. 12, Annecy, 1902, p. 329-330). Une personne peut avoir fait « un jour du mois sa petite préparation à la mort, en disant scrupuleusement toutes les prières arrangées qui sont marquées dans son livre » et se retrouver le mois suivant « aussi vive, aussi médisante, aussi impatiente... qu'auparavant » (*L'art de bien vivre et de bien mourir*, Vannes, 1704, p. 176). Une autre pourra s'attarder inutilement à des considérations déprimantes, alors qu'elle aurait besoin de s'épanouir dans la confiance et l'amour de Dieu. Il y a des étapes dans la vie spirituelle qu'il faut respecter sous peine de faire obstacle à la grâce. D'où le conseil de François de Sales à Madame de Veyssillieu : « Ne lisez point les livres ou les endroits des livres esquels il est parlé de la mort, du jugement et de l'enfer » (*Œuvres*, t. 17, p. 373; cf art. CRAINTE, col. 2503). Une réaction du même genre, plus radicale, chez Jean-Nicolas Grou s j † 1803 dans son *Manuel des âmes intérieures* (Paris, 1847, p. 207-212) : « La pensée de la mort est une de celles qui occupent le moins les âmes intérieures. La raison en est que Dieu... les tourne vers d'autres objets plus propres à leur avancement. Et comme ce que la mort a d'effrayant vient en partie de l'imagination et de l'horreur naturelle qu'on en a, à mesure qu'on... se spiritualise, on perd toutes les frayeurs qu'on avait auparavant ».

4^e *La prédication* de cette époque, plus dogmatique chez Bossuet † 1704 (J. Truchet, *La prédication de Bossuet. Étude des thèmes*, t. 1, Paris, 1960, p. 226-229), plus psychologique et moralisante chez un Jean Lejeune † 1672 et un Louis Bourdaloue † 1704, ou plus populaire et imaginative chez un Michel le Nobletz † 1632 ou un saint Jean Eudes † 1680, n'apporte à notre point de vue aucun élément nouveau. Il faut signaler cependant une tendance qui apparaît ou subsiste dans la prédication populaire, et qui vise à provoquer un effet spirituel à partir d'un ébranlement psychologique de l'auditoire.

Saint Alphonse de Liguori † 1787 aimait à prendre comme sujet « ce qui arrive ordinairement à la mort des mondains ». Une note à la suite de son texte fait remarquer que ce sujet « frappe l'auditoire de terreur, parce que les choses pratiques

font beaucoup plus d'impression que les choses spéculatives » (fin du sermon 38, *Œuvres complètes*, trad. L.-J. Dujardin, t. 17, Tournai, 1877, p. 428). Certains de ses fils amplifieront l'effet par l'usage du « terzo tono », sorte de modulation à effet quasi incantatoire, aux finales rythmées et insistantes comme des refrains, parfois même par des embryons de mise en scène (cf C.-M. Berruti, *Metodo pratico degli esercizi di missione*, Naples, 1856; Fr. di Capua, *La « predica grande » dei redentoristi e la « modulatio oratoria » degli antichi*, dans *Spicilegium historicum congregationis SSmi Redemptoris*, t. 1, 1953, Rome, p. 234-240).

5. DU 19^e SIÈCLE A NOS JOURS

1^o **La piété.** — 1) *Une certaine indigence.* — Le 19^e siècle ne cesse de lire, de traduire, de rééditer les ouvrages des siècles précédents. Il en produit d'autres, d'une veine un peu conventionnelle ou dans lesquels l'originalité de la forme voile parfois une absence de pensée vivante. La littérature des fins dernières est pauvre au 19^e siècle, même, lorsqu'on les lit aujourd'hui, les sermons populaires d'un curé d'Ars.

2) La pauvreté d'ensemble de cette littérature n'exclut pas des exceptions, pas plus qu'elle n'est un indice de l'absence de profondeur ou de générosité des âmes. C'est à cette époque qu'on pratique l'« acte héroïque » d'abandon de ses mérites en faveur des âmes du purgatoire, acte inspiré par une grande charité. On est frappé aussi par la richesse psychologique d'un J.-H. Newman † 1890 chaque fois qu'il touche à l'au-delà (cf *Songe de Geronimus*, 1868, nombreuses traductions, longs extraits dans J. Goubert-L. Cristiani, *op. cit.*, p. 81-89, 151, 212-215; cf *Parochial and plain Sermons*, 8 vol., Londres, 1870, *passim*). De même, telle lettre de H.-M. Chapman † 1933 sur la crainte de la mort et le vide apparent de l'au-delà contraste avec les banalités courantes (lettre du 25 mai 1919, *The spiritual Letters*, Londres, 1935; *Lettres spirituelles*, trad. E. Roustang, coll. Vigne du Carmel, Paris, 1949, p. 151-153).

2^o **Tendance apologétique.** — Depuis la fin du 19^e siècle, la plupart des ouvrages consacrés aux fins dernières, même ceux qui sont destinés à nourrir la piété, accordent une place à des considérations qu'on n'avait guère rencontrées jusque là. Face à un rationalisme ou à un scepticisme diffus, il devient nécessaire d'étayer de preuves ce qu'on avance. Ces « preuves » seront accordées aux divers courants du temps.

Une philosophie plus ou moins réflexive permet de prouver l'immortalité de l'âme, chapitre désormais préliminaire à toute considération de la mort (cf Mgr Louis Besson, *Les mystères de la vie future*, Paris, 1874). La vogue de la psychologie se traduit jusque dans les titres choisis (vg J.-A. Chollet, *La psychologie du purgatoire*, Paris, 1901; *La psychologie des élus*, Paris, 1900). D'autres auteurs feront davantage appel à l'histoire, à l'histoire des religions, à la tradition mystique (cf W. Schneider, *L'au-delà*, traduction française, Paris, 1907, sur la 8^e éd. allemande, *Das andere Leben*, 1^e éd., 1879; Lucien Roure s. j., *L'au-delà*, Paris, 1932). Quant aux vulgarisations de la néoscholastique, elles reprennent les thèses thomistes (cf H. Faffin, *Entrevues du ciel*, Bruxelles, 1938; R. Garrigou-Lagrange o. p., *L'éternelle vie et la profondeur de l'âme*, Paris, 1950).

3^o Dans les perspectives actuelles, la méditation des fins dernières tire profit du renouveau biblique et patristique, et du même coup rencontre l'aspiration présente à un christianisme plus explicitement communautaire. Elle s'inspire aussi d'une théologie sensibilisée aux incidences vitales de la foi.

1) *La Bible* place la méditation des fins dernières dans la lumière du mystère du Christ. La véritable fin de l'histoire, c'est le Christ ressuscité, et la destinée individuelle consiste à participer à son triomphe (cf H. Cornélis, dans *Viens Seigneur*, Bruxelles, 1955, p. 109; R. Troisfontaines, « *Je ne meurs pas...* », Paris, 1960, p. 244-249). C'est pourquoi, « il faut que le *memento mori* de la piété moderne jaillisse de la grâce baptismale... il doit être animé des mêmes sentiments que le *Marana tha* de l'Église naissante » (J. Hild, *La mort, mystère chrétien*, dans *Le mystère de la mort et sa célébration*, p. 217). Le vrai chrétien se trouve écartelé entre ce qu'il possède et ce qu'il n'a pas encore; il travaille à l'avènement du royaume tout en sachant que la Jérusalem descend d'en haut, il vit dans le monde sans être du monde (cf L. Bouyer, *Christianisme et eschatologie*, dans *Vie intellectuelle*, octobre 1948, p. 15-21; J. Daniélou, *Approches du Christ*, Paris, 1960, p. 191-195; J. Galot, art. ESCHATOLOGIE, col. 1021-1022, 1046-1049, 1055-1058). L'objectif attendu et médité est l'unité de tout l'univers rassemblé dans le Christ. Ce « double mouvement d'intériorisation et d'universalisation » (H. Féré, dans *Le mystère de la mort et sa célébration*, p. 275-277) conjoint indissolublement la perspective communautaire et la perspective individuelle du salut; la fin individuelle est telle parce qu'elle est celle de toute l'humanité (cf Y. Daniel et G. le Mouél, *Le ciel, c'est les autres*, Paris, 1954). Le chrétien est engagé de toutes ses forces, dès ici-bas, dans la réalisation du royaume. Voir art. ESCHATOLOGIE, col. 1049-1059.

2) En même temps, la *pensée contemporaine*, plus attentive au devenir de l'homme historique, plus « existentielle », renouvelle et approfondit les vieux thèmes. Elle démasque, dans certaines méditations de la mort, de l'enfer ou du ciel, les angoisses inconscientes devant la mort physique, la peur de vivre dans un monde difficile, ou d'autres motivations non religieuses, rendant ainsi attentif à l'essentiel qui est la réponse libre de l'homme à la grâce (cf A. Brien, dans *Viens Seigneur*, p. 133-142, 150-151; V. Ayél, dans *Lumière et Vie* 52, 1961, p. 124-130). La méditation sur le « phénomène de la mort » rend à celle-ci sa véritable obscurité naturelle et met en lumière la dimension de foi de la mort chrétienne (cf K. Rahner, *Zur Theologie des Todes*, coll. Quaestiones disputatae 2, Fribourg-en-Brisgau, 1958; R. Troisfontaines, *loco cit.*, p. 13-17). Une refonte de l'anthropologie, remettant en question un certain « dualisme » âme-corps, se rapproche du même coup de la perspective biblique et retrouve le sens de la résurrection des corps. Enfin, un sens plus aigu du devenir de l'homme, qui se choisit lui-même et se construit dans la liberté, fait apparaître la « sanction » de l'au-delà moins comme récompense ou punition que comme fruit de son action (cf les pages de Maurice Blondel sur l'enfer, dans *L'Action*, Paris, 1893, p. 362-373, dont on surestimerait difficilement l'influence; C.-V. Héris, dans *L'Enfer*, p. 258-263; R. Troisfontaines, *loco cit.*, p. 146-151). Les ouvrages que nous citons (cf aussi R. Guardini, *Die letzten Dinge*, Wurtzbourg, 1940, trad. *Les fins dernières*, Paris, 1950; R. W. Gleason, *The World to come*, New-York, 1958, trad. *Le monde à venir*, Paris, 1960) visent d'abord un approfondissement théologique, mais ils annoncent sans doute l'apparition d'un nouveau genre de traités des fins dernières destinés à la méditation. Voir L. Boros, *Mysterium mortis. Der Mensch in der letzten Entscheidung*, Olten, 1962.

5. MÉDITATION DES FINS DERNIÈRES ET MYSTÈRE CHRÉTIEN

La méditation des fins dernières a été et sera toujours salutaire et bienfaisante au chrétien. La forme qu'elle revêt au cours de l'histoire est nécessairement dépendante des circonstances : évolution des mentalités, culture et même folklore. Chaque génération se pose des questions nouvelles et anciennes, et les expériences du passé, tant par leurs limites que par leurs côtés positifs, sont pleines de leçons qu'il importe de recueillir. Mais, pour profiter de ces expériences, il est utile de rechercher, sous leur diversité apparente, la structure permanente, de voir comment elles s'organisent toutes en fonction du mystère du Christ et des étapes classiques de la vie spirituelle.

1^o Leçons de l'histoire. — 1) Dangers à éviter.

a) *Curiosité spéculative.* — La sobriété de l'Écriture invite à accepter certaines ignorances sur l'au-delà; elle fait souvenir que toute question n'est pas nécessairement bien posée. Pour l'avoir oublié, on s'est créé au cours des temps une série de problèmes insolubles, liés d'ailleurs à des conceptions contingentes et d'ordinaire dépourvus de toute incidence vitale.

b) *Moralisme.* — A l'inverse, devant la difficulté de se maintenir dans la pleine lumière du mystère chrétien, la solution facile est d'en rester à une méditation purement morale sur la fragilité des biens terrestres, l'incertitude de l'heure de la mort, la gravité des sanctions éternelles.

c) *Imagination et sensibilité.* — On risque de faire appel à des considérations trop extérieures, qui excitent vivement l'imagination ou secouent la sensibilité. L'homme conscient de sa liberté personnelle rejette ces émotions comme « inauthentiques » ou, s'il s'est laissé prendre, se juge violenté et ne manque pas de se ressaisir.

d) *Fuite du monde.* — Plus généralement, les considérations qui détournent l'homme de ses devoirs présents doivent apparaître suspectes. L'espérance chrétienne n'est pas une peur de vivre.

2) Valeurs à sauvegarder. — Elles sont multiples :

a) le sens de la *nouveauté chrétienne* qui frappe dans les premières générations de l'Église, le renouvellement total de leur vue du monde, de l'histoire et de sa fin;

b) *l'espérance* ardente et comme impatiente, pénétrée de la transcendance du royaume à venir sur toutes les ébauches et les anticipations d'ici-bas, y compris les plus hautes, comme la liturgie ou les grâces mystiques;

c) le sens de la *totalité*, qui replace l'action présente dans l'ampleur du dessein de Dieu, et l'individu dans la destinée du peuple entier;

d) le sens de la *complexité de l'homme*, des étapes de son devenir spirituel, des dimensions diverses de sa psychologie.

2^o Structures de la méditation des fins dernières. — Il ne s'agit pas ici, précisons-le, d'aborder le jugement, l'enfer, le ciel dans leur *réalité objective*, — on se reportera pour cela aux articles qui leur sont consacrés —, mais de schématiser les formes diverses que prend la *considération* de l'enfer, du jugement et du ciel aux différents moments de l'expérience spirituelle du chrétien.

1) *Le collectif et l'individuel.* — a) Donner sa foi au Christ, c'est croire qu'en lui apparaît le sens de toute l'histoire humaine et s'engager personnellement à sa suite. Notre foi pose comme point de départ qu'aucun homme n'atteint sa fin véritable que par sa participation au mystère du Christ.

b) Dès lors, la méditation des fins dernières doit prendre pour norme et référence constante le mystère du Christ considéré dans son rapport avec l'histoire surnaturelle de l'humanité, histoire dont le Christ est le début, le centre et la fin. En d'autres termes, le chrétien

est celui qui vit pour son propre compte l'histoire de l'humanité pécheresse, sauvée en Jésus-Christ et introduite par lui à la gloire de la résurrection.

c) En pratique, la méditation des fins dernières se déroule dans un *climat ecclésial* : — par sa *référence à l'Écriture*, parole de Dieu dans laquelle le « peuple de Dieu » a exprimé et continue d'exprimer la fin à laquelle il se voit conduit; — par la *participation à la liturgie*, en particulier à l'eucharistie, signe du passage spirituel de la mort à la vie, assimilation à la mort du Christ, remède d'immortalité, gage de la gloire future; mais aussi au cycle liturgique (les thèmes du péché, de la mort, de l'enfer, se situent d'ordinaire pendant l'avent et le carême; le jugement étant l'apparition même du Juge (Noël) ou sa mort suivie de la résurrection; le ciel étant ouvert par l'entrée du Christ au temple de la gloire (Purification, Pâques, Ascension).

2) *Les étapes de la vie spirituelle* du chrétien sont déterminées par les lois normales du simple devenir naturel et surtout par son insertion dans le mystère du Christ. C'est par rapport à la rencontre du Christ qu'on peut tracer comme une épure du *devenir chrétien* et situer les diverses formes de considérations des fins dernières.

Un cadre nous est fourni par la triade classique des étapes de la vie spirituelle. Le point de départ du « *commençant* » est la rencontre du Christ. Celui-ci trouve l'âme dans son péché et la sauve. Du même coup, il lui révèle la fin véritable à laquelle elle est appelée et la met en contact avec cette fin (entrée dans l'Église, baptême). La vie spirituelle du « *progressant* » s'écoule ainsi en présence d'une fin déjà possédée en germe, mais non pleinement réalisée (vie ecclésiale, « voile » du sacrement, attente eschatologique). Enfin, la mort individuelle consomme la rencontre avec le Christ, réalise pour l'individu l'avènement définitif de la fin.

Ces trois aspects de l'engagement chrétien diversifient la méditation des fins dernières. On considère la rencontre avec le Christ tantôt par rapport à ce qui la précède (point de vue du « *commençant* »), tantôt en elle-même (point de vue du « *progressant* »), tantôt par rapport à la consommation parfaite où elle tend (point de vue du « *parfait* »). Sans doute, un moment quelconque de la vie chrétienne présente la même structure : le chrétien ne cesse pas de se convertir, et la possibilité de pécher reste pour lui réelle jusqu'au dernier moment; de même, la possession inchoative de la grâce n'exclut pas l'attente de la gloire. Mais normalement l'accent se déplacera peu à peu et, dans la pratique, le point de vue du « *commençant* » sur les fins dernières sera d'actualité lors d'une retraite de conversion ou de renouvellement; celui du « *progressant* » alimentera plus facilement la méditation quotidienne et fera place de plus en plus à l'attitude du « *parfait* ».

3) Application à la méditation des fins dernières. —

a) *Point de vue du « commençant ».* — *Attitudes fondamentales.* — L'homme sans le Christ se découvre pécheur. Laisse à lui-même, il se replie sur soi et se refuse à Dieu, il choisit un bien apparent et rejette le bien réel. Dès qu'il se met à méditer, la grâce de Dieu lui fait voir ce qu'est réellement ce bien apparent : le péché, le mal. Ainsi, dans le péché même apparaissent ses conséquences : le « jugement de condamnation », la mort et l'enfer. Méditer en ce point les fins dernières, ce n'est donc pas se transporter dans l'avenir, c'est toucher du doigt, au cœur même de notre existence

la force de destruction et de dissociation du péché. C'est voir, dans mon péché, *ma* propre mort et *mon* enfer commencés. La mort n'est pas envisagée comme rencontre de Dieu, mais comme conséquence du péché, c'est-à-dire comme obscurité, solitude, éloignement de Dieu, dissociation de l'unité humaine : bref, elle prend les traits de l'enfer même. Quant au ciel, il ne peut apparaître au pécheur que comme la somme de tous les biens dont il est privé, et donc sa méditation, à ce stade, n'est qu'un aspect de celle des peines de l'enfer (peine du dam entendue au sens large de « privation des biens célestes »). Cependant, même pour le « commençant », cette méditation se fait sous la lumière du Christ Sauveur. Son terme doit être une adhésion plus profonde au salut qui est offert, car réellement je suis sauvé par le Christ : cette considération ôte à la méditation, même en ce premier stade, tout caractère morbide.

Applications. — La méditation doit être *réaliste*, parce qu'elle fait prendre conscience d'une possibilité, d'une menace réelle. Elle est cependant *imaginaire*, puisque je prolonge jusqu'à la limite ce qui n'est qu'inchoatif, j'imagine comme réalisé ce qui n'est qu'une possibilité. Les représentations imaginatives caractéristiques de ce stade sont toutes les formes de destruction de ce qui fait l'homme. Être libre, il se sent captif, enchaîné; spirituel, il se voit « entouré d'animaux sauvages » (*Exercices spirituels* de saint Ignace, n. 47); fait pour l'unité en soi-même, avec les autres et avec Dieu, il se trouve déchiré, livré à la corruption, aux flammes, enfermé dans sa solitude, séparé de Dieu par un abîme, etc. — Le *climat affectif* est celui que l'homme éprouve devant tout ce qui menace son intégrité ou manifeste sa déchéance : crainte, honte et confusion de l'état où il se voit plongé par sa faute.

Cette insistance sur le sensible au stade du « commençant » se justifie : le péché asservit aux puissances de ce monde, et c'est à ce niveau qu'en apparaît la conséquence : corruption des beautés terrestres, fêlure d'un monde sans cesse au bord du chaos, victoire des forces de décomposition sur celles de l'unité. L'appel à l'imagination et au sentiment n'est donc pas une manière de surprendre l'intelligence ou d'entraîner la volonté, mais l'éclatement au plan du sensible (celui où se situe principalement le pécheur) de sa condition spirituelle. C'est d'ailleurs en pleine conscience que j'imagine les peines de l'enfer, et je demande *comme une grâce* d'éprouver la crainte et la confusion (*Exercices spirituels*, n. 48).

Les *thèmes bibliques* qui expriment les expériences propres à ce stade sont, par exemple, l'esclavage d'Égypte, l'exil, la dispersion, les divers châtements de l'infidélité, l'exclusion du paradis, toutes les prières qui expriment la crainte, la confusion, l'appel à l'aide. La *liturgie* : celle de l'aveuglement, des cendres, du carême, celle du baptême.

b) *Point de vue du « progressant ».* — *Attitudes fondamentales.* — Essentiellement temps de passage, le devenir chrétien est tout entier tendu entre ce qu'il est déjà et ce qu'il n'est pas encore. La fin ayant fait irruption dans mon histoire, j'anticipe déjà la possession finale. Dès lors, la *mort* cesse d'être purement négative : elle est aussi possibilité d'un achèvement, heure de la rencontre, « *nativitas* ». Tandis que l'*enfer* s'éloigne à mesure qu'on renonce au péché, le *ciel* gagne, pour moi, en consistance et prend un contenu positif, dans la mesure même où notre expérience nous y introduit, par le triomphe en nous de la charité sur les forces de l'égoïsme. Le temps lui-même est court, car chaque instant peut réellement faire arriver la fin, et chacun des actes posés en union avec le Christ en accélère la venue. La réalité sensible peut désormais être située à sa vraie place :

la lumière de la fin montre qu'elle n'est jamais qu'un moyen. Par contre, la fin n'étant *pas encore* pleinement manifestée, l'attente subsiste et l'impatience fait trouver le temps long. Le *jugement* reste suspendu, la vigilance est toujours de mise, car on peut encore tout perdre. L'action présente a donc besoin de s'éclairer à la lumière des fins dernières; mais entre les deux possibilités, ciel ou enfer, l'ordre est inversé : la venue du Christ a inauguré une histoire nouvelle; désormais, dans la mesure même où je lui reste fidèle, seul le ciel est du côté de l'avenir; tandis que l'enfer sera toujours la conséquence d'un arrêt ou d'un retour au passé.

La méditation des fins ne projette pas seulement un éclairage sur l'enjeu véritable du présent; elle est le moteur qui soulève l'action et l'entraîne vers l'avenir. Elle n'est pas seulement un fruit de la vertu de foi, mais aussi de l'espérance; elle traduit dans notre vie l'attraction exercée sur le présent par le terme de l'histoire, elle nous arrache aux réalisations successives de notre vie spirituelle comme à des ébauches insuffisantes (cf *Phil.* 3, 12-14).

Applications. — Cette dualité de la condition chrétienne s'exprime dans toutes ses manifestations : dans le mélange d'imaginaire et de réel qui caractérise toutes nos représentations de l'au-delà; dans la liturgie, à la fois présence et voile du mystère en train de s'opérer; dans la rencontre spirituelle d'autrui, dont la nécessaire imperfection nous fait aspirer à une union plus totale; dans la contemplation de l'univers, qui laisse entrevoir le Bien-Aimé juste assez pour nous faire désirer davantage.

Les *thèmes bibliques* adaptés à ce stade sont, par exemple, ceux du départ d'Abraham, de la marche au désert vers la terre promise, de l'aspiration au retour de l'exil, de la montée vers le temple; et, en même temps, tout ce qui célèbre la joie de vivre en présence de Dieu; les deux se retrouvent alternés, dans le Cantique des cantiques. La *liturgie* est essentiellement celle de l'eucharistie, « *panis viatorum* », à la fois présence, communion, et cependant voile, symbole, célébrée seulement « *donec veniat* » (1 *Cor.* 11, 26).

c) *Le point de vue du « parfait »* est celui auquel l'homme accède à la mesure de son union au Christ. A ce stade, la considération des fins s'estompe, pour faire place à la présence du Christ agissant par son Esprit.

Attitude fondamentale. — La *mort* est moins considérée comme éventualité incertaine que comme le passage en Dieu en train de s'opérer : à travers les morts individuelles transparait le mystère de la mort du Christ, identique à sa victoire sur la mort : « *J'attirerai tout à moi* » (Jean 12, 32). L'*enfer* s'est éloigné, manifestant par contraste le salut acquis dans le Christ. Le *jugement* est moins une remise en ordre future qu'une réalité toujours présente : pour le regard éclairé par l'Esprit, le monde est déjà jugé. Le *ciel* s'identifie déjà au règne du Christ en train de croître dans le monde.

Applications. — Pour le « parfait », les images occupent de moins en moins de place, remplacées qu'elles sont par une coïncidence de plus en plus parfaite avec la *réalité* présente, seul véritable lieu de la fin. C'est pourquoi l'homme uni à Dieu apparaîtra facilement comme « sans passé et sans avenir »; la considération du temps est devenue pour lui insignifiante, l'impatience a disparu pour faire place à une docilité totale au vouloir divin.

Cette même union au Christ permet de comprendre la *portée apostolique* de la méditation de la fin. C'est seulement dans la mesure où un homme s'est assimilé le point de vue du Christ sur l'histoire qu'il devient

capable de témoigner vraiment. L'apôtre est d'abord « témoin de la résurrection », celle du Christ sans doute, mais, par le fait même, de la nôtre. Sa mission consiste essentiellement à prolonger aujourd'hui la présence de la fin apparue dans la résurrection.

1. Pour compléter les indications ci-dessus, on se reportera d'abord aux ouvrages et articles généraux suivants : art. CIEL, DS, t. 2, col. 890-897 (F. Cottaz). — Art. CRAINTE, t. 2, col. 2463-2511 (É. Boularand). — Art. ENFER, t. 4, col. 729-745 (J.-H. Nicolas). Art. Enfer, dans *Catholicisme*, t. 4, 1956, col. 168-186 (H. Cazelles, G. Bardy, G. Rotureau et G. Jacquemet). — Art. ESCHATOLOGIE, DS, t. 4, col. 1020-1059 (J. Galot); *Lumière et Vie* 52, *Le Ciel*, 1961. — *L'Enfer*, Paris, 1951 (M. Carrouges, C. Spicq, G. Bardy, C.-V. Héris, B. Dorival, J. Guittou). — L. Gardet, *Les fins dernières selon la théologie musulmane*, dans *Revue thomiste*, t. 56, 1956, p. 427-479, et t. 57, 1957, p. 246-300. — J. Goubert et L. Cristiani, *Les plus beaux textes sur l'au-delà*, Paris, 1950. — M. Lot-Borodine, *La béatitude dans l'Orient chrétien*, dans *Dieu vivant* 15, 1950, p. 85-115. — *Le mystère de la mort et sa célébration*, coll. Lex orandi 12, Paris, 1951 (surtout les art. de H.-M. Féret, J. Daniélou, J. Hild, A.-M. Roguet). — *La mort et l'au-delà*, coll. Témoignages, La Pierre-qui-vire, 1954. — *Viens, Seigneur!*, coll. Cahiers de la Roseraie 4, Bruxelles, 1955.

Nous devons aussi beaucoup aux *Fiches de prédication missionnaire* : la mort, Rédemptoristes de Dreux, 1954, ronéoté.

2. Sur l'Écriture, en plus des articles consacrés à ce sujet dans les recueils cités ci-dessus : A. Feuillet, *La demeure céleste et la destinée des chrétiens*, dans *Recherches de science religieuse*, t. 44, 1956, p. 360-402. — J. Guillet, *Thèmes bibliques*, coll. Théologie 18, Paris, 2^e éd., 1954. — Art. Jugement, DBS, t. 4, 1949 : Ancien Testament, col. 1321-1344 (R. Pautrel); Nouveau Testament, col. 1344-1394 (D. Mollat).

3. De même, sur les Pères : L. Bouyer, *La spiritualité du Nouveau Testament et des Pères*, Paris, 1960. — J. Daniélou, *Déluge, Baptême, Jugement*, dans *Dieu vivant* 8, 1947, p. 95-112; *Terre et Paradis chez les Pères de l'Église*, dans *Eranos-Jahrbuch* 22, 1953, p. 433-472. — J. A. Fischer, *Studien zum Todesgedanken in der alten Kirche. Die Beurteilung des natürlichen Todes in der kirchlichen Literatur der ersten drei Jahrhunderte*, Munich, 1954. — I. Fonash, *The Doctrine of Eternal Punishment in the Writings of St. Gregory the Great*, Washington, 1952. — C. Hartmann, *Der Tod in seiner Beziehung zum menschlichen Dasein bei Augustinus*, dans *Catholica*, t. 1, 1932, p. 159-190. — I. Hausherr, *Penthos. La doctrine de la composition dans l'Orient chrétien*, OCA 132, Rome, 1944. — A. W. Hunzinger, *Das Furchtproblem in der katholischen Lehre von Augustin bis Luther*, Leipzig, 1906. — E. E. Malone, *The Monk and the Martyr. The Monk as the Successor of the Martyr*, Washington, 1950. — J. P. McClain, *The Doctrine of Heaven in the Writings of St. Gregory the Great*, Washington, 1956. — M. Rouët de Journel, *Enchiridion asceticum*, Fribourg-en-Brigau, 1930; *Textes ascétiques des Pères de l'Église*, Fribourg, 1947.

4. Pour le moyen âge, on trouvera des éléments dans : J. Ancelet-Hustache, *Le bienheureux Henri Suso*, coll. Maîtres de la spiritualité chrétienne, Paris, 1943; *Mechtilde de Magdebourg (1207-1282). Étude de psychologie religieuse*, Paris, 1926. — E. Benz, *Die Kategorien des eschatologischen Zeitbewusstseins. Studien zur Geschichtstheologie der Franziskaner-spiritualen*, dans *Deutsche Vierteljahrsschrift*, t. 11, 1933, p. 200-299. — F. Falk, *Die deutschen Sterbebüchlein von der ältesten Zeit des Buchdruckes bis zum Jahre 1520*, Cologne, 1890. — É. Gilson, *De la Bible à François Villon*, dans É. Gilson, *Les idées et les lettres*, Paris, 1932, p. 9-38. — A. Landgraf, *Die Linderung der Höllestrafen nach der Lehre der Frühcholastik*, dans *Zeitschrift für katholische Theologie*, t. 60, 1936, p. 299-370. — J. Leclercq, *L'amour des lettres et le désir de Dieu*, Paris, 1957; *Le cloître est-il un paradis?*, dans *Le message des moines à notre temps*, Paris, 1958, p. 141-159; *La spiritualité de Pierre de Celle (1115-1183)*, Paris, 1946. — H. de Lubac, *Exégèse médiévale. Les quatre sens de l'Écriture*,

coll. Théologie 40-41, Paris, vol. 1 et 2, 1959. — É. Mâle, *L'art religieux du XII^e siècle en France*, 3^e éd., Paris, 1928; *L'art religieux du XIII^e siècle en France*, 5^e éd., Paris, 1923; *L'art religieux de la fin du moyen âge en France*, 2^e éd., Paris, 1922. — H. Reifschneider, *Die Vorstellung des Todes und des Jenseits in der geistlichen Literatur des XII. Jahrhunderts*, Tübingue, 1948. — J. Leclercq, F. Vandenbroucke, L. Bouyer, *La spiritualité du moyen âge*, Paris, 1961. — F. Vernet, art. ARS MORIENDI, DS, t. 1, col. 897-899.

5. Quelques indications pour la période récente : Art. *Fins dernières (Manière de les méditer)*, dans *Dictionnaire d'ascétisme*, publié par J.-P. Migne, Paris, 1853, col. 732-743. — H. Bremond, t. 9, 1932, p. 331-381 : « L'art de mourir ». — Liliane Guerry, *Le thème du « triomphe de la mort » dans la peinture italienne*, Paris, 1950. — Alberto Tenenti, *Il senso della morte e l'amore della vita nel rinascimento (Francia e Italia)*, Turin, 1957. — É. Mâle *L'art religieux après le concile de Trente*, Paris, 1932. — Juan Ayuso Rivera, *El concepto de la muerte en la poesia romantica española*, Madrid, 1959. — G. Martelet, *Victoire sur la mort. Éléments d'anthropologie chrétienne*, Lyon-Paris, 1962.

Paul TIRON.

FIORDI VIRTU. Voir DS, t. 1, col. 699-700; t. 5, col. 498.

FIORETTI. — Les *Fioretti* de saint François d'Assise sont une traduction d'un texte latin, édité pour la première fois de façon critique par Paul Sabatier (*Actus B. Francisci et sociorum ejus*, Paris, 1902). Les quelques chapitres qui manquaient se trouvent dans l'édition intégrale d'A. G. Little (*Collectanea franciscana*, Aberdeen, 1914). Grâce aux travaux de Sabatier et de Little, nous avons donc maintenant un texte latin complet, encore que soit désirable une édition unique et qui tienne compte de tous les manuscrits des *Actus* découverts récemment. — 1. *Sources.* — 2. *Contenu.* — 3. *Auteur.* — 4. *Traducteur.* — 5. *Fortune des Fioretti.*

1. *Sources.* — Les *Fioretti* sont postérieurs aux *Vies* de Thomas de Celano et à la *Legenda* de saint Bonaventure, les principaux biographes de saint François. Les *Actus* en dépendent rarement et, même lorsqu'ils racontent les mêmes faits, ils les embellissent; le style est aussi tout à fait différent. L'auteur a un « informateur » (Jacopo da Massa de Fermo), qui connaît les premiers compagnons de saint François. Certains épisodes qui concernent les frati des Marches, ou il les connaît personnellement, ou bien il les recueille de la bouche des témoins. Si on doit admettre qu'il a utilisé la tradition, l'idéal franciscain est encore très vivant.

2. *Contenu.* — Le défaut d'édition satisfaisante des *Actus* ne permet pas de préciser quels étaient les chapitres originaux. Aux 66 chapitres du texte, Paul Sabatier en ajoute dix autres en appendice. Little en compte 67. Le chiffre exact doit être inférieur, car il est certain qu'on a ajouté des chapitres qui n'appartiennent pas au texte original.

La plus grande partie des *Actus* (environ 38 chapitres) traite de la vie de saint François et de ses premiers compagnons; deux chapitres sont consacrés à saint Antoine de Padoue, trois à sainte Claire, un à saint Louis, roi de France. Dans les autres, on raconte à peu près exclusivement les actions de quelques frati des Marches. Cette répartition a fait penser que les *Actus* comprenaient deux parties bien distinctes; mais cette division serait quelque peu arbitraire, car, parmi ceux qui rapportent les faits de la vie de saint François, Jacopo da Massa est précisément originaire des Marches. L'œuvre est sans doute le fruit de frati des Marches,

qui se trouvaient dans des conditions de vie et un état d'âme particuliers.

3. *Auteur.* — L'auteur parle de lui-même une dizaine de fois et par deux fois il se nomme : *Et omnia praedicta retulit mihi Hugolino ipse frater Johannes* (éd. P. Sabatier, p. 200). La deuxième mention est rapportée dans l'édition de Little (p. 30); la voici en son entier.

L'auteur raconte un prodige : le fra Simone d'Assise chassait une bande de cornelles qui gênaient sa prière, c'était dans la forêt de Brunforte, où il y avait un couvent près de Sarnano dans les Marches : « Mirabile dictum, cum locus ille Bruforsii Fermae custodiae stetisset ultra quinquaginta annos, numquam tales aves visae vel auditae sunt in toto loci circumstantia vel circuitu et undique a remotis. Et ego frater Hugolinus de Monte Sanctae Mariae steti ibidem tribus annis et vidi certitudinaliter dictum miraculum notum tam saecularibus quam fratribus totius custodiae ».

Dans ce passage, Ugolino ne donne pas seulement son nom, mais celui de son pays, qu'on identifie avec Montegiorgio (l'ancienne Mons Sanctae Mariae in Georgio), au centre de la custodie de Fermo que cite le texte. Des documents dont on ne peut parler ici avec plus de détails le font descendre de la famille Montegiorgese des Boniscambi. Il comparait en médiateur entre les communes de Massa Fermana et d'Amandola (AFH, t. 14, 1921, p. 326) et il témoigne devant le ministre général de l'ordre en 1331 à Naples contre Andrea da Galliano (AFH, t. 49, 1956, p. 5). Après cette date, il dut retourner dans les Marches, car, en 1342, nous le trouvons cité dans un testament fait à Falerone, voisin de Montegiorgio.

Le passage relaté ci-dessus nous est encore utile pour établir la date de la composition des *Actus*. Le couvent de Brunforte, que signale Ugolino, a été abandonné par les frati en 1327. C'est après cette date qu'il faut donc placer la composition des *Actus*.

4. *Traducteur.* — Nous ne savons qui a été le premier traducteur des *Actus*. Les *Fioretti* contiennent moins de chapitres (53) que le texte latin, mais comportent les *Cinque considerazioni sulle stimmate* de saint François, dont on ne trouve pas l'équivalent dans le texte latin, et aussi la vie de fra Ginepro et du bienheureux Egidio. On ne peut douter que tout cela ait été ajouté dans la suite et n'a rien à voir avec les *Actus*. Le style en est très différent et devient lourd et embarrassé. Très probablement, l'auteur des *Actus* et leur traducteur viennent des Marches, car leur connaissance du pays est précise.

5. *Fortune des Fioretti.* — Les *Fioretti* sont un des livres les plus populaires de la littérature italienne, et des plus souvent traduits. Une récente enquête a dénombré plus de quatre-vingts manuscrits. On connaît 16 incunables, et 250 éditions depuis le 16^e siècle; les traductions sont innombrables. Ce succès n'est pas dû à la recherche de la vérité, mais à la candeur et à la fraîcheur des récits. L'auteur n'a aucune prétention littéraire; son goût, sa manière simple et solennelle, réaliste et mystique, récréent et attirent.

Nous citerons seulement les auteurs qui ont le plus contribué à résoudre la question des *Fioretti*. — AFH = *Archivum franciscanum historicum*, Quaracchi.

P. Sabatier, *Actus B. Francisci et sociorum ejus*, Paris, 1902. — A. G. Little, *Description of a franciscan manuscript formerly in the Phillipps library...*, dans *Collectanea franciscana*, t. 1, Aberdeen, 1914, p. 9-113; trad. française *Un nouveau manuscrit franciscain, ancien Phillipps 12290...*, dans *Opuscules de critique historique*, t. 3, fasc. 18, Paris, 1914-1919, p. 13-103.

F. Trebbi, *Lettere sopra i Fioretti*, 1902. — G. Avanzi, *Le edizioni del secolo xv dei Fioretti di S. Francesco*, dans *Miscellanea francescana*, t. 40, 1940, p. 29-48. — B. Bughetti, *Alcune idee fondamentali sui Fioretti di S. Francesco*, AFH,

t. 19, 1926, p. 321-333. — V. Facchinetti, *Intorno ai Fioretti*, Quaracchi, 1918. — G. Pagnani, *Contributi alla questione dei Fioretti di S. Francesco*, AFH, t. 49, 1956, p. 3-16; *Il codice di Fabriano dei Fioretti di S. Francesco*, dans *Studia Picena*, t. 25, 1957, p. 3-23. — G. Petrocchi, *Dagli Actus beati Francisci al volgarizzamento dei Fioretti*, dans *Convivium*, t. 5, 1954, p. 534-555; t. 6, 1954, p. 666-677; *Inchiesta sulla tradizione manoscritta dei Fioretti*, dans *Filologia romanza*, t. 4, 1957, p. 311-326. — A. Quaglia, « *El Floreto* », *fonte storica sconosciuta di Marco da Lisbona e del Wadding*, dans *Studi francescani*, t. 54, 1957, p. 40-49.

Parmi les éditions italiennes, rappelons celle de Bughetti, revue par R. Pratesi, Florence, 1960, et la nôtre, Rome, 1959, qui tient compte de quelques manuscrits jusqu'ici inconnus. La traduction française d'A. Masseron, Paris, 1945, mérite d'être citée; parmi les anglaises, celle de R. Brown, New-York, 1958, est la plus à jour et comporte d'importants renseignements historiques et géographiques.

Giacinto PAGNANI.

FIRMANI (ANNIBAL), jésuite, 1552-1595. — Né à Fano, Annibal Firmani entra dans la compagnie de Jésus le 17 mai 1559, déjà docteur *in utroque jure* et renommé. Il fut recteur à Pérouse, Lorette, etc, et maître des novices, malgré des maladies continues; il mourut à Lorette le 29 mars 1595.

Sa formation humaniste a marqué fortement ses deux ouvrages principaux. Dès avant son entrée dans la compagnie, il publia une traduction de Galien, *De cognoscendis et curandis animi morbis*, précédée d'un long entretien de doctes personnages; d'où le titre de l'ouvrage : *Convito del primo dì d'agosto, ove piacevolmente si ragiona in che modo si possano conoscere et emendare gli affetti et vitii dell'animo* (Rome, 1558; 2^e éd. sans le prologue, sous le titre : *De gli affetti dell'animo. Ragionamenti fatti sopra un trattato di Galeno...*, Rome, 1559). Devenu jésuite, il reprit complètement son travail en le transportant du plan éthique au plan ascétique et en le centrant sur la joie : *Della giocondità dell'animo. Opera... nella quale si ragiona in che modo si possano conoscere e vincere le passioni et acquistare la libertà dell'animo* (Venise, 1574). Les conseils de Galien, qu'il conserve, sont prolongés par les moyens proprement chrétiens : vie sacramentelle, considérations spirituelles des mystères de la foi; même la passion du Christ est source de joie. L'ouvrage se termine par une brève méthode pour faire oraison, qui n'est qu'en partie ignatienne.

Le second ouvrage de Firmani, petit traité composé pendant qu'il étudiait la philosophie sous François Tolet, est dense et plus riche que ne l'indique le titre : *De vera animi magnitudine* (Pesaro, 1581); y est jointe une courte *Oratio de vera cordis humilitate*.

G. Colucci, *Antichità Picene*, t. 6, Fermo, 1789, p. LI-LIV. — Sommervogel, t. 3, 750-751.

Mario COLPO.

FIRMAT (GUILLAUME), bénédictin, † 1103. Voir GUILLAUME FIRMAT (saint).

FIRMICUS MATERNUS, 4^e siècle. — 1. *Vie.* — 2. *La Mathesis.* — 3. *Le De errore profanarum religionum.*
1. *Vie.* — Le nom de Julius Firmicus Maternus est attesté par la tradition manuscrite dans le titre de deux ouvrages latins du 4^e siècle, de contenu fort différent, un traité d'astrologie, intitulé *Mathesis*, un

traité de polémique anti-païenne, intitulé *De errore profanarum religionum*.

Le premier ouvrage a été composé entre 334 et 337. En effet, le premier livre de la *Mathesis* rapporte comme un événement récent l'éclipse de soleil du 17 juillet 334 et parle de l'empereur Constantin comme d'un souverain régnant et vivant; or, cet empereur mourut le 22 mai 337. Le second livre de la *Mathesis* fait l'horoscope du préfet de Rome, Caeionius Rufius Albinus. Or, celui-ci exerça cette charge du 30 septembre 335 au 10 mars 337. Le livre est adressé à Lollianus Mavortius, gouverneur de Campanie, auprès duquel Firmicus avait fait un séjour de repos et auquel il avait promis d'expliquer dans un ouvrage les doctrines égyptiennes et babyloniennes sur l'astrologie. Nous savons également par la *Mathesis* que Firmicus Maternus était lui-même originaire de Sicile, probablement de Syracuse. Les manuscrits l'appellent *vir clarissimus*, ce qui laisse supposer qu'il était de rang sénatorial.

Le *De errore profanarum religionum* porte également le nom de Firmicus. L'auteur, cette fois, s'adresse aux fils de Constantin, Constant et Constance, pour leur demander de proscrire les cultes païens, de détruire les temples, de fondre les idoles, de punir sévèrement le crime d'idolâtrie. L'ouvrage date probablement de 347, car il fait allusion à l'expédition de Constant en Espagne (346-347). On a longtemps pensé que les deux ouvrages, la *Mathesis* et le *De errore*, n'étaient pas du même auteur. Leur contenu semblait trop différent. Mais, depuis l'étude de Moore (1897), il ne fait plus aucun doute, grâce aux critères stylistiques, qu'il n'y a qu'un seul Firmicus Maternus auteur des deux ouvrages.

On aimerait connaître l'évolution qui a conduit Firmicus Maternus du paganisme et de l'astrologie au christianisme. On peut se demander si certains motifs politiques n'ont pas joué. Firmicus se montre assez craintif à l'égard du pouvoir. Dans sa *Mathesis* (II, 30, 4), il avait pris bien soin de conseiller à l'astrologue de refuser toute réponse s'il était interrogé sur la situation de l'État et la vie de l'empereur. L'empereur, ajoutait-il, n'est pas soumis à la domination des astres, sa destinée est réglée par le jugement du Dieu suprême, comme celle d'un dieu subordonné, ministre du premier Dieu. Or, à partir de 341, Constant et Constance avaient promulgué plusieurs édits qui prohibaient sévèrement les cultes païens. Firmicus semble s'être converti peu de temps avant d'écrire son *De errore*, donc peu avant 347. Ses appels à la répression violente (*De errore* 29, 1-4) trahissent peut-être son souci d'aller au-devant des désirs du pouvoir.

2. La *Mathesis*. — C'est le traité d'astrologie le plus complet, sinon le plus clair, de l'antiquité. Il comprend huit livres, qui, après avoir répondu aux objections contre l'astrologie, traditionnelles depuis Carnéade, exposent l'influence des astres et des « maisons » sur la vie humaine. Nous n'avons pas ici à étudier ces théories astrologiques et leurs sources, mais nous devons signaler la présence dans cet ouvrage de prières et de conseils moraux qui se rattachent à la tradition néoplatonicienne. Deux prières surtout, adressées au Dieu suprême (v, préf., 3-6; VII, préf.), doivent retenir notre attention. Skutsch (ARW, t. 13, 1910, p. 291) avait voulu y reconnaître l'influence du christianisme et comparer ces prières à celles des *Constitutiones Apostolorum*. En effet, l'énumération des formes de l'activité divine a quelque chose de biblique : Dieu y apparaît comme la source du mouvement du ciel et de la mer, du repos de la terre, de l'alternance des saisons, de l'animation universelle, comme la loi suprême de la nature, père et mère de toutes choses, père et fils de lui-même. Mais, comme l'a montré Norden (*Agnostos Theos*, p. 233), ce genre de formules correspond à une

tradition hymnique extrêmement répandue dans toute la littérature de l'époque, païenne et chrétienne. Pour Firmicus, l'âme humaine est naturellement divine et immortelle (*ad imaginem divinitatis similitudinemque*, II, 30, 1). Mais, à cause de sa liaison au corps terrestre, entraînée par les soucis et les désirs d'ici-bas, elle oublie son origine céleste. Il faut donc qu'elle se détourne de ces vices et de ces passions corporelles et qu'elle retrouve la conscience de sa dignité originelle (I, 4, 2; VIII, 1, 1-2). Plus qu'à Plotin auquel Firmicus reproche son mépris de l'astrologie (I, 7, 14), on songera à Porphyre (*noster Porphyrius*, VII, 1, 1). En tout cas, même converti, Firmicus Maternus restera fidèle à cette représentation de la destinée humaine (*De errore* 8, 5 : « Mens perdita et sceleratae cupiditatis laqueis implicata »; 18, 2 : « Terrena fragilitate contempta »; 20, 7 : « Supra homines erigitur et a terrenâ fragilitate separatus caelestium se rerum societate coniungit qui in omnibus actibus suis prout potest dei summi sequitur voluntatem »). La *Mathesis* contient plus de conseils moraux que le *De errore*. L'astrologue doit revêtir les ornements des vertus, la pudicité, la chasteté, la sobriété, la modération, l'amitié, s'abstenir des spectacles et des sacrifices nocturnes (II, 30, 1-15).

3. Le *De errore profanarum religionum*. — Cet ouvrage a beaucoup excité l'intérêt des savants modernes, parce qu'il constitue une mine de renseignements sur l'histoire des religions antiques. Il montre, en effet, par de nombreux exemples, l'absurdité du paganisme, notamment des religions à mystères. On peut distinguer trois parties principales. En premier lieu (1-5), Firmicus s'en prend à la divinisation des éléments : l'eau, dans la religion d'Isis, la terre, dans le culte de la Grande Mère, l'air, dans le culte africain et assyrien des reines célestes, le feu dans la religion de Mithra. Suit (16-17) une explication évhémériste de l'origine de plusieurs cultes. Enfin, et c'est là la partie la plus intéressante (18-27), Firmicus montre que les *Symbola* des religions à mystères, c'est-à-dire les mots de passe des initiés, ne sont que des imitations diaboliques des symboles bibliques et chrétiens du Christ.

Ainsi le symbole d'Attis : « J'ai mangé du tympanon » n'est qu'une caricature du sacrement eucharistique; le symbole de Mithra : « Salut à toi, Fiancé » suppose le symbole du Christ, véritable Époux; le symbole de Mithra : « Le Dieu tiré de la Pierre » correspond au symbolisme de la Pierre qu'est le Christ; le symbole de Bacchus : « Malheur, ô Deux-Cornes » n'est que caricature du symbolisme chrétien de la Croix; au symbole d'Osiris : « Soyez consolés, mystes, le Dieu est sauvé », on peut opposer le symbole du Christ sauveur et ressuscité; au symbole de Dionysos : « Le Taureau est le Père du Dragon », on peut opposer le symbolisme chrétien du Dragon, c'est-à-dire du démon.

Pour illustrer ces symboles chrétiens, Firmicus cite de nombreux textes scripturaires tirés des *Testimonia* de saint Cyprien. Le livre se termine (28-29) par un appel au bras séculier, appuyé sur les textes de l'ancien Testament qui conviaient les rois bibliques à l'extermination sanglante du paganisme. Le ton de ces pages est assez peu évangélique.

L'ancien astrologue semble s'être fait du salut chrétien une conception plus cosmique que spirituelle. C'est ainsi que pour lui la descente du Christ aux enfers joue un rôle primordial dans l'économie du salut (24, 2). Il se représente le combat entre le Christ et la mort, comme une gigantesque bataille de trois jours qui trouble les quatre éléments, jusqu'à ce que se lève « ce jour plus lumineux » (24, 4) qui fut celui de la résurrection.

La foi chrétienne semble avoir apporté surtout à Firmicus une vision du monde « démythisée ». Pour quoi, par exemple, inventer le mythe d'Attis, ses pleurs et ses lamentations, à propos des semailles et des moissons? Ce ne sont pas ces vaines cérémonies qui donnent une récolte féconde. Les travaux des champs, bien connus du paysan, voilà la vraie *ratio physica* (3, 4), voilà les vrais sacrifices, accomplis tout au long de l'année par des hommes à l'esprit sain, voilà la simplicité que la divinité recherche, celle qui se soumet à la loi des saisons pour récolter les fruits de la terre. De même dans la prosopopée du Soleil (8, 1), celui-ci dit aux hommes : « Vous me déchirez selon votre caprice (en m'appelant Liber, Attis, Osiris, etc). Mais ce que je suis, c'est exactement ce que je parais être, en toute simplicité; je ne veux pas que vous vous représentiez, à mon sujet, autre chose que ce que je suis ». Ainsi, avec la foi chrétienne, Firmicus Maternus semble avoir découvert la splendeur propre au monde visible : la terre et ses fruits, le corps humain (4, 3), le soleil. Ce monde, sorti immédiatement des mains du Créateur, purifié des mythes, produits de l'imagination humaine, qui cachaient jusqu'alors sa vraie beauté, est enfin perçu pour lui-même et reconnu en sa gloire et sa valeur propre.

1. Éditions. — 1° *Mathesis* : t. 1, éd. Kroll-Skutsch, Leipzig, Teubner, 1897; t. 2, éd. Kroll-Skutsch-Ziegler, 1913. Traduction française de certains passages intéressants dans A.-J. Festugière, *Trois dévots païens*, 1, *Firmicus Maternus, Prières et conseils de vie*, Paris, 1944. — 2° *De errore profanarum religionum* : PL 12, 981-1050; éd. et trad. française, G. Heuten, dans coll. Travaux de la faculté de philosophie et lettres de l'université de Bruxelles, t. 8, 1938; éd. et trad. allemande, K. Ziegler, dans *Das Wort der Antike*, t. 3, Munich, 1953; éd. et comment. italien d'A. Pastorino, dans *Biblioteca di studi superiori*, t. 27, Florence, 1956.

2. Études d'ensemble. — C. H. Moore, *Julius Firmicus Maternus, der Heide und der Christ*, Munich, 1897 (compte rendu par W. Kroll, dans *Berliner philologische Wochenschrift*, t. 17, 1897, p. 1479-1481). — F. Boll, art. *Firmicus Maternus*, dans Pauly-Wissowa, t. 6, 1909, col. 2365-2379.

3. Études sur la *Mathesis*. — E. Riess, art. *Astrologie*, dans Pauly-Wissowa, t. 2, 1896, col. 1826. — G. Blasko, *Grundlinien der astrologischen Weltanschauung nach der Mathesis des Firmicus Maternus*, Innsbruck, 1956, thèse dactyl.

4. Études sur le *De errore*. — Th. Friedrich, *In Julii Firmici de errore profanarum religionum libellum quaestiones*, Diss., Giessen, 1905. — F. Skutsch, *Firmicus de errore profanarum religionum*, dans *Rheinisches Museum für Philologie*, t. 60, 1905, p. 262-272. — J. Coman, *Essai sur le De errore profanarum religionum de Firmicus Maternus*, dans *Revista clasica (Orpheus-Favonius)*, Bucarest, 1934, p. 74-118.

5. Études sur des points de détails (en dehors des études de critique textuelle, de grammaire ou de lexicographie).

1° Problème des sources : A. Wiedemann, *Osiris végétant*, dans *Le Muséon*, t. 4, 1903, p. 111-125. — F. Boll, *Paralipomena I*, dans *Philologus*, t. 69, 1910, p. 170-172. — K. Ziegler, *Zur neuplatonischen Theologie*, ARW = *Archiv für Religionswissenschaft*, t. 13, 1910, p. 247-269. — F. Cumont, *Les mystères de Mithra*, Bruxelles, 1913. — F. Spiegelberg, *Das Isis-Mysterium bei Firmicus Maternus*, ARW, t. 19, 1918, p. 194. — E. Norden, *Agnostos Theos*, Leipzig, 1923, p. 233-239. — P. Henry, *Plotin et l'Occident*, Louvain, 1934. — Jean Pépin, *Mythe et allégorie. Les origines grecques et les contestations judéo-chrétiennes*, Paris, 1958, p. 417-420, et *passim*. — G. Pfligersdorffer, *Studien zu Poseidonios*, Vienne, 1959.

2° Problèmes théologiques : A. Bouché-Leclercq, *L'intolérance religieuse et la politique*, Paris, 1911, p. 331. — A. Reatz, *Das theologische System der Consultationes Zacchaei et Apollonii*, Fribourg-en-Brisgau, 1920, p. 135-146 (synthèse théologique du *De errore*). — F. Châtillon, *L'eau baptismale dans la*

perspective de Firmicus, dans *Mélanges Michel Andrieu*, Strasbourg, 1956, p. 95-101.

3° Problèmes concernant le « style » liturgique : F. Skutsch, *Ein neuer Zeuge der altchristlichen Liturgie*, ARW, t. 13, 1910, p. 291-305. — D. Franses, *Firmicus Maternus en de Canon der h. Misse*, dans *De Katholiek*, t. 160, 1921, p. 247-260, 384-397. — P. Batiffol, *Le canon de la messe romaine a-t-il Firmicus Maternus pour auteur?*, dans *Revue des sciences religieuses*, t. 2, 1922, p. 113-126. — B. Botte, *Le canon de la messe romaine*, Louvain, 1935.

Sur le problème des *Consultationes Zacchaei*, cf DS, t. 2, col. 1641-1643, et P. Courcelle, *Revue de l'histoire des religions*, t. 146, 1954, p. 174-193 : l'auteur des *Consultationes* a lu les lettres de saint Augustin à Volusien, écrites en 411 (*Epist.* 132 et 137, PL 33, 508 et 515-525).

Pierre HADOT.

FIRMUS DE SAINT-TROND, capucin flamand, 1751-1828. — Pierre-Théodore van Horen est né à Saint-Trond (Belgique) en 1751. Entré chez les capucins à Louvain en 1770, il y reçut le nom de Firmus; il fut ordonné prêtre à Gand en décembre 1775. Il fut professeur de philosophie à Saint-Trond (1782-1784) et à Velp (Hollande) de 1788 à 1790, de théologie à Saint-Trond (1784-1785), à Velp (1785-1788, 1790-1791) et à Hasselt (1791-1794). Il remplit plus tard les charges de gardien et de vicaire, notamment à Maeseyck, où il mourut le 23 ou le 28 juin 1828.

Les ouvrages composés par Firmus, en dehors des ouvrages et brochures de controverse, relèvent à la fois de l'apologétique et de la vie chrétienne. Notons entre autres : *Wapenhuis der geloovigen* (Arsenal des fidèles ou Sermons contre les erreurs actuelles de ceux qui n'admettent aucune révélation divine), 3 vol., Maestricht et Saint-Trond, 1790-1792. Firmus s'est particulièrement intéressé à la formation chrétienne des fidèles et aussi de la jeunesse : *De christelyke school geopend in het Gebed* (sur la prière), 1795; *Christelyke school of uitlegging van de gronden van 't Christengeloof* (Explication des fondements de la foi), vers 1800; *De christelyke school geopend in de dry goddelijke deugden* (sur les vertus théologiques); *De christelyke school geopend op verscheide deugden, fouten en zonden* (sur les vertus et le péché), vers 1800; *De school der christelyke deugden geopend in 't leven ende daeden van den H. Joannes den Dooper* (L'école des vertus illustrée par la vie et les actions de saint Jean-Baptiste, 2 vol.), suivi de *Leven en daeden van den H. Joannes den Dooper*, Saint-Trond et Bois-le-duc, 1801 (rééd. à Roulers en 1850 et à Gand en 1851). Firmus avait également composé un *Jesus exemplar juventutis* et une *Via perfectionis christianae*, pour les simples fidèles, prêts pour l'impression en 1817; il publia à Diest et à Maeseyck *Den christelycken onderwyzer der jongheyd* (Le maître chrétien de la jeunesse).

On connaît également des traductions faites par Firmus. Il publia en 1795 (Louvain et Saint-Trond) *De oprechte bekeering van den zondaer*, qui est la traduction néerlandaise du *Miroir du pécheur pénitent* (Louvain, 1627) du capucin Michel de Dôle, dont une traduction néerlandaise avait déjà paru à Bruxelles en 1628 et à Anvers en 1645. Il réédita aussi, en les abrégant, des *Sermonen* de Rombaut Backx † 1703 (4 vol., début du 19^e siècle); il y ajouta des sermons de son cru et il annonçait la publication de sermons de F.-X. de Feller † 1802; peut-être est-ce lui qui traduisit (Utrecht, 2 vol., 1823-1824) les *Discours (Sermons) sur divers sujets de la religion et de la morale* de Feller (Luxembourg, 1777, plusieurs fois réédités).

Journal historique et littéraire de Feller, 1788, t. 1, Luxembourg, p. 160-165; 1789, t. 1, Maestricht, p. 590; 1790, t. 3,

p. 272; 1792, t. 3, p. 596; 1793, t. 2, p. 188-190; 1794, t. 1, p. 104-105. — Hildebrand, *P. Firmus van S. Truiden*, dans *Franciscaansch Leven*, t. 17, 1934, p. 317-320; *De Kapucijnen in de Nederlanden en het Prinsbisdom Luik*, t. 7, Anvers, 1952, p. 276; t. 8, 1954, p. 548-549; t. 9, 1955, p. 398-399; t. 10, 1956, p. 260-261, 334-340, 548.

Archange HOUBAERT.

1. FISCHER (ANSELME), bénédictin allemand, 1661-1714. — Anselme Fischer, né en 1661, revêtit l'habit bénédictin à l'abbaye Saint-Georges d'Ochsenhausen, sa ville natale; cette abbaye faisait partie de la congrégation de Saint-Joseph de Souabe. Il y fit profession sous l'abbatit de Balthasar Puolamer † 1681. Fischer fut prieur entre 1704 et 1713 à Ochsenhausen et à Isny (diocèse de Constance). Il mourut le 27 juin 1714 à Ummendorf, dépendance d'Ochsenhausen. Anselme Fischer a publié quatre solides ouvrages de piété à l'usage des moines.

1. *Tractatus asceticus de tribus votis religiosi* (Augsbourg, 1706; éd. allemande, *Abhandlung von der hl. Ordensgelübden*, Munich, 1749). De cet important traité de 523 pages in-8° on peut retenir particulièrement ce qui concerne l'obéissance (pars 4). Sur l'Écriture, les Pères, les règles monastiques et les exemples des saints (son intention, dit l'auteur dans le prologue, est de suivre les modernes Jules Nigrionius, Nicolas Lancicius, Charles Scribani, Jean-Baptiste Saint-Jure, Thomas le Blanc et « notre Joachim le Comtat »), Fischer établit que « le religieux est sous la dépendance non seulement de Dieu, mais de ses supérieurs propter Deum » (ch. 1, p. 295), car il a « consacré sa volonté à Dieu » (ch. 2, p. 312). Fischer souhaiterait un gouvernement fort, « rigor discretus in regimine » (ch. 6, p. 378), plutôt que le laisser-aller; ses exigences à l'égard des supérieurs sont d'ailleurs fort strictes. Le chapitre 7^e est un beau commentaire du « motif principal » de l'obéissance, « qui remplace tous les autres », donné par saint Benoît : « Obedientia quae majoribus praebetur Deo exhibetur ». L'obéissance, due aux supérieurs et à la règle, doit aller jusqu'à « l'obéissance aveugle » (ch. 9), que l'auteur exorcise de toute irrationalité, comme il le fait également pour « l'indifférence » à l'égard des ordres du supérieur (ch. 11).

2. *Vita interna cum Deo seu doctrina ascetica quomodo religiosus debeat sibi et mundo mori ut uni vivat Deo* (Augsbourg, 1708). Fischer quittait la charge de prieur à Ochsenhausen lorsqu'il publia cet ouvrage, consacré à la mortification, à la *fuga mundi* et à l'*elevatio mentis* in Deum. La meilleure mortification du moine est de se tenir aux observances de la vie commune. Le moine cherche au monastère le *quies animae*; qu'il écarte donc les rapports avec le monde, qu'il aime sa cellule et la solitude, s'adonne aux exercices de la retraite (p. 274-311, exposé historique et spirituel) et qu'il écarte l'acédie. L'exercice de la présence de Dieu est essentiel à la vie spirituelle; le culte de la Présence eucharistique lui est lié. Cet exercice favorise la rectitude d'intention (p. 483-537).

3. *Specus sancti Benedicti seu solitudo sacra in quam religiosa anima se recipit, ut ibidem eo liberius sola cum solo Deo agat* (Augsbourg, 1709; rééd. par les bénédictins de Downside Abbey, Londres, 1858; éd. allemande, *Einöde des hl. Benedictus*, Ottobeuren, 1752). Cette « solitudo » comporte trente courtes méditations, à raison de dix pour chacune des trois voies; méditations de type classique, où nous retrouvons la matière des

vœux dans la voie illuminative; à noter la septième méditation pour la voie illuminative, *De dignitate hominis*.

4. *Vita externa sive conversatio religiosi cum externis, seu modus pie et religiose vivendi in communitate et societate hominum* (Constance, 1711).

5. Signalons enfin un ouvrage posthume de Fischer : *Geistlicher Himmelsbürger das ist evangelisches Grundgeböu einer himmlischer Wohnung auf Erden von einer geistlich einsamen Seele aufgeschlagen* (1^e partie Augsburg, 1759).

M. Ziegelbauer, *Historia rei literariae ordinis sancti Benedicti*, t. 2, Augsburg, 1754, p. 218; t. 4, p. 148. — J. François, *Bibliothèque générale des écrivains de l'ordre de saint Benoît* Bouillon, 1777, p. 327-328. — G. Geisenhof, *Kurze Geschichte des vormaligen Reichsstiftes Ochsenhausen*, Ottobeuren, 1829, p. 152, 173. — P. Lindner, *Verzeichnis aller Aebte und der vom Beginn des 16. Jahrhunderts bis 1861 verstorbenen Mönche der Reichsabtei Ochsenhausen*, dans *Diöcesan-Archiv von Schwaben*, t. 17 et 18, Stuttgart, 1899 et 1900, *passim*. — L. Hertling, *Exercitienbücher für deutsche Benediktinerklöster im 17. und 18. Jahrhundert*, ZAM, t. 6, 1931, p. 172.

André RAYEZ.

2. FISCHER (CHARLES-JOSEPH), évêque auxiliaire de Przemysl, 1847-1931. — Né le 13 mars 1847 à Jaslo (Galicie à cette époque), d'une famille de fonctionnaires, Charles-Joseph Fischer, après ses études secondaires à Rzeszow, entre en 1865 au séminaire de Przemysl.

Prêtre en 1869, il est vicaire auxiliaire dans plusieurs paroisses.

En 1874, il obtient la cure de Tarnowiec, sanctuaire marial de la région de Krosno et Jaslo. Il se consacre aux pèlerins qui affluent des régions subcarpatiques. Il compose une histoire (1877, 1925) de la statue miraculeuse de la Vierge de Tarnowiec, dont il présidera les cérémonies du couronnement en qualité d'évêque en 1925.

Après treize années de travail à Tarnowiec, il est chargé de la paroisse de Dodrzechow (1887), où il se voue à l'apostolat social dans l'esprit des enseignements de Léon XIII. Son action pastorale et sociale dépassait les limites de sa paroisse; Fischer est député au Parlement autrichien en 1895, pour deux mandats successifs. Il est nommé évêque auxiliaire de Przemysl en 1901. Il sera le collaborateur de Mgr Pelczar et de Mgr Nowack. Lors de la première guerre mondiale, il reste avec ses fidèles dans Przemysl assiégé, puis sous l'occupation russe, admiré et aimé du clergé et de ses ouailles, dont il maintient le moral et secourt les misères. Il meurt le 21 septembre 1931.

Charles-Joseph Fischer offre le type d'une saine piété dans les plus pures traditions de son pays : foi profonde et simple, sans complications métaphysiques, avec une pointe de sensibilité religieuse, profondément dévot à la Vierge, grand amateur de manifestations extérieures. Un profond optimisme au milieu des pires difficultés et un regard paisible sur le monde le caractérisent. Sa piété et sa prédication eurent une grande influence. Ses nombreux sermons embrassent l'ensemble de l'année liturgique. Dès 1892, paraissent des *Sermons et causeries pastorales au peuple des campagnes* (2 vol.; 3^e éd., Przemysl, 1908-1910; le premier volume fut traduit en lithuanien). En 1929, suivent deux volumes de *Sermons divers et discours de circonstance*. Ces recueils eurent grand succès jusqu'après des prêtres polonais d'Amérique du nord et parmi le clergé catholique de rite oriental. On y aime la clarté de l'exposé, la solide armature, les nombreuses citations d'Écriture et des Pères, les exemples pratiques tirés de la vie des saints, de l'histoire, du passé et des événements

contemporains, la grande connaissance de l'âme populaire, des conditions de vie et des besoins des paysans.

Mgr Fischer fut un des pionniers du renouveau liturgique. Outre un commentaire du rite de *La consécration des églises* (Przemysl, 1911), on lui doit une étude pratique du martyrologe : *Lisons le martyrologe*, dans *Journal ecclésiastique* (1916, et brochure, Lwow, 1917).

S. Momidowski, *Souvenir posthume et éloge funèbre*, Chronique du diocèse de Przemysl, 1931. — J.-S. Pelczar, *Esquisse d'une histoire de la prédication en Pologne*, Cracovie, 1896. — *Tygodnik Ilustrowany* (L'Hebdomadaire illustré), n. 40, Poznan, 1931.

Julian ATAMAN.

FISHER (saint JEAN), † 1535. Voir JEAN FISHER (saint).

FITZPATRICK (JEAN), oblat de Marie Immaculée, 1859-1929. — Jean Fitzpatrick est né le 7 mai 1859 à Rock Ferry (diocèse de Shrewsbury) en Angleterre. Après des études secondaires au juniorat des oblats à Kilburn (Londres), il entra au noviciat de Belmont House (Dublin) le 29 août 1878. Il prononça sa profession perpétuelle à Autun en 1880 et reçut la prêtrise à Maynooth, le 1^{er} juillet 1883. Jusqu'en 1886, il travailla dans diverses paroisses d'Irlande et d'Angleterre; pour des raisons de santé, il passa à Bloomfontein (Afrique du sud). Au bout d'un an, il revint en Angleterre; il résida ensuite à Nice (1897-1913), puis, au pays de Galles, en Irlande et en Angleterre. Il mourut à Lee-on-Solent le 9 mars 1929.

D'une santé toujours très fragile, Jean Fitzpatrick dut restreindre son ministère à peu près exclusivement au confessionnal. Par contre, il édita plusieurs ouvrages sur le Sacré-Cœur et sur la Vierge; la plupart sont des traductions ou des adaptations, publiées à Londres.

1. Publications de ou sur l'oratorien Frédéric-William Faber † 1863 (cf DS, t. 5, col. 3-13) : *Father Faber's May-Book*, 1894, 108 pages; — *The Christmas of the Eucharist. Selections from Fr. Faber*, 1901, 120 p.; — *Corpus Christi. Selections...*, 1902, 72 p.; — *The Holy Souls. November Leaves from Fr. Faber*, 1902, 100 p., inspiré de *All for Jesus*, 1853; — *Our Lady of the Eucharist...*, 1902, 100 p., inspiré de *The Blessed Sacrament*, 1855; — *May Readings from Fr. Faber*, 1903, 152 p.; — *Prayer. Selections...*, 1905, 104 p.; — *Selected poetry of Fr. Faber*, 1907, 202 p. — Fitzpatrick présenta la spiritualité de Faber dans *Characteristics from the writings of the Fr. Faber*, 1903, 626 p.

2. Traduction de morceaux choisis de saint François de Sales † 1622 : *Moments with Mary. Selections from St. Francis of Sales, for the mornings and evenings of May*, 1896, 74 p.

3. Traduction et présentation de textes spirituels de P.-B. Noailles † 1861 : *Virtues and spiritual counsels of Fr. Noailles, founder of the Congregation of the Holy Family of Bordeaux*, 1908, 485 p. (de l'oblat Eugène Baffie, *Vertus et direction spirituelle de l'abbé Pierre-Bienvenu Noailles...*, Paris, 1905).

4. Traduction d'un commentaire de l'encyclique *Pascendi* : *Catechism on Modernism, according to the Encyclical « Pascendi »*, 1908, de J.-B. Lemius, oblat, *Catéchisme sur le modernisme...*, Paris, 1908.

5. Traduction d'ouvrages de ou sur sainte Marguerite-Marie † 1690 : *Religious and the Sacred Heart. Blessed Margaret Mary's Message*, 1909, d'Alfred Yenveux, oblat, *Le Cœur de Jésus, ses demandes et ses promesses*, Paris, 1898. — *Prayers to the Sacred Heart by Blessed Margaret Mary*, 1910, trad. du *Recueil de prières*, Paris, 1890.

6. Traduction d'ouvrages de Félix Anizan : *Elevations to the Sacred Heart*, 1911, trad. de *Vers Lui*, Paris, 1909; — *What is the Sacred Heart?*, 1914, trad. de *Qu'est-ce que le Sacré-Cœur?*, Paris, 1914; — *The Tower of Ivory*, 1915, trad. de *Vers Elle*, Paris, 1909.

7. Comme ouvrages plus personnels de Fitzpatrick, on peut citer : *Eucharistic Elevations*, 1902, 92 p.; — *The May-Book of the Breviary*, 1904, 141 p.; — *The Wheat of the Elect. Eucharistic verses*, 1905, 65 p.

Gaston CARRIÈRE.

FLAGELLANTS. — Sous la même dénomination de « flagellants » (*flagellantes, flagellatores* ou *se verberantes*) on a réuni, au risque de les confondre, des groupes très différents de pénitents qui surgirent en Europe surtout du 13^e au 15^e siècle.

Ils allaient, le torse nu, tenant à la main une « escourgée... de trois lasnières en chacune asquelles avoit ung neu, ouquel neu avoit quatre pointes ainsi comme d'aguilles, lesquelles pointes estoient croisées par dedans ledit neu et paioient dehors en quatre costés dudit neu, et se faisoient seigner en euls batant » (Paris, Bibliothèque nationale, fonds franç., ms 2598, fol. 56).

Certains ont été condamnés en 1349 par Clément vi à cause des doctrines erronées qu'ils propageaient et non parce qu'ils s'adonnaient à la flagellation. Il a été dit ailleurs (DS, t. 3, col. 1302-1311) comment la flagellation, à l'origine châtiment infligé à un coupable, s'était peu à peu transformée en une pratique spontanée et méritoire d'ascèse, appelée « discipline », *ut nihil sit tritius et vulgarius etiam in ore vulgi* (J. Gretser, *De spontanea disciplinarum seu flagellorum cruce*, Cologne, 1606, p. 30). Sans doute, son abus peut présenter de graves inconvénients dont l'histoire des « flagellants » apporte le témoignage; il n'en reste pas moins que son usage modéré et contrôlé a toujours été approuvé et loué par l'Église.

1. *Premières processions de pénitence en Italie (1260-1261)*. — 2. *Les « flagellants » hétérodoxes des 14^e et 15^e siècles*. — 3. *Les diverses associations de « disciplinati » après la crise des flagellants*. — 4. *Développement de la « discipline » de règle dans les instituts religieux*.

1. PREMIÈRES PROCESSIONS DE PÉNITENCE

1^o **Les antécédents.** — Dès le haut moyen âge, des ascètes avaient utilisé la « discipline » parmi d'autres instruments de pénitence : dans la solitude de leur cellule, ils se sont flagellés ou fait flageller pour réparer leurs péchés et les péchés du monde, pour offrir une résistance plus efficace à la tentation ou pour s'identifier davantage au Christ souffrant. De cette pratique, qui jusque-là ressortissait à l'initiative privée, saint Pierre Damien (1007-1072) devait se faire l'ardent propagateur en lui donnant, par ses écrits (vg *De laude flagellorum*, PL 145, 679-686), « droit de cité dans la littérature » (J. Leclercq, *Saint Pierre Damien, op. cit. infra*, p. 101); nommé vers 1040 prieur des camaldules de Fonte-Avellana en Ombrie, il y introduit, non sans se heurter à des critiques (cf *Epistolae* v, 8, PL 144, 349-352; vi, 27, 414-417, et la fin de cette lettre publiée par J. Leclercq, *Inédits de saint Pierre Damien*, dans *Revue bénédictine*, t. 67, 1957, p. 154-155), l'usage, bien vite adopté par d'autres ermitages camaldules et au Mont-Cassin (Léon d'Ostie *Chronicon casinense*, lib. 3, c. 20, PL 173, 738), de la discipline au chapitre, après la coulpe, même en dehors de manquements à la règle.

Cet exemple sera suivi ailleurs les années suivantes. A Cluny, Pierre le vénérable † 1156 soustrait à l'accès des étrangers une salle annexe de la chapelle, afin que, la nuit, les moines *tribus saepe flagellis vel ob poeniten-*

tiam vel ad meritum augendum corpus atterent (*Statuta congregationis cluniacensis* de 1145, n. 53, PL 189, 1040). A la Grande Chartreuse, suivant les *Consuetudines* rédigées en 1127 par Guigues I † 1136, qui sur ce point reproduit les anciens statuts, « pendant l'avent et le carême, chaque semaine, chacun prend la discipline en particulier » (c. 65, PL 153, 743-744). Fastrède de Clairvaux (1157-1163) écrit à un abbé que ses moines *ipsi... ad expiandas culpas et earum remissionem disciplinam sumunt* (PL 182, 705).

Au 12^e siècle, sans avoir totalement perdu son caractère de pénitence imposée (vg Ulrich de Cluny † 1093, *Antiquiores consuetudines cluniacensis monasterii* III, 3, PL 149, 734; Pierre de Honestis, abbé de Sainte-Marie du Port près Ravenne, *Regula clericorum*, vers 1115, I, 30, PL 163, 719; *Usus antiquiores ordinis cisterciensis*, complétant la *Charta charitatis* élaborée vers 1119 par saint Étienne Harding, c. 70, PL 166, 1444-1445), la discipline est devenue dans maints monastères une pénitence volontaire. Deux causes y ont aidé. D'abord, cela permet de satisfaire pour les défunts : quand un de nos frères meurt, écrit Pierre Damien, chacun offre pour lui, en plus de messes et de jeûnes, « septem disciplinas cum millenis scoparum ictibus » (*Opusculum* 15, 12, PL 145, 345). D'autre part, on peut ainsi abrégé le très long laps de temps nécessaire pour obtenir le pardon de certaines fautes : à Fonte-Avellana, dit ailleurs Pierre Damien, trois mille coups équivalent à une année de pénitence (*Vita S. Rodulphi et S. Dominici Loricati* 8, PL 144, 1015).

La discipline commence aussi à être admise pour opérer la « rédemption » des laïques, alors qu'il n'en était pas question auparavant, sauf peut-être, mais timidement, dans un ancien pénitentiel (cf F.-W.-H. Wasserschleben, *Die Bussordnungen der abendländischen Kirche*, Halle, 1851, p. 229-230) et dans le *De ecclesiasticis disciplinis et religione christiana* (2, 442-444, PL 132, 369-370) que Reginon de Prüm † 915 composa à la demande de Raibod, archevêque de Trèves.

Ajoutons que les ordres dominicain et franciscain, qui naissent au 13^e siècle, usent de la discipline et semblent l'avoir fait connaître aux membres des tiers-ordres et congrégations qu'ils dirigent en Italie centrale. Il suffira de l'invitation d'un prédicateur pour que les fidèles se l'administrent en public, dans la rue.

On a dit que saint Antoine de Padoue (1195-1231) avait été l'initiateur des processions de pénitence, « c'est là une erreur et un anachronisme démentis par tous les chroniqueurs contemporains » (L. de Kerval, *Sancti Antonii de Padua vitae duae quarum altera hucusque inedita*, Paris, 1904, p. 200) et reposant sur un passage apocryphe de sa « légende » (cité et contesté, *ibidem*, p. 219).

G. Peignot, *Recherches historiques sur l'origine et l'usage de l'instrument de pénitence appelé discipline*, Dijon, 1841. — L. Gougaud, *Pratiques et dévotions ascétiques du moyen âge*, Paris, 1925, p. 175-199. — J. Leclercq, *Saint Pierre Damien ermite et homme d'Église*, Rome, 1960, p. 100-107.

2^o La « grande dévotion » pénitentielle a son origine en la ville de Pérouse en mai 1260, alors que la guerre entre guelfes et gibelins, qui prolongeait le « grand interrègne », désolait l'Italie et que la piété populaire surexcitée attendait l'avènement du « troisième âge », celui de l'esprit, prédit par Joachim de Flore pour 1260. Suscités « a quibusdam pauperibus et simplicibus » (J. de Voragine, *Chronicon genuense*, dans Muratori, *op. cit. infra*, t. 9, col. 49), plus précisément « par un certain frère Rainier Fasani, ermite, semble-t-il, dont le *curriculum vitae* se perd dans une apothéose légendaire de date plus récente » (G. Meersseman, *Études sur*

les anciennes confréries dominicaines, dans *Archivum fratrum praedicatorum*, t. 20, 1950, p. 22) et qui aurait annoncé au nom de Dieu que, s'ils ne faisaient pénitence, les habitants connaîtraient bientôt une mort horrible, des processions sont organisées durant quinze jours, avec l'accord des autorités municipales (V. Ansidei, *Regestum reformationum comunis Perusii ab anno 1256 ad annum 1300*, t. 1, Pérouse, 1935, p. 180). Derrière la croix et le clergé, par centaines et même par milliers, des hommes s'avancent, un fouet à la main; deux par deux, sans distinction de rang ni d'âge, — il y a parmi eux des enfants —, ils parcourent la ville en psalmodiant des cantiques et criant : la paix, la paix ! Quand ils s'arrêtent, c'est pour se flageller, « le premier jour avec entrain, le second jour avec encore plus d'entrain et d'aisance » (J. de Voragine, *loco cit.*, col. 50). Les femmes, y compris les matrones et les jeunes filles, participaient à cette pénitence collective, mais *in suis cubiculis et cum omni honestate* (*Annales Sanctae Justinae Patavini*, MGH *Scriptores*, t. 19, 1866, p. 179).

Le mouvement reprit en automne et devint itinérant. De Pérouse, il gagna Imola, Bologne, Reggio d'Émilie, Parme « avec tous les parmesans et leurs consuls » (*Chronicon parmense*, dans Muratori, *op. cit. infra*, t. 9, col. 778), Modène, Gênes, les Marches, la Romagne, bref toutes les régions de la péninsule sous influence guelfe; il ne rencontra de résistance que de la part des chefs gibelins qui, craignant pour leur pouvoir, lui opposèrent la force là où ils étaient les maîtres : Manfred en Apulie et en Sicile, Oberto Palavicino à Milan et Brescia. En ce temps-là, on n'entendait plus de musiques joyeuses ni de cantilènes, mais partout retentissait un chant lugubre, scandé par les coups de fouet, qui se poursuivait la nuit à la lueur des torches. Fin janvier 1261, en un hiver spécialement rigoureux, chacun rentra chez soi, mais la ferveur pour la discipline se poursuivit au sein des confréries qui connurent un nouvel essor. L'annaliste de Padoue pouvait se réjouir d'un résultat bénéfique : des inimitiés s'étaient éteintes entre individus, familles et cités, des restitutions avaient été opérées, des prisons s'étaient ouvertes, des esclaves avaient été émancipés, des exilés rappelés (*Annales Sanctae Justinae Patavini, loco cit.*, p. 179-180).

3^o Hors d'Italie. — Au-delà des Alpes, les chroniqueurs manifestent un enthousiasme plus mitigé quand apparaît, en 1260, « un rite qui ne semble pas tirer son origine de la raison », en attendant qu'il soit « frappé par les armes ecclésiastiques comme une superstition contraire à la religion » (*Annales Mellicenses*, dans MGH, *Scriptores*, t. 9, 1851, p. 509). Des groupes de pénitents surgissent et circulent en Autriche, en Bavière, en Bohême, en Hongrie, dans le sud de l'Allemagne et en Alsace : en 1261, « il en vint plus de douze cents à Strasbourg, mais ils n'allèrent pas plus loin » (Ellenhard † 1304, *Annales Argentinenses, ibidem*, t. 17, 1861, p. 103). Comme leurs confrères d'Italie, sans se soucier des intempéries, ils se frappent impitoyablement dehors, tandis que les femmes le font, le soir, à l'intérieur des églises, portes fermées. « Ce genre de pénitence était dur à supporter, horrible et pitoyable à voir... Les dures verges faisaient jaillir les larmes des assistants et en poussaient un grand nombre à les imiter » (Hermann de Niederaltaich † 1275, *Annales, ibidem*, t. 17, 1861, p. 402). « Il s'ensuivit beaucoup de bien..., mais aussi beaucoup de mal qui se cacha sous une apparence de

bien » (*Annales Frisacenses, ibidem, t. 24, 1879, p. 66*).

Des échos alarmants parviennent de Pologne (1261) et annoncent déjà les errements des « flagellants » du siècle suivant : « Ils s'absolvaient mutuellement, bien que non prêtres et simples laïques, après s'être confessés de *quantumcumque enormibus peccatis*..., affirmant que leur association était agréable à Dieu et apportait de grands soulagements et profits aux âmes de leurs proches, même tombées en enfer ou entrées au ciel, ainsi qu'aux leurs au moment de la mort » (J. Dlugossi, *op. cit. infra, t. 1, col. 764*). Il fallut que l'évêque de Cracovie, Jean Prandotha † 1266, les chassât de la ville en les menaçant de la prison et que l'archevêque de Gnesen et les autres évêques polonais, soutenus par les princes, interdissent de professer de telles théories sous peine de confiscation des biens.

Le flot, alors endigué, réapparaîtra, mais de manière éphémère et localisée, à Strasbourg en 1296, à Montpellier en 1313 (M. Garonne, *Histoire de la ville de Montpellier, Paris, 1828, p. 334-335*), à Bergame en 1334 sous l'influence du dominicain Venturino, à Crémone en 1340, en attendant l'apparition massive des « flagellants » en 1349.

Outre les articles et ouvrages généraux cités plus loin, col. 402, on consultera : L.-A. Muratori, *Rerum italicarum scriptores, t. 9, Milan, 1726, col. 49-50 (Chronicon genuense de Jacques de Voragine), 134 (Historia imperatorum romanogermanicorum de G. Ricobaldi de Ferrare), 704-705 (Chronicon de François Pipini) et 778 (Chronicon parmense)*. — MGH, *Scriptores, t. 9-24, Hanovre, 1851-1889*. — J. Dlugossi (Longinus), *Historia Polonica, t. 1, Leipzig, 1711, col. 764-765*. — C. Baronius, *Annales ecclesiastici, éd. A. Theiner, t. 22, Bar-le-duc, 1870, p. 52-54 (extraits de chroniqueurs)*.

G.-A. Castiglione, *Gli honori degli antichi disciplinati, Milan, 1622*. — G. Lami, *Lezioni de' antichità toscane, Florence, 1766, 2^e partie, p. 613-671*. — C. Galli, *I disciplinati dell' Umbria del 1260 e le loro laudi, Turin, 1906 (supplément au Giornale storico della letteratura italiana, t. 9, p. 1-160), et Laudi inedite dei disciplinati Umbri di sui codici più antichi, Bergame, 1910*. — L. Tondelli, *Da Gioacchino (de Flore) a Dante, Turin, 1942, p. 14 svv : Le concrete origini del moto dei flagellanti degli anni 1260-1261. — Il movimento dei Disciplinati nel settimo centenario dal suo inizio (Perugia, 1260), supplément au 9^e bulletin de la Storia patria per l'Umbria, Pérouse, 1962 : rapports sur l'histoire des flagellants et de diverses associations de pénitents, présentés au congrès international de Pérouse, septembre 1960, pour le centenaire de la « grande dévotion » de 1260.*

Sur Rainier Fasani voir, outre la *Leggenda di fra Rainerio*, éd. G. Mazzatinti, dans *Bollettino della deputazione di storia patria per l'Umbria, t. 2, 1896, p. 561-563*; — R. Morghen, *Ranieri Fasani e il movimento dei disciplinati del 1260, dans Il movimento...*, p. 29-42; — E. Ardu, *Frater Raynerius Faxanus de Perusio, ibidem, p. 84-98*. — L. Kern distingue nettement Rainier d'avec le frère lai franciscain, mort en 1304, *Le Bx Rainier de Borgo San Sepolcro, dans Revue d'histoire franciscaine, t. 7, 1930, p. 233-284*.

2. LES « FLAGELLANTS » HÉTÉRODOXES

1^o Origine. — Importée d'Asie, la peste noire ravagea en 1347 les ports d'Italie et se propagea à travers l'Europe jusqu'en Angleterre et dans les pays scandinaves : en quelques mois, on compta des millions de morts (cf K. Lechner, *Das grosse Sterben in Deutschland in den Jahren 1348-1351, Innsbruck, 1884*; F.-A. Gasquet, *The great pestilence 1348-1349, Londres, 1893*; V. Renouard, *La peste noire de 1348-1350, dans Revue de Paris, mars 1950, p. 107-119*). Devant l'ampleur de la catastrophe, « bien rares furent ceux... qui ne voulurent pas croire aux fables qui coururent alors » (A. Goville, dans E. Lavisse, *Histoire de France, t. 4, 1^e partie, Paris, 1902, p. 87*).

Selon les uns, le cataclysme aurait été annoncé par une comète apparue en 1345. D'autres, plus nombreux, accusèrent les juifs d'avoir empoisonné puits et rivières et déclenchèrent contre eux, spécialement en Allemagne, une odieuse persécution : il fallut que le pape Clément vi, à deux reprises (4 juillet et 26 septembre 1348), menaçât d'excommunication quiconque molesterait les juifs à qui il offrit un refuge dans son état avignonnais (cf L. Bardinet, *La condition des juifs pendant le séjour des papes à Avignon, dans Revue historique, t. 12, 1880, p. 18-23*). Un légat pontifical est envoyé en Allemagne pour faciliter l'absolution des mourants frappés de censures; une messe nouvelle est instituée en vue d'obtenir de Dieu la fin du fléau (cf J. Viard, *La messe pour la peste, dans Bibliothèque de l'École des Chartes, t. 61, 1900, p. 334-338*).

Dans le public, la sentimentalité religieuse s'énevrait : on répétait que ce qui arrivait avait été prédit soixante ans plus tôt par le dominicain Robert d'Avignon ou d'Uzès † 1296. En Espagne, des maures se convertissaient au catholicisme, quitte à revenir à leur ancienne croyance quand ils constataient que la peste n'épargnait pas les chrétiens.

C'est dans cette ambiance qu'au printemps de 1349, en Pologne et dans le centre de l'Europe, où « ces pratiques répondaient si bien aux vagues aspirations du peuple... qu'elles semblent avoir été le résultat d'un élan universel et spontané » (H.-C. Lea, *Histoire...*, *op. cit. infra, t. 2, p. 456-457*), on retrouve les « flagellants »; mais, cette fois, ils se déplacent en bandes organisées et suscitent des prosélytes. Conduits, ici « par les chefs qu'ils se donnent ou des religieux mendiants » (Werner de Bonn, *Vita Clementis vi, dans Baluze, op. cit. infra, t. 1, p. 549*), là « par des prêtres illuminés et des religieux » (continuation de la *Chronique de G. de Nangis, dans d'Achery, op. cit. infra, t. 3, p. 111*), ils poursuivent leur marche au-delà du Rhin. Il y en a partout : en Flandre, en Hainaut, dans la principauté de Liège, aux Pays-Bas, même en Angleterre. L'annaliste de l'abbaye de Saint-Trond rapporte que des pénitents, entrés dans une église où se célébrait un office liturgique, auraient déclaré « leurs pratiques préférables à la récitation des heures canoniales et aux sermons » (*Gesta abbatum Trudonensium, dans MGH, t. 10, 1852, p. 432*). Quelquefois, ils se heurtent à des résistances : les magistrats leur interdisent l'entrée d'Erfurt, l'archevêque Otto de Hesse les expulse de la province de Magdebourg, le roi Philippe vi les arrête devant Troyes, l'empereur Charles iv s'oppose à la constitution d'une confrérie permanente à Strasbourg et ordonne aux prêtres ou religieux de ne pas rester parmi eux. Quelques-uns, venus de Bâle, parviennent jusqu'en Avignon, où ils impressionnent les habitants et les cardinaux, mais Clément vi refuse de les recevoir. A première vue, leurs intentions sont des meilleures, témoin ce règlement, proposé en 1349 à l'agrément du chapitre de Tournai, le siège épiscopal étant vacant, par les flagellants de Bruges, pour le temps de la vie commune de leur groupe :

1) La *fraternitas* durera trente-trois jours et demi, mais tous ses membres se flagelleront, leur vie durant, le vendredi saint trois fois le jour et une fois la nuit. 2) Avant d'y entrer, on paiera ses dettes et on restituera les biens mal acquis; l'autorisation d'entrer doit être demandée par les maris à leur femme, par les serviteurs à leur maître, par tous à leur curé à qui ils devront se confesser et qui leur imposera la croix que personne ne doit prendre soi-même. 3) Après la prise de croix, ils dépendront de cinq recteurs ou maîtres à qui ils référeront en cas de discorde; ils entreront en troupe dans les localités, iront toujours deux par deux, ne porteront pas d'armes, ne demanderont pas l'aumône, mais pourront la recevoir et devront la donner partout aux clercs pauvres; interdiction de rien recevoir des femmes et de parler avec elles, seul le plus âgé pourra

le faire avec l'hôtesse ou sa fille. 4) Ils ne doivent pas s'imposer pour l'hospitalité; celui qui sera invité à prendre un repas sera accompagné par celui qui sera désigné par le supérieur; on ne se mettra pas à table sans avoir récité à genoux cinq *Pater* et cinq *Ave*, on fera de même après le repas. 5) Pour le coucher, on n'usera pas de lit, mais un oreiller est autorisé sous la tête et on retirera le vêtement sur lequel est la croix; le matin on dira cinq *Pater* pour les hôtes. 6) On ne doit pas laisser de malades dans une maison où l'on est passé; on les emmènera avec le groupe. 7) Chacun doit supporter les opprobres et prier pour ses persécuteurs. 8) Personne ne se flagellera jusqu'à risquer la mort ou une infirmité. 9) Ceux qui manqueront au règlement seront punis par leurs maîtres (d'après un manuscrit cité par P. Frédéricq, *Corpus...*, t. 2, p. 111-112).

Quand ils pénètrent dans une paroisse, portant la croix rouge à l'avant et à l'arrière de leur manteau et de leur chapeau, ils se rendent d'abord, au son des cloches, à l'église pour s'y prosterner les bras en croix. Deux fois le jour et une fois la nuit, ils se rangent en cercle, se jettent à terre, se frappent la poitrine et procèdent, en plein air, à une double flagellation, entrecoupée de chants de circonstance :

Or avant, entre nous tuit frère
Batons nos charoingnes bien fort
En remembrant la grant misère
De Dieu et sa piteuse mort.

Paris, Bibliothèque nationale, fonds franç. 2598, fol. 58. Voir aussi : A. le Roux de Lincy, *Recueil de chants historiques français*, t. 1, Paris, 1841, p. 233-242; P. Frédéricq, *Corpus...*, t. 2, p. 136 et 139; P. Runge, *Die Lieder und Melodien der Geissler des Jahres 1349 nach der Aufzeichnung Hugo's von Reutlingen*, Leipzig, 1900.

Hommes et femmes étaient-ils confondus parmi les flagellants? Baronius (*op. cit. infra*, t. 25, p. 470-471) pose la question sur la foi d'un annaliste. Pierre de Hérentals dit seulement qu'on vit en Allemagne en 1349 des *congregationes hominum utriusque sexus se mirabiliter flagellantes* (*Vita Clementis vi*, dans Baluze, *op. cit. infra*, t. 1, p. 303) et mentionne l'arrivée d'Allemagne dans les environs de Liège en 1375 d'une *mira secta tam virorum quam mulierum* (*Vita Gregorii xi*, *ibidem*, t. 1, p. 466). L'existence de groupes composés uniquement de femmes paraît plus certaine. Le continuateur de Guillaume de Nangis signale le fait en 1349 : « Il ne faut pas passer sous silence que beaucoup de femmes honnêtes et de dévotes matrones pratiquaient la même pénitence avec des verges, s'avancant en chantant à travers les localités et les églises, mais tout cela fut abandonné en peu de temps » (dans d'Achery, *op. cit. infra*, t. 3, p. 111). De même, les *Gesta archiepiscoporum Magdeburgensium* : « En certaines régions, des femmes en grand nombre s'avançaient processionnellement en chantant leurs cantiques et en se flagellant de la même manière, *cinctae veste linea sub cingulo et ante pectoralia velatae, dorsum totum nudum habebant, faciebue etiam velatis* (dans MGH, *Scriptores*, t. 14, 1883, p. 437). Le *Chronicon* de Cornelius Zantfliet, moine de Liège, signale également qu'en 1368 « arrivèrent de Pannonie dans diverses régions d'Allemagne des femmes de très haute stature qui, comme les flagellants dont on a déjà parlé, se dépouillaient de leurs vêtements et se frappaient mutuellement avec des verges et des fouets cinglants, chantant aussi à leur manière de dévots cantiques, mais ce genre de femmes ne se manifesta pas longtemps, car peu après elles disparurent et se dispersèrent en Saxe » (dans Martène, *op. cit. infra*, t. 5, col. 293).

2° Condamnation par Clément VI (20 octobre 1349). — Très vite, les flagellants, qui au début touchaient les cœurs les plus endurcis, suscitent des réserves. L'exaltation quelque peu morbide qu'ils entretiennent commence à inquiéter, d'autant plus que dans leurs rangs se sont glissés parfois des individus

peu recommandables. Leurs propos ont une résonance étrange et critiquent l'Église et ses institutions. Ils colportent le texte d'une lettre soi-disant déposée par un ange sur l'autel de saint Pierre à Jérusalem d'après laquelle la Vierge aurait obtenu de son Fils que tous ceux qui se flagelleraient comme eux obtiendraient pleine rémission de leurs péchés (cf H. Delehaye, *Note sur la légende de la lettre du Christ tombée du ciel*, dans *Bulletin de l'Académie royale de Belgique, classe des lettres*, 1899, p. 171-213; R. Stübe, *Der Himmelsbrief*, Tubingue, 1918; D. de Molins de Rei, *Notes sobre la « lletra caiguda del cel »*, dans *Estudis franciscans*, t. 43, 1931, p. 53-75). Le clergé était très divisé sur l'attitude à prendre à leur égard, ce qui accentuait le trouble.

Deux sermons de la même époque, l'un de Gilles van der Hoye ou de Feno † 1360, doyen de Notre-Dame de Courtrai, l'autre d'Alard de Denterghem † 1360, prévôt de Saint-Martin à Ypres, se prononcent, le premier contre les flagellants, le second en leur faveur (publiés par U. Berlière, *Trois traités inédits sur les flagellants de 1349*, dans *Revue bénédictine*, t. 25, 1908, p. 334-357).

Les plaintes se multipliaient auprès du Saint-Siège. Délégué par l'université de Paris, Jean du Fayt se rendit en Avignon et y prêcha le 5 octobre 1349 devant le pape en dénonçant les rites et pratiques des flagellants (P. Frédéricq, *Deux sermons inédits de Jean du Fayt...*, dans *Bulletin de l'Académie royale de Belgique, classe des lettres*, 1903, p. 694-708).

Clément vi, que son entourage avait jusque-là poussé à temporiser, jugea l'heure venue d'intervenir et, le 20 octobre 1349, il adressa aux évêques d'Allemagne la bulle *Inter sollicitudines*. Les termes en sont sans équivoque :

« Dans certaines régions du royaume de Germanie et de ses voisins, est apparue, sous prétexte de pratiquer la dévotion et la pénitence, en fait sous l'inspiration du fauteur de tous les maux, une sorte de religion vaine et d'invention superstitieuse, par laquelle un grand nombre d'hommes simples, qui s'appellent flagellants, se sont laissés duper et entraîner à « vilipender le pouvoir de l'Église et la discipline ecclésiastique » en se livrant à « des actes tout à fait étrangers à la vie, aux coutumes et à l'observance des fidèles. Les règlements et statuts qu'ils suivent, — ou plutôt par lesquels ils sont abusés —, et qu'ils se sont donnés de leur propre témérité ne sont pas exempts d'erreurs et s'opposent à la raison ». Plus grave et plus troublant, « certains religieux, spécialement des ordres mendiants, qui auraient dû en détourner les autres et les ramener dans le chemin de la vérité... se servent de leur langue pour les conduire dans l'erreur ».

Aussi est-il prescrit aux évêques de déclarer que le Saint-Siège considère ces associations et leurs pratiques comme « illicites » et les frappe d'une « prohibition perpétuelle ». En conséquence, « tous les clercs, tant séculiers que réguliers, et tous les laïques... doivent être avertis que nous leur enjoignons de quitter et de désavouer totalement » ces associations. « Que désormais personne n'ose entrer dans cette secte ou association ni observer les rites d'une société de ce genre... sous peine de censures ecclésiastiques... Quant aux religieux..., qu'ils soient détournés, sinon par l'amour divin, au moins par la confusion humaine, d'un dessein aussi inique ». S'ils persistaient, ils seront « incarcérés » avec, s'il le faut, « recours au bras séculier ».

Clément vi ajoute une précision importante, car elle distingue ce qu'il peut y avoir de bon et de louable dans l'usage de la flagellation : « Par ce que nous venons de dire, nous n'entendons cependant nullement interdire aux fidèles ni la pratique de la pénitence, qu'elle leur ait été prescrite ou même qu'elle soit spontanée, dans leurs demeures ou ailleurs, — en dehors des associations, sociétés et groupements superstitieux mentionnés plus haut —, à condition qu'elle soit animée par une intention droite et une dévotion sincère, ni l'exercice d'actes

méritoires de vertu propres à servir le Seigneur avec dévoûement et en esprit d'humilité, selon ce que lui-même leur aura inspiré » (Mansi, t. 25, col. 1153-1155).

La bulle est envoyée aux évêques de Pologne, de Suisse, d'Angleterre et de France (pour ces derniers, cf Clément VI, *Lettres se rapportant à la France*, éd. E. Desprez-G. Mollat, t. 3, Paris, 1959, p. 31-32). Le 3 décembre 1349, Clément VI demande également l'appui des rois de France et d'Angleterre, Philippe VI (*ibidem*, p. 43) et Édouard III (cf *Lettres intéressant les pays autres que la France*, t. 1, 1961, p. 291-292).

L'université de Paris se prononça contre les flagellants dans une réunion tenue sous la présidence de son recteur le 3 décembre 1349 (Denifle-Chatelain, *Auctarium chartularii universitatis parisiensis*, t. 1, Paris, 1894, col. 140. Voir aussi la note de H. Denifle, *Chartularium universitatis parisiensis*, t. 2, Paris, 1894, p. 655-656).

Conformément à l'appel de Clément VI, Philippe VI enjoignit « aux prévôts, jurés et échevins de la ville de Tournai », où des bagarres s'étaient produites, de publier un édit interdisant toute manifestation de la secte « par tel maniere que dorénavant tel erreur ne se multiplie en nostre royaume » (15 février 1350; cité par P. Frédéricq, *Corpus...*, t. 2, p. 116-117).

Trop optimiste, un auteur anonyme écrit qu'après la condamnation de 1349 « la secte, totalement éteinte, disparut très vite » (*Prima vita Clementis VI*, dans Baluze, *op. cit. infra*, t. 1, p. 256); il semble plus conforme à la réalité que, sans l'intervention pontificale, « des maux plus nombreux auraient été perpétrés par eux (les flagellants) dans le clergé » (Werner de Bonn, *Vita Clementis VI*, *ibidem*, t. 1, p. 550), dont la soumission ne fut pas toujours immédiate ni totale : ainsi, dans un concile provincial (13 avril 1353), Guillaume de Genep, archevêque de Cologne, doit encore prévoir des sanctions contre les clercs et religieux, imitateurs ou sectateurs des flagellants, « qui feignent d'alléguer l'ignorance de la condamnation » (J. Hartzheim, *Concilia Germaniae*, t. 4, Cologne, 1761, p. 471-472; de même au concile de Cologne de 1357, *ibidem*, p. 485).

3^e Recrudescence au 15^e siècle. — Les flagellants n'avaient pas disparu.

Ils se manifestent ici ou là, durant le dernier tiers du 14^e siècle et surtout au début du 15^e, tandis que se prépare la réunion d'un concile oecuménique. Ainsi, dans la vallée de la Meuse, en 1400, raconte le chroniqueur Cornelius Zantfliet, arrivèrent à Maestricht des flagellants que les autorités décidèrent de chasser, « malgré beaucoup de *populares et plebei* » qui les louaient et approuvaient; le bourgmestre passa outre et les refoula vers Liège. De même, à Visé et à Tongres où « les habitants leur fermèrent les portes » (dans Martène, *op. cit. infra*, t. 5, col. 358).

Beaucoup plus grave ce qui se passa dans le sud de l'Allemagne. « En 1414, les événements prouvèrent que Clément VI avait vu clair quand il pressentait les dangereuses erreurs cachées sous la dévotion des flagellants. La secte existait toujours et ses grossières théories sur l'efficacité de la flagellation s'étaient développées jusqu'à constituer un antisacerdotalisme ouvertement hérétique » (H.-C. Lea, *op. cit. infra*, t. 2, p. 487), sous l'influence de béghards, de disciples de Wicléf et d'autres plus ou moins en rupture avec l'Église, alors divisée par le grand schisme. Le foyer en avait été découvert à Songerhausen, en Thuringe, autour d'un certain Conrad Schmidt, qui prétendait être la réincarnation d'Énoch, comme un béghard, brûlé à Erfurt en 1364, avait été celle du prophète Élie. Schmidt sera déferé à l'Inquisition après dénonciation au concile de Constance des erreurs de ses disciples, qui portent le nom de « frères de la croix » (*crucifratres*).

En plus de leur croyance en la lettre « apportée du ciel » (n. 1) et de leur persistance à pratiquer la flagellation publique malgré l'interdiction du pape et des évêques (n. 2), il leur est reproché de tenir que : 1) *in transitu crucifratrum*, la loi du baptême par l'eau a été abolie par Dieu et remplacée par celle du baptême par le sang (n. 9); 2) personne ne peut plus entrer au ciel à moins de s'être châtié par une flagellation spontanée jusqu'à effusion du sang (n. 28), ni recevoir les sacrements selon les rites de l'Église sans commettre un péché mortel (n. 29); 3) la flagellation en mémoire de la passion du Christ a été établie par la loi des flagellants pour tout le peuple chrétien à la place des sept sacrements (n. 30). Voir H. von der Hardt, *Magnum oecumenicum constantiense concilium*, t. 1, Francfort, 1697, p. 127-131; J. de Guibert, *op. cit. infra*, p. 167-170.

Les frères de la croix persisteront dans leurs erreurs et plusieurs seront encore poursuivis par les inquisiteurs à Anhalt en 1481.

Des sectaires de Songerhausen, il importe de distinguer, car peu s'en fallut qu'on ne les associât dans une commune réprobation, d'autres groupements, sans lien avec eux et qui ne sortirent pas de l'orthodoxie. A la même époque, en effet, dans le bassin de la Garonne, des prédicateurs sont aux prises avec les hérésies albigeoise et vaudoise. Parmi eux, saint Vincent Ferrier (1350-1419).

« Comme le mal était partout, Vincent Ferrier voulut ou permit que la pénitence fût collective. Il voulut et permit ces scènes de flagellation si célèbres (cf la gravure de Maurice Denis dans G. Goyau, *Histoire religieuse de la nation française*, Paris, 1922, p. 304)... Une tradition invérifiable veut que ce soit en 1399, lors de la terreur turque, que notre saint inaugura les flagellations publiques. En tout cas, c'est à Toulouse ou dans le midi de la France en 1416, au moment critique du schisme et de la guerre de Cent ans, qu'elles furent particulièrement fréquentes et importantes » (M.-M. Gorcé, *Saint Vincent Ferrier*, Paris, 1924, p. 185-186).

4^e Alarmes de Gerson au concile de Constance (1417). — Jean Gerson (1363-1429), chancelier de l'université de Paris, eut un rôle de premier plan au concile de Constance. Soucieux de l'unité de l'Église, il suivait avec angoisse les agissements des flagellants et ce qui était colporté, sans doute de manière erronée, sur les pénitents de Vincent Ferrier. Il prit donc l'initiative d'écrire de Constance à ce dernier (9 juin 1417) :

« Croyez-moi, très méritant docteur, on parle beaucoup de vos prédications et surtout de cette secte *se verberantium* qui dans le passé a été condamnée plusieurs fois en plusieurs endroits. Vous ne l'approuvez certes pas, comme en témoignent ceux qui vous connaissent..., mais vous ne la réprovez pas assez nettement » (*Œuvres complètes*, éd. A. Glorieux, t. 2, Paris, 1960, p. 201).

A cette lettre, Pierre d'Ailly ajouta un mot pour « exhorter charitablement » le destinataire à suivre le conseil de Gerson (*ibidem*, p. 202).

A Constance, Gerson composa un opuscule *Contra sectam flagellantium* (*Opera omnia*, éd. E. du Pin, Anvers, 1706, t. 2, col. 660-664), daté du 18 juin 1417. Désirait-il susciter une délibération du concile ou, plus simplement, convaincre Ferrier? Quoi qu'il en soit, les arguments apportés par le chancelier à l'appui de sa thèse apparaissent inégalement pertinents et loin de s'appliquer tous aux pénitents de Ferrier. Contre un mal « si profondément enraciné et sévissant en trop d'endroits », il importe d'agir, mais *pedetentim et caute*, « de peur qu'en cherchant à arracher l'ivraie on n'arrache aussi le bon grain, précédemment semé, de la parole de Dieu », souligne Gerson, qui, *magis ad rememorandum quam docendum*, donne quatre directives :

1) Revenir souvent dans la prédication sur l'autorité du concile tant qu'il se tient ici et sur l'autorité du pape et de l'Église, « comme le fait le très illustre et très zélé maître Vincent ». 2) Rappeler que « non licet quod a seipso quis sanguinem violenter ejiciat nisi causa medicinae corporalis ». 3) Se pourvoir d'une documentation solide sur l'origine des sociétés de flagellants, leurs changements et déviations, afin que, si quelqu'un proteste de son obéissance, on puisse lui demander de la manifester d'abord en se retirant de ces sociétés et en engageant les autres à s'en retirer, au moins tant que le concile ou l'Église le réclameront. 4) S'il faut parler du jugement général ou de l'Antéchrist, le faire sans s'aventurer dans des détails et en concluant qu'au moment de la mort chacun est soumis à un jugement particulier et incertain (*ibidem*, col. 662-664).

Ce traité se termine en invitant maître Vincent à se rendre au concile. Ferrier, qui avait ses raisons de se tenir à l'écart, ne parut pas, mais envoya à l'assemblée une lettre où il affirmait son obéissance (citée par Baronius, *Annales*, éd. Theiner, t. 25, p. 465).

L'affaire en resta là. Le concile s'occupa d'erreurs concernant l'efficacité de la flagellation tenues par certains flagellants qui, par la suite, se séparèrent de l'Église et disparurent vers la fin du siècle; mais il resta muet sur la légitimité de la flagellation elle-même : il n'y avait rien à ajouter à ce qu'avait dit Clément vi en 1349.

Deux siècles plus tard, le jésuite Jacques Gretser (1562-1625) apportera un tempérament au caractère trop absolu de certaines allégations de Gerson. Son *De spontanea disciplinarum seu flagellorum cruce* (Ingolstadt et Cologne, 1606, et dans ses *Opera omnia*, t. 4, 1^e p., Ratisbonne, 1734, p. 1-70) est un écrit de circonstance, — il s'agissait de justifier l'institution d'une procession de pénitence à Augsbourg le jour du vendredi saint 1605 —, mais le recul du temps permet à l'auteur d'y exposer tranquillement la doctrine de l'Église sur la flagellation.

Un complément y sera ajouté : *Spicilegium de usu voluntariae per flagra castigationis* (Cologne, 1607, et dans les *Opera omnia*, t. 4, 1^e p., p. 71-85).

Attaqué par des protestants, Gretser répliquera par d'importants traités (dans les *Opera omnia*, t. 4, 1^e p., p. 87-504) : *Prædicans vapulans et disciplinatus* (Ingolstadt, 1607), *Virgindemia volciana* (1608), *Agnosticum spirituale* (1609) et *Athletica spiritualis gemina, legitima et illegitima* (1612).

De nos jours, la flagellation, avec tout ce qu'elle peut présenter de morbide, s'est rencontrée chez des pénitents asiatiques. Elle a été aussi pratiquée, non sans érotisme, au temps des derniers tsars, par quelques sectes russes (cf M. Paléologue, *La Russie des tsars pendant la grande guerre*, t. 1, Paris, 1921, p. 139-140).

Par analogie, on a parfois appelé « flagellants » les *fareinistes*, membres d'une secte locale fondée vers 1785 à Fareins (Ain) par les deux frères Claude et François Bonjour. Liés au jansénisme convulsionnaire, ils glissèrent dans le millénarisme joint à un mysticisme trouble et libertin avant de se rattacher, sous la Restauration, à la « petite église » (cf P. Dudon, *Le fareinisme*, dans *Bulletin de la société Gorini*, Bourg-en-Bresse, t. 5, 1908, p. 117-125, 316-333 et 345-368; t. 6, 1909, p. 66-88; t. 7, 1910, p. 67-89; A. Dubreuil, *Étude historique sur les fareinistes ou farinistes*, Lyon, 1908; C. Latreille, *Les illuminés de Fareins*, dans *Mercure de France*, t. 81, 1909, p. 561-562, et *La petite église de Lyon*, Lyon, 1911, p. 1-28; E. Manganot, DTC, t. 5, 1912, col. 2076-2081; Y. Congar, dans *Catholicisme*, t. 4, 1956, col. 1095).

Documents. — Mansi, t. 25, col. 1153-1155 (bulle de Clément vi). — P. Frédéricq, *Corpus documentorum inquisitionis haereticæ prædicatorum neerlandicæ*, t. 1, Gand, 1889, p. 190-203;

t. 2, 1896, p. 96-141. — U. Chevalier, *Répertoire des sources historiques, topo-bibliographie*, t. 1, Montbéliard, 1894, col. 1104-1105. — A. Coville, *Documents sur les flagellants*, dans *Histoire littéraire de la France*, t. 37, Paris, 1938, p. 390-411. — J. de Guibert, *Documenta ecclesiastica christianae perfectionis studium spectantia*, Rome, 1931, p. 166-170 (catalogue des erreurs de G. Schmidt). — Les articles cités de P. Frédéricq et U. Berlière.

Chroniques contemporaines. — Jean Trithème, *Annales Hirsauigienses*, t. 2, Saint-Gall, 1690, p. 207-211. — L. d'Achery, *Spicilegium seu collectio veterum aliquot scriptorum qui in Galliae bibliothecis delituerunt*, nouv. éd., t. 3, Paris, 1723, p. 111 (*Chronicon* du continuateur de G. de Nangis). — E. Martène, *Veterum scriptorum et monumentorum... amplissima collectio*, t. 5, Paris, 1729, col. 253, 293, 358 (*Chronicon* de Cornelius Zantfliet, † vers 1462). — J.-J. de Smet, *Recueil des chroniques de Flandre*, t. 2, Bruxelles, 1841, p. 341-361 (*Chronicon* de Gilles li Muisis † 1352, abbé de Saint-Martin de Tournai). — Jean Froissart († après 1404), *Chroniques*, éd. J.-C. Kervyn de Lettenhove, t. 5, Bruxelles, 1868, p. 274-277. — É. Baluze, *Vitae paparum avinionensium*, éd. G. Mollat, t. 1, Paris, 1916, p. 256 (*Vita 1^o Clementis vi*), 303 (*Vita 5^o par Pierre de Hérenthals † 1390*), 306-307 (*Vita 6^o tirée du Breviarium historiale*), 466-467 (*Vita 5^o Gregorii xi par Pierre de Hérenthals*) et 549-550 (*Vita Clementis vi par Werner de Bonn † 1384*); t. 2, 1928, p. 420-421 (bibliographie).

Études. — Gretser, *supra*. — N. Wollschendorff, *Disquisitio historico-theologica de secta flagellantium*, Leipzig, 1636. — Jacques Boileau, *Historia flagellantium. De recto et perverso flagrorum usu apud christianos*, Paris, 1700; 2^e éd. corrigée, Amsterdam, 1732; trad. française par Granet, Amsterdam, 1701; ouvrage à l'Index le 9 juillet 1703. — J.-B. Thiers, *Critique de l'histoire des flagellants (de Boileau) et justification de l'usage des disciplines volontaires*, Paris, 1703. — C. Schoetgens, *De secta flagellantium commentatio*, Leipzig, 1711. — J.-L. Delolme, *The history of the flagellants and the advantages of discipline being a paraphrase and commentary of Historia flagellantium of Boileau*, Londres, 1777.

A. Stumpf, *Historia flagellantium, praecipue in Thuringia*, dans K. E. Foerstemann, *Neue Mitteilungen aus dem Gebiet historisch-antiquarischer Forschungen*, t. 2, 1836, p. 1-37. — L. Schneegans, *Le grand pèlerinage des flagellants à Strasbourg en 1349*, Strasbourg, 1837; trad. allemande, Leipzig, 1840. — I. von Döllinger, *Der Weissagungsglaube und das Prophetentum in der christlichen Zeit*, dans Raumer's *historisches Taschenbuch*, 5^e série, t. 1, 1871, p. 319 svv. — C. Baronius, *Annales ecclesiastici*, éd. A. Theiner, t. 25, Bar-le-duc, 1872, p. 469-472; t. 27, 1874, p. 369-370. — W. M. Cooper, *Flagellation and the flagellants. A history of the rod in all countries from the earliest period to the present time*, Londres, 1873; 2^e éd., 1896. — K. Lechner, *Die grosse Geisselfahrt des Jahres 1349*, dans *Historisches Jahrbuch*, t. 5, 1884, p. 437-462. — P. Frédéricq, *De secten der geeselaers en der dansers in de Nederlanden tijdens de 14^e eeuw*, dans *Mémoires de l'Académie royale des sciences... de Belgique*, t. 53, 1897, p. 1-62. — H. C. Lea, *A history of the inquisition of the middle ages*, New-York, 1888; trad. S. Reinach, *Histoire de l'inquisition au moyen âge*, t. 2, Paris, 1901, p. 456-461, 487-490. — Hefele-Leclercq, t. 6, 2^e p., p. 880-883. — A. Hübner, *Die deutschen Geisslerlieder*, Berlin, 1931. — F. W. Wentzlaff-Eggebert, *Deutsche Mystik zwischen Mittelalter und Neuzeit*, 2^e éd., Berlin, 1947, p. 71-85 (rapports entre le mouvement pénitentiel et la mystique allemande). — G. Mollat, *Les papes d'Avignon*, 9^e éd., Paris, 1949, p. 88-90.

Articles dans la plupart des dictionnaires et encyclopédies. — R. Röhrich, *Bibliographische Beiträge zur Geschichte der Geissler*, dans *Zeitschrift für Kirchengeschichte*, t. 1, 1877, p. 313-321. — H. Haupt, *Geisselung und Geisslerbruderschaften*, dans *Realencyclopädie für protestantische Theologie und Kirche*, t. 6, 1899, p. 432-444. — DTC, t. 6, 1913, col. 12-19 (bibliographie). — J. Hastings, *Encyclopaedia of Religion and Ethics*, t. 6, Édimbourg, 1913, p. 49-51. — *Enciclopedia cattolica*, t. 5, 1950, col. 1439-1441.

3. LES ASSOCIATIONS DE « DISCIPLINATI »

1° **Caractère spirituel du mouvement.** — Il n'y a pas lieu de s'attarder ici sur l'histoire, d'ailleurs « encore à ses débuts » (G. Meersseman, *loco cit. infra*, t. 20, p. 5), des confréries (DS, t. 2, col. 1469-1479), qui, sous différents noms, fleurissent un peu partout dès le moyen âge (U. Berlière, *Confréries bénédictines au moyen âge*, dans *Revue liturgique et monastique*, t. 12, Mars-sous, 1926-1927, p. 135-145). Notons pourtant que, souvent, « les membres étaient unis à la fois par l'intérêt commun et par la piété... », mais très anciennement, à côté de ces confréries qui avaient pour origine la communauté des intérêts temporels, il y eut des confréries pieuses au sens propre du mot » (A. Molinier, *Les obituaires français du moyen âge*, Paris, 1900, p. 45-46), groupant des « gens de diverses professions, de conditions très inégales, sans aucun lien social, sans autre rapport l'un avec l'autre que ceux créés par la fraternité de la compagnie » (L. Guibert, *op. cit. infra*, p. 6) et qui étaient uniquement d'ordre spirituel et religieux. Seules ces dernières, dont il est déjà question en 852 dans les *capitula synodica* d'Hincmar de Reims (c. 16, PL 125, 177-178), retiendront notre attention. En Italie, dans la première moitié du 13^e siècle, la faveur de leurs membres, de préférence au clergé séculier, se porte vers les ordres mendiants qui s'efforcent d'y répondre par de nouvelles fondations : le *propositum* des « frères de la pénitence », première ébauche du tiers-ordre franciscain, est rédigé entre 1221 et 1228 (texte publié par L. Oligier, dans *Archivum franciscanum historicum*, t. 14, 1921, p. 122-129); Jean le Teuto-nique, quatrième maître général des frères prêcheurs, approuve le 12 juin 1244 les statuts de la *fraternitas seu congregatio beati Dominici* de Bologne (texte dans G. Meersseman, *loco cit. infra*, t. 20, p. 65-66). Dans les deux cas, hormis la participation aux mérites spirituels de l'ordre, aucune innovation essentielle à ce qui existait dans les autres confréries, en particulier aucune indication de pénitence surrogatoire ressemblant à la flagellation, du moins si l'on s'en tient à la lettre des textes.

2° Évolution pénitentielle après 1260.

— L'élan pénitentiel de 1260-1261, malgré quelques reviviscences passagères, fut de courte durée dans ses manifestations extérieures de masse, vis-à-vis desquelles l'autorité ecclésiastique se montra très vite plutôt réservée et l'autorité civile, en maints endroits, hostile; ainsi à Ferrare, « ad honorem Dei et Beatae Mariae... » et « ad exaltationem sanctae Matris Ecclesiae », Obizzo d'Este interdit en 1269 de se flageller en public et même en privé (L.-A. Muratori, *Antiquitates italicæ mediæ ævi*, t. 6, Milan, 1742, col. 471-472). Les dévots de la discipline se retrouvent dans les associations de *disciplinati* ou de *battuti* qui abondent de la fin du 13^e jusqu'au 15^e siècle.

Parfois, il s'agit seulement de la transformation d'une société déjà existante. Ainsi, la *congregatio devotorum Beatae Mariae Virginis*, érigée à Bologne au début de 1261, dont il ne faut pas traduire le nom « par confrérie des Dévots de la Vierge, mais par confrérie des Dévots de la Discipline sous le patronage de la Vierge. Tel est le titre employé par le vicaire général de Bologne quand il approuve les statuts en 1286; il demeurera en usage jusqu'à la fin du 14^e siècle » (G. Meersseman, *loco cit. infra*, t. 20, p. 25, note 7).

Entre ces sociétés, jalouses de leur autonomie et qui interdisent à leurs membres de s'inscrire dans une autre,

aucun lien juridique; mais chez toutes, parmi les pratiques imposées, dont l'assistance à la messe, la réception plus fréquente des sacrements et la récitation de certaines prières, se trouve la pénitence par la discipline, « réglementée, modérée, avec indication des temps et des lieux où les confrères devront la prendre » (G. Alberigo, *op. cit. infra*, p. 167). Malheureusement, les livres de prières en usage (cf liste, *ibidem*, p. 210-212) sont de beaucoup postérieurs et les textes des statuts parvenus jusqu'à nous datent au plus tôt du 15^e siècle.

Chez les disciplinés de saint Dominique à Sienne, la discipline « en mémoire de la passion » se prenait; les dimanches et fêtes, à l'issue de la messe de la confrérie : avant de commencer, le prieur faisait dire à chacun cinq *Pater* et cinq *Ave* « en souvenir des cinq plaies du Christ »; après, tous récitaient le *Salve Regina* (Statuts, c. 3, dans G. Meersseman, *loco cit. infra*, t. 20, p. 36). Dans la compagnie de Santa-Maria de la Vita à Bologne, cela avait lieu, « selon le mode prévu dans le nouveau livre de l'office », le temps de la récitation du *Miserere* et du *De profundis* (Statuts de 1459, c. 9, dans G. Alberigo, *op. cit. infra*, p. 224).

Durant le 14^e siècle, s'affirme la tendance de l'épiscopat à reprendre en mains les *disciplinati*, comme pour éviter qu'ils ne s'égarer en marge de l'Église. A Trente, ils reçoivent des statuts communs pour tout le diocèse; à Viterbe, l'évêque revendique sur eux plus qu'un droit de contrôle (G. Alberigo, *op. cit. infra*, p. 171, note 1); à Bergame, Cyprien Alessandri admet en 1336 la fondation d'une compagnie dont il approuve les règles et François Regazzi prend en 1419 une mesure plus nette : il ne doit y avoir dans la ville qu'« une seule société des dits devotorum disciplinatorum » (*ibidem*, p. 187-188).

Une transformation intérieure s'opère avec le grand schisme, qui trouble beaucoup de fidèles, et la poussée de l'Islam en Europe orientale, qui suscite de légitimes inquiétudes. Jusque là, « les *flagellanti*, du moins ceux qui avaient gardé le sens de l'orthodoxie, avaient nourri leur intense désir de pénitence et d'expiation plutôt sur le seuil de l'Église... qui certes se réjouissait de la dévotion de ses fils, mais hésitait à se reconnaître en eux » (G. Alberigo, *op. cit. infra*, p. 199). Désormais, c'est à « s'engager dans la vie de l'Église » que sont invités les chrétiens à qui des prédicateurs comme Jean Dominici (1357-1419), Bernardin de Sienne (1380-1444), Vincent Ferrier et d'autres, font découvrir que, solidaires dans la faute, ils doivent l'être aussi dans l'expiation. En 1399, des processions, qui rappellent celles de 1260, se déroulent en Italie (Baronius, *Annales ecclesiastici*, éd. Theiner, t. 27, Bar-le-duc, 1874, p. 57-59); les années suivantes, dans les régions méditerranéennes, se multiplient les confréries de « pénitents » (voir cet article), portant un vêtement en forme de sac et sur la tête une sorte de cagoule.

Beaucoup plus tard, ce vêtement, même avec une discipline à la ceinture, ne sera plus guère qu'un symbole. Il n'en était pas ainsi alors. On peut lire dans les statuts des « pénitents blancs » d'Avignon : « Ceux qui se seront ainsi disciplinés et battus se viendront faire accoutrer [= soigner] à l'infirmerie de la chapelle après que la procession sera achevée, à raison de quoi le recteur donnera ordre qu'il y ait des gens pour les accoutrer. Et si, par la ville, leur venait quelque défaillance, ne pouvant se soutenir tout le tour de la ville, leur sera permis de s'en venir faire accoutrer à la chapelle » (art. 55, cité par L. Guibert, *op. cit. infra*, p. 41). En 1591, est érigée en la chapelle de la commanderie de Saint-Antoine à Marseille une confrérie de pénitents disciplinés du très saint et très auguste Nom de Jésus : « Le sac dont ils étaient vêtus avait au milieu du dos une large ouverture dissimulée par une pièce de toile, le *péceto*,

que le pénitent pouvait aisément écarter pour s'administrer la discipline. Celle-ci était obligatoire : sèche ou sanglante, suivant les cas » (*ibidem*, p. 58).

De la participation des « disciplinés » aux processions on pourrait multiplier les exemples au long de trois siècles. — Statuts des disciplinés de Saint-Dominique à Prato en 1335 : procession par la ville et dans les alentours, en se donnant la discipline, le vendredi saint et aux fêtes de l'Annonciation, anniversaire de leur fondation, de saint Dominique et de saint Étienne, patron de l'église principale (c. 15, dans G. Meersseman, *loco cit. infra*, t. 20, p. 44). — Statuts de la fraternité laïque des frères de l'ordre du Mont-Carmel de 1461 : « Les dits frères se frappent avec la discipline le vendredi saint en visitant l'église et en disant la station (c'est-à-dire cinq *Pater* et cinq *Ave*) à l'élevation du corps et du sang du Christ. Ils se frappent de même à la procession solennelle, si elle a lieu à cause de quelque tribulation ou pour demander quelque grâce spéciale à Dieu » (c. 18, dans *Ephemerides carmeliticae*, t. 8, 1957, p. 182). — Statuts des *Disciplinanti di S. Pietro martire* de Plaisance en 1534 : chacun est tenu de porter la tunique bleu-ciel avec une croix rouge et la face couverte, quand il va en procession et quand il « fait la discipline », le quando si fa la disciplina (c. 15, cité par G. Meersseman, *loco cit. infra*, t. 21, p. 167).

Des statuts d'autres associations italiennes (Bergame, Todi, Parme, Palerme, Valverde, etc) ont été publiés ou étudiés dans *Il movimento...*

Il ne serait pas sans intérêt d'essayer de circonscrire l'influence que les associations de *disciplinati* exercèrent sur le théâtre religieux, les chants d'église et les *laudi*, les livres de piété et les dévotions. Une synthèse fait défaut. Cette influence a été examinée pour l'Italie dans plusieurs rapports de *Il movimento...*

3° Au temps du concile de Trente et de saint Charles Borromée. — L'élection de Martin v (novembre 1417) avait mis fin au grand schisme sans résoudre d'autres problèmes qui « très vite surgiront à nouveau sous le nom, suggestif mais lourd d'inconnues, de réforme » (G. Alberigo, *Contributi alla storia delle confraternite...*, p. 200). En Italie, les guerres et les troubles de la fin du 15^e et du début du 16^e siècle laissèrent nombre de chrétiens désemparés et le clergé en décadence. On le remarque dans les associations de *flagellati* : celle d'Orvieto préfère à la discipline de discutables représentations sacrées (*ibidem*, p. 201); ailleurs, l'audience va aux vaticinations de pseudo-prophètes.

C'est alors que se fonde à Gênes en 1497 une compagnie *del Divino Amore* (cf DS, t. 1, col. 531-533; EC, t. 4, col. 77-78) qui aura des imitatrices à Rome, Vicence, Venise et Naples. Se proposant d'« enraciner et planter dans les cœurs le divin amour, c'est-à-dire la charité », elle réclame d'abord de ses membres l'« humilité de cœur », nécessaire pour « orienter vers Dieu leur pensée et leur confiance et mettre en lui tout leur amour »; autrement, toute charité resterait vaine et sans effet (*Capitoli*, c. 1, dans P. Tacchi Venturi, *op. cit. infra*, p. 25). La discipline y est en usage « selon le mode accoutumé ». On la prend après la récitation en commun de l'office au signal du *prior*, toutes lumières éteintes, et elle dure le temps de la récitation du *Miserere* (c. 9 et 10, *ibidem*, p. 31-32).

Au concile de Trente, il est indirectement question des « disciplinés » dans la 22^e session (17 septembre 1562), à propos des devoirs des évêques à qui incombe, entre autres, la « visite... de toutes les fraternités laïques » de leur diocèse (c. 8, *Concilium tridentinum*, éd. St. Ehses, t. 8, Fribourg-en-Brigau, 1919,

p. 967). Parmi les évêques qui se donnèrent à cette œuvre de rénovation, se distingue saint Charles Borromée (1538-1584), archevêque de Milan. « Suivant les prescriptions du concile de Trente », le 2^e concile provincial de Milan (1568) décide :

1) L'évêque visitera toutes les sociétés « dites de flagellants », en examinant et, s'il le faut, en corrigeant « tous leurs livres de constitutions, méditations ou prières ». 2) Ensuite tous les confrères devront assister aux processions habituelles « en se flagellant avec piété ». 3) Leurs règles devront être adaptées, avec approbation épiscopale, aux exigences du temps présent, tout en tenant compte de la tradition. 4) Dans le cas où cela serait impossible, ces associations disparaîtront (décret 22, dans *Acta Ecclesiae mediolanensis...*, éd. A. Ratti = Pie xi, t. 2, Milan, 1890, col. 200-201). Des décisions à peu près identiques sont prises par le concile provincial de Gênes, réuni en 1574 sous la présidence de l'archevêque Cyprien Pallavicino (c. 35, Mansi, t. 36 bis, col. 600-601).

Pour Borromée, lui-même usager de la discipline privée, semblables mesures ne restèrent pas lettre morte. Il le montra lors de sa visite du diocèse de Bergame en 1575 (cf A.-G. Roncalli = Jean xxiii, *Gli Atti della visita apostolica di santo Carlo Borromeo a Bergamo*, t. 1, 2^e p., Florence, 1937, p. 189-211) et surtout en faisant approuver par Grégoire xiii (12 décembre 1572) les règles d'une confrérie de disciplinés, établie par lui, qui se rapproche beaucoup de celles de la compagnie *del Divino Amore* de Gênes (texte dans les *Acta Ecclesiae mediolanensis...*, t. 3, Milan, 1892, col. 269-297) :

« De toutes les confréries de notre diocèse, celle des *disciplinati* est assurément la plus pieuse et la plus exemplaire », parce qu'on s'y exerce à « la discipline de la milice chrétienne », qui consiste « dans l'imitation de la vie du Christ... nous montrant le vrai chemin du bonheur qui est de fuir les délices du monde, de soumettre la chair à l'esprit et de satisfaire pour nos péchés par de salutaires exercices de pénitence et de mortification » (*prooemium*).

« Tous useront des mêmes disciplines de corde, se souvenant des verges dont le Seigneur lui-même, lié à la colonne, fut frappé pour nos iniquités; aussi se montreront-ils prompts et énergiques en se flagellant non seulement pour leurs péchés mais pour ceux du monde entier ».

Ils se flagelleront tous les dimanches pendant l'avent et de la septuagésime aux rameaux, aux trois processions générales, le jeudi saint et certains jours, comme le carnaval, où « Dieu est plus spécialement offensé ». De plus, ils seront invités à le faire plus souvent (c. 8).

La discipline se prendra à genoux le temps d'un *Miserere* et après que le *prior* leur aura rappelé la passion du Christ (c. 25).

Au 17^e siècle, la discipline est « tombée presque partout hors d'usage dans les confréries » (G. Meersseman, *loco cit. infra*, t. 20, p. 58) et même les processions extérieures de pénitence, en particulier le vendredi saint, ont été abandonnées par crainte qu'elles ne dégénèrent en dangereuses exaltations. Pourtant, aux 17^e et 18^e siècles, des groupes de laïques, notamment des membres des *Aa* ou congrégations mariales secrètes, continuent à s'administrer à huis clos de longues et dures disciplines.

1. On consultera avant tout G. Alberigo, *Contributi alla storia delle confraternite dei disciplinati e della spiritualità laicale nei secoli 15 e 16*, dans *Il movimento dei disciplinati nel settimo centenario dal suo inizio*, Pérouse, 1962, p. 156-252, nombreuses références à des monographies italiennes. — G. Meersseman, *Études sur les anciennes confréries dominicaines*, dans *Archivum fratrum praedicatorum*, t. 20, 1950, p. 5-113; t. 21, 1951, p. 51-196; t. 22, 1952, p. 5-176. — *Capitoli della confraternita del Divino Amore*, dans P. Tacchi Venturi, *Storia della Compagnia d-i Gesù in Italia*, 3^e éd., t. 1, 2^e p., Rome, 1950, p. 25-42.

2. Les ouvrages de Gretser, Boileau et Thiers, déjà cités. — K. E. Förstemann, *Die christlichen Geisslergesellschaften*, Halle, 1828. — B. Massabié, *Les pénitents. Origines, histoire, statuts des pénitents du midi de la France et plus particulièrement des pénitents bleus de Toulouse*, Toulouse, 1878. — L. Guibert, *Les confréries de pénitents en France et notamment dans le diocèse de Limoges*, Limoges, 1879. — F. Savini, *Sui flagellanti, sui fraticelli e sui biazochi nel Teramo durante i secoli 13 e 14*, dans *Archivio storico italiano*, t. 35, 1905, p. 82-91. — A. Bianconi, *L'opera delle Compagnie del « Divino Amore » nella riforma cattolica*, Città di Castello, 1914. — W. Ferner, *Die Geisselmanie oder der Flagellantismus in den Mönchs- und Nonnenklöstern*, Stuttgart, 1922 (nouv. éd. d'un ouvrage de J. Frusta paru en 1834). — G.-M. Monti, *Le confraternite medievali dell'alta e media Italia*, Venise, 1927, 2 vol.; *Un laudario umbro quattrocentista dei Bianchi*, Todi, 1930. — F.-X. da Brusciano, *Maria Lorenza Longo e l'opera del Divino Amore a Napoli*, dans *Collectanea franciscana*, t. 23, 1953, p. 166-228.

4. LA « DISCIPLINE » DANS LES INSTITUTS RELIGIEUX

C'est d'abord dans les cloîtres, nous l'avons rappelé, que la « discipline » était devenue un instrument de pénitence volontaire : « La même macération par les verges, instituée par les anciens pères pour punir les manquements de délinquants, voici que de nombreux pères, anciens et contemporains, s'en sont servi pour se châtier volontairement eux-mêmes en esprit de pénitence à cause de leurs péchés » (E. Martène, *De antiquis monachorum ritibus*, t. 1, Lyon, 1690, p. 242).

Le bénédictin Gilles li Muisis † 1352 rappelle encore au chapitre 12 de son *Tractatus de consuetudinibus* de 1347 le *Modus consuetus accipiendi disciplinas antiquitus* (éd. A. d'Haenens, dans *Bulletin de la commission royale d'histoire*, t. 124, Bruxelles, 1959, p. 193).

C'est parce qu'ils en avaient ressenti le bienfait que les maîtres spirituels n'ont cessé d'en recommander l'usage. Saint Ignace de Loyola (1491-1556), dans ses *Exercices spirituels*, conseille au retraitant la discipline, sans la nommer : il est expédient de « châtier la chair, c'est-à-dire lui infliger une douleur qui se sente », tout en veillant à ce « que la douleur soit sentie dans la chair mais sans pénétrer les os, de façon à causer douleur mais non maladie » (10^e addition, trad. F. Courel, Paris, 1960, p. 59). De même, saint François de Sales (1567-1622) déclare à Philothée : « la discipline a une merveilleuse vertu pour resveiller l'appétit de la dévotion, estant prise modérément », mais « en tout et par tout il ne faut nullement entreprendre des austerités corporelles qu'avec l'avis de nostre guide » (*Introduction à la vie dévote*, 3^e p., ch. 23; *Œuvres*, t. 3, Annecy, 1893, p. 220 et 222).

Au début de l'époque moderne, l'évolution est très nette : presque tous les instituts religieux d'hommes et de femmes (pour ces derniers, voir J.-B. Thiers, *Critique de l'Histoire des flagellans* de Boileau., Paris, 1703, p. 307-320) ont adopté, de par leurs constitutions, la discipline, au moins le vendredi. Quelques textes, pris parmi d'autres, montreront comment la pratique en est maintenue dans de justes limites :

1) *Ordinations* des somasques selon la règle de saint Augustin, réformées en 1610 et confirmées par Paul V en 1611 : *in memoriam Passionis*, discipline au chapitre le temps d'un *Miserere* après les complies le vendredi, sauf les grandes fêtes (c. 3; Pavie, 1614, p. 25). Si le prieur d'un monastère désire que cela ait lieu plus souvent, « id non solum non prohibemus, sed in Domino vehementer hortamur » (c. 12; p. 97).

2) *Constitutiones* des trinitaires déchaussés de Notre-Dame de la Merci, modifiées par Clément IV et confirmées par Alexan-

dre VII : discipline durant un *Miserere* les vendredis, plus les lundis et mercredis de carême et le jeudi saint; les vendredis seulement pour les novices (livre 1, c. 56; Naples, 1659, p. 303). — Mêmes constitutions confirmées de nouveau par Urbain VIII en 1728 : « Il est souverainement convenable que les religieux s'appliquent à dompter ce qui favorise les sens et la chair. C'est pourquoi, comme ils sont entrés dans la vie religieuse sous l'étendard du Christ pour mener le combat spirituel contre la chair et le démon, il convient qu'en plus des jeûnes et abstinences communes dans le couvent ils soient tenus en haleine par les disciplines et prières. Aussi avons-nous décidé » que les disciplines auront lieu désormais tous les lundis, mercredis et vendredis (dist. 1, c. 10; Madrid, 1755, p. 65-66).

3) *Constitutiones Urbanae* des mineurs conventuels promulguées par Vincent de Bergame : discipline le vendredi à l'église, sauf les jours de fête où elle sera facultative, en privé; « en outre, ceux qui voudront *sancto hoc exercitio affligi* les lundis et mercredis, surtout durant l'avent et le carême, doivent estimer qu'ils en recevront de Dieu une très grande récompense » (c. 3, tit. 14; Mayence, 1736, p. 98).

4) *Nova collectio statutorum* des chartreux après le chapitre de 1679 : le prieur peut maintenir la discipline pénale au chapitre pour les manquements au silence (2^e p., c. 8, n. 5; 4^e éd., La Corrière, 1736, p. 92). Il est en outre rappelé que « personne n'a le droit de s'adonner aux disciplines, veilles ou autres exercices de religion qui ne sont pas inscrits dans notre institut « nisi priore sciente et favente » (2^e p., c. 10, n. 25, p. 108), ce qui laisse entendre que le prieur a le droit de les autoriser.

5) *Statuta* des prémontrés, renouvés en 1630 : discipline reçue au chapitre ou ailleurs « in passionis Christi memoriam majoremque sui mortificationem », en vertu d'une décision du chapitre de 1574 (dist. 1, c. 7, n. 14; 2^e éd., Étival, 1725, p. 37).

6) *Regula sancti Patris Benedicti*, accommodée à l'usage de la congrégation lorraine de Saint-Vanne et Saint-Hyulphe, fondée par Didier de la Cour en 1604 : discipline en particulier durant un *Miserere* chaque vendredi, les mercredis de carême et le jeudi saint, « ut juxta regulam augeamus aliquid ad solitum pensum servitutis nostrae » (2^e p., sect. 1, c. 9; Paris, 1769, p. 168-169).

Ces règles religieuses tirent leur valeur de l'approbation de l'Église. Sur l'usage de la flagellation, quel qu'en soit le nom, la pensée de l'Église n'a, en somme, jamais varié. Cet usage, lorsqu'il est abusif, se révèle souvent nocif; modéré et prudent, il peut présenter de réels avantages et doit être gardé. Au 11^e siècle, saint Pierre Damien ne parlait pas autrement. Avec un certain goût de l'exhibitionisme, les « flagellants » des 14^e et 15^e siècles prétendirent substituer la flagellation aux moyens ordinaires de sanctification, ils furent condamnés. Aujourd'hui, la « discipline » a perdu son caractère de châtement pénal (tout au plus en resterait-il le souvenir dans la *bacchetta penitenziale* des grands pénitenciers romains), elle demeure un exercice ascétique et un moyen de témoigner à Dieu notre amour.

Paul BAILLY.

FLAMANDE (spiritualité). Voir NÉERLANDAISE (spiritualité).

FLAMMES. Voir BLESSURE D'AMOUR, DS, t. 1, col. 1724-1729; art. FEU, DS, 5, col. 247-273.

FLAVIN (MELCHIOR DE), frère mineur de l'Observance, † 1580. — Né d'une famille noble d'Albi, Melchior de Flavin (latinisé en Flavius) fit plusieurs fois le pèlerinage de Jérusalem et fut envoyé par son général Jean Calvi (1541-1547) comme commissaire en Allemagne du nord. Pénitencier du pape Pie V, prédicateur du roi Henri II, il fut aussi gardien à Toulouse, où

il passa une grande partie de sa vie. Célèbre par son érudition, ses dons de prophète et de thaumaturge, il mourut en 1580 et fut enterré au couvent de Sainte-Marie des Anges, près de Toulouse, aux côtés d'Olivier Maillard. Le ménologe franciscain place sa mémoire au 17 mars.

Flavin a laissé des œuvres nombreuses : *Remonstrance de la vraie religion au roy tres-chrestien Charles IX...* (Paris, 1562). — *De l'estat des ames après le trespas, comment elles vivent estans du corps séparées, et des purgatoires qu'elles souffrent en ce monde et en l'autre après icelle séparation* (Toulouse, 1563, 1570; Paris, 1579, 1581, 1595; Arras, 1605; Rouen, 1605 [Bibl. nat. D. 35143], 1614; Douai, 1606; etc.). — *Epitome omnium Christi mysteriorum et summa totius sacrae Scripturae* (Paris, 1566). — *Discours sur la vraie religion* (Paris, 1566; annonce l'ouvrage suivant). — *Liber de regno Dei de quo Christus loquutus est per dies quadraginta...* *Completitur liber hic epitome omnium mysteriorum Christi et summam totius sacrae Scripturae...* (Paris, 1566 [Bibl. nat. D. 11882], 1579; Louvain, 1568). — *Catholica cantici graduum per demegorias enarratio* (Paris, 1568; Bibl. nat. D. 35146). — *De la préparation à la mort, en trois traités...* (Toulouse, 1570; Paris, 1581; Rouen, 1605 [Bibl. nat. D. 35143]; etc.). — *Libros de orbis terrae concordia* (réfutation du Coran; Bâle, 1570). — *Resolutiones quaestionum F. Joannis Duns Scoti... in iv libros Sententiarum* (Paris, 1579; Venise, 1580, 1617).

Trois ouvrages intéressent la spiritualité : le *Liber de regno Dei*, la *Catholica cantici graduum... enarratio*, et *La préparation à la mort* (qui se trouve jointe à l'*Estat des ames* dans l'édition de Paris, 1581, et de Rouen, 1605).

Le *Liber de regno Dei* a de très beaux textes sur le Christ Roi; l'antagonisme du royaume du Christ et de l'Église et du royaume de Satan, qui y est exposé, rappelle les deux cités de saint Augustin et les deux étendards des *Exercices spirituels* de saint Ignace. Le royaume de Dieu, instauré par la victoire du Christ, est essentiellement « spirituale », « internum »; « templum Dei et Spiritus Sancti, a quo sanctificatur; ideo dicitur regnum sanctum ecclesia sancta » (ch. 33, f. 106). Ce royaume spirituel est commun à tous les chrétiens devenus membres du Christ par le baptême (ch. 35); ils y trouvent la liberté chrétienne et la paix spirituelle (ch. 24) et y exercent un vrai sacerdoce (ch. 36).

La préparation à la mort se compose de trois traités : 1) *du despris de la mort, laquelle tout fidèle doit désirer*, 2) *des assaux et tentations qui viennent à l'heure de la mort, et manière d'y résister : comment nous devons estre armez à ce dernier combat*, 3) *de la manière de bien user de la Passion de nostre Seigneur au trespas de la mort*. La mort y est montrée comme la porte qui introduit au Christ, un passage que toute la vie prépare. L'auteur donne une idée optimiste de la mort, qui comble nos désirs d'immortalité dans la victoire du Christ, et assure même la résurrection de nos corps.

Flavin pense que les païens ont eu des lumières de Dieu pour croire à l'immortalité de l'âme : « Ceci pouvons nous cognoistre par raisons naturelles, car le désir naturel ne peut estre du tout frustré » (Paris, 1581, f. 15-16). Disant « comment nous devons estre armez à ce dernier combat », Flavin a de beaux développements sur « la dernière onction », mise en relation avec la pénitence et surtout l'eucharistie; il présente la spiritualité paulinienne comme la meilleure préparation à la mort.

Le troisième traité, sur la passion du Christ, se conclut ainsi : « C'est ma souveraine philosophie de cognoistre Jésus-Christ et iceluy crucifié, il n'y a chose tant efficace a garantir les playes de la conscience et pour purger le cœur, que la fréquente méditation de la Passion ».

La *Catholica... enarratio* est l'ouvrage le plus spirituel de Flavin; de dimension restreinte (92 f^{os}), il présente d'une manière très concise, à travers un commentaire des psaumes des degrés, quinze étapes spirituelles. Après l'*abnegatio mundi* (1), Flavin insiste sur l'espérance, le désir de la gloire, la confiance en Dieu, la gratitude et la reconnaissance (2-8); puis on accède à la *timor Dei*, à la *patientia*, à la *supplicatio poenitentialis* et à l'*humilitas* (9-12); les trois derniers degrés sont la *sollicitudo aedificandi domum Dei*, la *charitas fraterna* et la *charitas Dei*.

Les deux premiers ouvrages spirituels de Flavin sont très proches des sujets controversés avec les réformés; d'où une certaine allure apologétique; ils restent cependant en dehors de toute polémique et se déroulent dans une atmosphère spirituelle profonde, dont la lumière vient de rapprochements continuels de textes scripturaires pris dans leur sens littéral (nouveau Testament) ou moral et typologique (ancien Testament). La *Catholica... enarratio* présente plus encore ces qualités; le style en est plus dépouillé, rebondissant sans cesse d'un texte scripturaire à un autre. Flavin connaissait extrêmement bien sa Bible; il a su en tirer une doctrine spirituelle, d'ailleurs solidement fondée en dogme, et qu'il serait intéressant de dégager.

Fr. Gonzaga, *De origine seraphicae religionis...*, t. 2, Rome, 1587, p. 725. — G. de Catel, *Mémoires et histoire du Languedoc*, Toulouse, 1633, p. 208. — M. de Goussencourt, *Martyrologe des chevaliers de S. Jean de Jérusalem*, Paris, 1648, p. 339. — Arthur du Moustier, *Martyrologium franciscanum*, Paris, 1653, p. 121-122. — G. de la Faille, *Annales de la ville de Toulouse*, t. 2, Toulouse, 1701, p. 75, 208-209. — Jean de Saint-Antoine, *Bibliotheca universa franciscana*, t. 2, Madrid, 1732, p. 361. — *Notitia historica « De conventu B. Mariae de Angelis prope Tolosam »*, dans *Archivum franciscanum historicum*, t. 7, 1914, p. 291. — Édouard d'Alençon, DTC, t. 6, 1920, col. 20. — Wadding-Sbaralea, p. 172; *Supplementum*, t. 2, p. 245-246. — Wadding-Chiappini, ad annum 1579, n. 153, t. 21, p. 242-243.

WILLIBRORD DE PARIS.

FLÈCHES D'AMOUR. Voir BLESSURE D'AMOUR, t. 1, col. 1724-1729.

FLETE (GUILLAUME), augustin anglais, 14^e siècle. Voir GUILLAUME FLETE.

FLEURET (MARIE-ÉLISABETH), de la congrégation de Notre-Dame, 1721-1789. — 1. *Vie*. — 2. *Œuvres*.

1. *Vie*. — Marie-Élisabeth Fleuret naquit à Paris, le 10 juin 1721, d'une famille champenoise; son père, Claude, contrôleur du duc d'Orléans, confia l'éducation de sa fille aux ursulines d'Épernay, puis aux dames de la congrégation de Notre-Dame de Châlons. L'approche de sa première communion, faite à douze ans, lui fit consentir de grands efforts sur elle-même; elle lut, enchantée, la *Perfection chrétienne* d'Alphonse Rodriguez et fut initiée à l'oraison par son directeur, un récollet de Châlons.

Elle sortit du couvent de Châlons en 1736 et vint habiter chez ses parents près d'Épernay ou à Paris. En 1744, elle obtint de son père d'entrer dans la congrégation de Notre-Dame fondée par la bienheureuse Alix Le Clerc, au couvent de Châlons; son opposition au jansénisme et son désir de communier fréquemment ne furent pas étrangers à un vote du chapitre, le 11 juillet 1745, qui l'exclut de la communauté. Deux mois plus tard, elle entra au couvent de la même congrégation à Reims, où régnait « l'union des esprits par la soumission à

l'Église » (23 septembre 1745); elle prit le nom de Victoire de Saint-Xavier.

A Reims, elle commença à se livrer aux études (latin, musique, poésie, théologie et morale) et semble y avoir oublié un temps les obligations de la vie religieuse : libre disposition de ses rentes, attachements trop humains, etc. La retraite de 1752 marque le début de son renouveau spirituel : elle décide de rompre les amitiés incompatibles avec la règle et de ne plus étudier que les Écritures; sa seconde conversion ne se produisit que vers 1760. Dès lors, souvent maîtresse des novices, assistante de la supérieure, elle dirigera beaucoup ses sœurs. A partir de 1780, sa santé décline; elle passe ses trois dernières années rongée par une sorte de lèpre et meurt le 22 octobre 1789.

2. **Œuvres.** — Marie-Élisabeth Fleuret écrivit abondamment; un seul ouvrage fut publié : le reste se trouve manuscrit au couvent de Reims.

1) Des *écrits autobiographiques* comprennent : le récit de sa *Vie*, ou sa « Confession générale », depuis sa naissance jusqu'à son arrivée à Reims (1721-1745), 1 vol. in-4° commencé vers 1742 et terminé en 1751, — et des notes spirituelles (*Journal des retraites* de 1748, 1750, 1752, 1756, 1760; nombreux comptes rendus au confesseur, et des revues portant sur les années 1760-1781) formant trois volumes.

2) Une *Règle du petit couvent* (1757) rédigée pour les jeunes filles pensionnaires.

3) Une *Explication historique, morale, spirituelle et mystique des Emblèmes de l'amour divin* (2 volumes datés de 1758 et 1759), ou commentaire de 111 gravures publiées chez Poilli et Bonnart, et chez Landry, organisé selon les trois voies, en cinq parties :

On voit dans la première la résurrection spirituelle de l'amante, et tous les vices et les défauts dont elle se corrige jusqu'au tems où elle se purifie de ces péchés au puits de la pénitence et de la contrition vive; dans la seconde, elle acquiert les vertus chrétiennes et les perfectionne dans la troisième à l'exemple de Jésus-Christ son époux; elle commence à s'unir à Dieu dans la quatrième partie par les saints exercices de la vie contemplative, et dans la cinquième elle passe des effets surnaturels et les plus sublimes de l'amour divin à la gloire éternelle (préface générale).

4) *L'Année spirituelle*, rédigée de 1760 à 1767, comprend 18 volumes de méditations, recollections, examens pour tous les dimanches et fêtes de l'année.

5) *Traité de la direction contenant les devoirs des personnes qui dirigent et des personnes dirigées. A l'usage des religieuses* (un volume, 596 p., daté de 1767). La première partie brosse le « tableau d'une bonne directrice » et traite de la direction qu'une religieuse peut donner à une autre; la deuxième partie, plus classique, est l'« image d'une sage disciple »; la troisième partie groupe des textes de l'Écriture, surtout des livres sapientiaux, et des références aux lettres de direction de Fénelon.

6) Divers textes de moindre étendue : des *Effusions de cœur sur le martyrologe* (du jour de Noël), 95 pages; des *Lettres et Avis aux personnes religieuses et aux novices* (réception des novices, les quatre sens de l'Écriture, l'instruction de la jeunesse, l'oraison, les tentations de la vie religieuse, le silence, *La vocation et la manière de se déterminer*, etc; le tout est groupé en un volume de 619 p., dont la plus grande partie semble être de la mère Fleuret).

7) Enfin, seul ouvrage qui ait été imprimé, *La guide des supérieures ou avis à une supérieure sur*

les moyens de se bien conduire dans la supériorité et de bien conduire les autres (anonyme, Paris, 1786, 1826; Lyon, 1826, Poitiers, 1846, 1860, 1874); deux rédactions manuscrites différentes existent au couvent de Reims. Yves Querbeuf (1726-1797) qui prépara le texte édité utilisa ces deux versions.

8) P.-L. Péchenard mentionne des *Entretiens spirituels et familiers* et *L'année intérieure pour la rénovation et les sept anniversaires*, que nous n'avons pas retrouvés.

La mère Fleuret prit la décision de lire les œuvres de sainte Thérèse et de saint Jean de la Croix durant sa retraite de 1750; elle y recourt dans les deux dernières parties des *Emblèmes de l'amour divin*; on garde encore ses copies des *Dialogues* de Jean-Joseph Surin, des traités spirituels de Jean Rigoleuc, de nombreuses lettres spirituelles de Bossuet et de Fénelon; elle connaît fort bien les œuvres de saint François de Sales, dont l'influence est évidente dans sa *Guide des supérieures* et dans son *Traité de la direction*.

Sa spiritualité, comme son style, ira se simplifiant : spiritualité de conformité à la volonté de Dieu, telle qu'elle s'exprime dans la règle et les devoirs de la vie religieuse, de docilité à la conduite du Saint-Esprit; elle insiste souvent sur la confiance et l'abandon dans lesquels seuls l'amour se meut à l'aise. Ses écrits autobiographiques permettent de suivre ses luttes et sa montée spirituelles à travers les périodes d'obscurité, de paix ou de pure foi; ses notes montrent comment elle opérait le discernement des grâces qu'elle recevait. Elle marchera de plus en plus « par le rien », surtout dans les deux dernières décades de sa vie. De tous ses ouvrages, ce sont probablement sa *Vie*, ses notes spirituelles et ses deux ouvrages sur la direction qui retiennent le plus l'attention. Marie-Élisabeth Fleuret, qui appartient à une période qui est, dit-on, spirituellement défavorisée, mériterait d'être étudiée.

Annales de la congrégation de Notre-Dame de Reims, ms, t. 1 (1634-1789). — P.-L. Péchenard, *Histoire de la congrégation de Notre-Dame de Reims*, t. 2, Reims, 1886, p. 1-49. — L. Carrez, *Histoire du premier monastère de la congrégation de Notre-Dame*, t. 2, Châlons-sur-Marne, 1910, p. 329-340, 360-369.

André DERVILLE.

FLEURY (CLAUDE), juriste, historien et auteur spirituel, 1640-1723. — 1. *Vie*. — 2. *Œuvres spirituelles*.

1. *Vie*. — 1° *Commencements*. — Né à Paris, le 6 décembre 1640, Claude Fleury, fils d'un avocat au conseil privé, fut au collège de Clermont l'élève de Denys Petau, Jacques Sirmond et Gabriel Cossart; il composa un poème latin pour chanter la *Bibliotheca Claromontana*. A dix-huit ans, il est avocat et fréquente les le Peletier, les Lamoignon, les le Fèvre d'Ormesson et les Marillac.

De cette période datent la composition ou le dessein des ouvrages qui ont consacré son nom dans la littérature : *Lettre sur Homère*, inédite, *Lettre sur Platon* (publiée avec le *Traité des études*), *Lettre sur la justice* (publiée par J.-B. Daragon, cité *infra*), *Théâtre*; et surtout du droit : les *Dialogues sur l'éloquence judiciaire* (composés en 1664, inédits), le *Traité des légats a latere* (composé en 1664, inédit), *l'Institution au droit français* (achevé en 1668, publié par E. Laboulaye, 2 vol., Paris, 1858), *l'Histoire du droit français* (Paris, 1674), le *Droit public de France* (composé en 1675, publié par J.-B. Daragon, 3 vol., Paris, 1769), enfin *l'Institution au droit ecclésiastique* (Paris, 1677, sous le pseudonyme de Ch. Bonel; recomposée et publiée en 1687 sous le nom de Fleury; à l'Index, 21 avril 1693; 22 éditions et de nombreuses traductions, latine, espagnole, etc).

L'influence de Bossuet explique sans doute le changement d'orientation qui s'opère au cours de l'année 1668. Fleury se tourne vers la cléricature et participe avec Joseph de Beaufort † 1711 aux conférences de Bossuet. Il est aux exercices des ordinands de Saint-Lazare en juin 1669 et il reçoit l'ordination sacerdotale le samedi 8 juin de la même année. Le futur évêque de Meaux est pour le jeune Fleury un modèle séduisant. Fleury vit dans sa lumière. « Son âme, écrit Sainte-Beuve, son esprit semblent avoir été pris de tout point sur la mesure de Bossuet..., avec la différence du sage au grand » (*Causeries du lundi*, 3^e éd., t. 12, Paris, 1857, p. 264). Sans rupture, une respectueuse amitié se poursuivra durant trente ans (1668-1704). Claude Fleury ne se comprend bien que dans la mouvance et dans l'inspiration de Bossuet. Sans être exactement de la même famille d'esprit, ils puisent souvent aux mêmes sources d'inspiration.

Les relations qui unirent Fleury à Fénelon furent beaucoup moins intimes et plus souples. Sans doute missionnèrent-ils ensemble dans le Poitou et le Languedoc en 1687, mais le futur archevêque de Cambrai était trop indépendant pour que Fleury, pourtant son aîné, put exercer une paternité spirituelle profonde et durable.

2^o *Précepteur*. — Quoi qu'il en soit, Fleury partagea avec ces deux grands éducateurs la profession de précepteur.

Il la poursuivit même beaucoup plus loin. De 1672 à 1680, il fut précepteur des fils du prince de Conti, de 1680 à 1683 des enfants du comte de Vermandois; à partir de 1689, il prit en charge les Enfants de France. De ce fait, l'intention instructive ou éducative est toujours présente chez Fleury; elle soutient son effort et maintient la simplicité de ton et le style clair, parfois un peu détendu, qui veut rester accessible à tous. Comme Bossuet et Fénelon, Fleury compose les manuels de ses élèves, mais il précise ce qu'il faut étudier et comment il faut étudier.

Le *Traité du choix et de la méthode des études* fut entrepris dès 1675. Quand le volume parut en 1686, il comportait un privilège du roi du 2 janvier 1681. Le dessein de l'ouvrage est significatif. La première partie donne une histoire des études depuis les grecs jusqu'à la Renaissance. L. Aimé-Martin a voulu préciser que ce que Bossuet avait fait en 1681 dans le *Discours sur l'histoire universelle*, Fleury le faisait « pour l'histoire intellectuelle du genre humain ». Ses prétentions semblent moins grandioses : il cherche à découvrir et à manifester les conditions du perfectionnement humain. La seconde partie développe les idées de Fleury sur le choix des études et énumère ce qui convient à tous, ce qui est indispensable à certaines catégories de personnes, ce qui est utile à un honnête homme. Les femmes, les gens d'épée ou de robe, les ecclésiastiques peuvent y trouver les indications sur les connaissances qui leur sont nécessaires. Le *Traité* fut imprimé huit fois à Paris et traduit en espagnol, en 1717, en italien, en allemand. Il mérite d'être lu en marge du *Traité de l'éducation des filles* que Fénelon fit paraître en 1687. S'adressant à un plus large public, Fleury pose les bases d'une pédagogie humaine et religieuse qui s'apparente à celle de Port-Royal et de l'Oratoire.

Il faut signaler comme expression et témoignage de cette période enseignante : l'*Abrégé de l'histoire universelle*, l'*Histoire d'Italie*, d'*Angleterre*, d'*Espagne* (inédits) et, dans un domaine plus religieux, le *Catéchisme historique* (Paris, 1683), les

Mœurs des israélites, les *Mœurs des chrétiens*, les *Mémoires* sur la vie des saints. Ce dernier travail ainsi que la vie de Marguerite d'Arbouze prélevaient à la composition de la monumentale *Histoire ecclésiastique* qui fut publiée de 1690 à 1720 (20 volumes in 4^o allant des origines chrétiennes à l'année 1414; l'œuvre fut continuée par l'oratorien Jean-Claude Fabre, jusqu'à l'année 1594, 16 volumes). Sur Fleury historien et sur son gallicanisme, nous renvoyons à l'article qui lui sera consacré dans DHGE.

L'Académie française reçut Fleury en 1696 pour succéder à Jean de la Bruyère. Le roi l'avait nommé abbé du Loc-Dieu, monastère cistercien, au diocèse de Rodez (1684). En 1706, il renonça à ce bénéfice pour être nommé prieur de Notre-Dame d'Argenteuil (Seine-et-Oise). Le caractère irénique de Fleury lui valut en fin de carrière une distinction assez inattendue : il fut nommé confesseur de Louis xv qui n'avait que 6 ans; le Régent n'avait pas caché le motif de cette nomination : « Vous n'êtes ni jésuite, ni janséniste, ni ultramontain ». Fleury accepta (1716); le 12 mars 1622, il obtint d'être déchargé. Le jésuite Cl.-B. de Lignères, le remplaça, mais Fleury, retiré à Pontoise, continua à préparer le jeune roi à la première communion.

Au cours d'un voyage à Paris et d'un séjour dans sa maison, rue Saint-Louis, au Marais (actuellement rue de Turenne), une attaque d'apoplexie terrassa Fleury. Il mourut le 14 juillet 1723 et fut inhumé dans l'église Saint-Paul. Son épitaphe fait pendant à celle d'Adrien Baillet † 1706.

Saint-Simon, qui a bien connu l'abbé du Loc-Dieu et le prieur d'Argenteuil, nous décrit sa physionomie. « Il avait vécu à la cour dans une retraite et dans une grande piété toute sa vie, fort caché depuis que son emploi avait cessé. Il n'avait pris aucune part à l'affaire de la *Constitution*, parce qu'il ne songea jamais à être évêque, et que n'étant pas en place qui l'y obligeât, il aimait mieux demeurer en paix à ses études » (*Mémoires*, coll. des grands écrivains, Paris, t. 30, p. 296-297). Il était « respectable par sa modestie, par sa retraite au milieu de la cour, par une piété sincère, éclairée, toujours soutenue, une douceur et une conversation charmante et un désintéressement peu commun » (*ibidem*, t. 41, p. 186).

Juriste par vocation, ami de la paix par caractère et par vertu, Fleury n'avait rien d'un polémiste et rien pour plaire aux polémistes. Son attitude et son sort au cours des controverses doctrinales révèlent une candeur un peu naïve, ses limites et ses très pures intentions.

3^o *Jansénisme et quiétisme*. — Ami de Bossuet et de Fénelon, il admire Jean de Gaumont † 1664 et pense comme lui « que le jansénisme est l'hérésie la plus subtile que le diable ait jamais tissée » (*Nouveaux opuscules de M. l'abbé Fleury*, Paris, 1807, p. 227). Peu sympathique à Port-Royal, il signe sans peine le formulaire le 7 septembre 1684. Ses tendances jansénisantes ne sont cependant pas niées. Mais son caractère, sa formation juridique, l'air du temps et les idées de son milieu social les expliquent bien plus qu'une option théologique raisonnée. Il fuit rapidement les arènes théologiques. S'il n'a pas l'étoffe d'un martyr, il n'a pas tort de dénoncer les humaines passions qui échauffent les « champions de la vérité ».

On ne s'étonne pas qu'il se soit tenu à l'écart de la querelle Bossuet-Fénelon et des joutes suscitées par le quiétisme et le pur amour. Bossuet s'en plaignait : « Mr de Cambrai a endormi M. de Fleury comme beaucoup d'autres », écrivait-il à Pierre de la Broue (29 mars 1697; *Correspondance*, coll. des grands écrivains t. 8, Paris, 1914, p. 207). Fénelon garda toujours avec lui sur ce chapitre « un secret étonnant ». Sans doute jugeait-il que son ami n'était pas assez mystique.

Des bruits circulaient dans les cercles féneloniens que Fleury était « un simplart, allant son chemin devant lui et peu capable d'entendre ces matières » (*Mémoire de l'abbé Ledieu sur le quiétisme*, dans *Revue Bossuet*, t. 7, 1909, p. 26).

Même si l'abbé n'a pas composé les *Remarques critiques* que l'on trouve jointes à un manuscrit de l'*Histoire ecclésiastique (Remarques critiques sur la règle des associés à l'Enfance de Jésus, modèle de perfection de tous les états)*, tirées de la sainte Écriture et des Pères, Bibliothèque nationale, fonds fr. ms 24939, p. 1-20), il n'en partage pas moins les convictions de Gaumont, qui « rapportait avec horreur que certains prétendus spirituels, par un mauvais raffinement pour écarter de l'oraison toutes les images corporelles, détournaient de penser même à l'humanité de Jésus-Christ, voulant qu'on ne s'attachât qu'à l'essence divine. Ce qu'il regardait comme une erreur très dangereuse » (*Nouveaux opuscules...*, p. 234). « Convaincu que Monsieur de Cambrai n'avait jamais eu d'erreur dans le cœur » et que « Monsieur de Meaux avait un peu de passion dans sa conduite », l'abbé avait tenté un discret arbitrage en faisant signer à l'un et à l'autre les mêmes propositions. Fénelon s'y prêta et Bossuet ne lui tint pas rancune (cf *Un témoignage inédit...*, cité *infra*).

Après la condamnation de l'archevêque de Cambrai et en face des représailles du pouvoir civil, Bossuet écrira à Pierre de la Broue : « On a aussi sauvé Mr de Fleury » (15 juin 1698; *Correspondance*, t. 9, Paris, 1915, p. 392).

2. Œuvres spirituelles. — En dehors de la traduction latine du *Traité de la prière* et de l'*Echortation aux martyrs*, qu'il a préparée pour l'édition des œuvres d'Origène par Daniel Huet et que publia le bénédictin Charles de la Rue (Paris, 1733, reprise dans PG 11, 415-638), Claude Fleury a écrit un certain nombre d'ouvrages relatifs à la catéchèse, à l'hagiographie et à sa méthode, à la spiritualité, à la formation cléricale, à la pastorale des laïcs.

1^o Catéchèse. — Deux ouvrages méritent ici un examen plus détaillé : *Les mœurs des israélites* et *Les mœurs des chrétiens*; ils complètent le *Catéchisme historique contenant en abrégé l'histoire sainte et la doctrine chrétienne* (il connut une prodigieuse diffusion aux 18^e et 19^e siècles; mis à l'Index « donec corrigatur », le 1^{er} avril 1728, et la traduction italienne le 22 mai 1745; l'édition d'Avignon de 1859 fut autorisée). A partir de 1720, les éditeurs rassemblent les deux ouvrages en un seul volume.

Les mœurs des israélites, où l'on voit le modèle d'une politique simple et sincère pour le gouvernement des États et la réforme des mœurs, munies d'une louangeuse approbation de Bossuet, sortirent des presses en 1681. Fleury en avait commencé la rédaction en 1676 pour les fils de Conti. Trente-cinq chapitres décrivent ces mœurs qui évoluèrent différemment au cours de l'histoire du peuple élu.

Cette enquête historique et sociale devait donner à l'esprit « élévation et étendue »; elle convaincrat que la vie des israélites, beaucoup plus simple que celle du grand siècle, était aussi plus belle et parfaitement libre. Alors que Bossuet enseignait au dauphin dans la *Politique tirée de l'Écriture sainte* (commencée en 1678, revue en 1693, publiée en 1709), que la monarchie est le meilleur gouvernement, et la meilleure monarchie celle de succession héréditaire, le précepteur des Conti ignore tout de ce royal principe. Il se borne à louer la simplicité et le naturel d'un peuple qui a vécu sous des régimes politiques différents.

La préoccupation morale est plus affirmée encore dans *Les mœurs des chrétiens*. Après avoir décrit l'âge

où les vertus chrétiennes atteignent leur idéal, Fleury trace un tableau des persécutions, montre les chrétiens sous le régime de la liberté après l'édit de Milan (313), s'interroge sur les causes de la dégradation morale qu'il observe : conversion pour des motifs humains, corruption de la nature qui empoisonne tout, décadence du clergé s'opposant aux vertus des païens et des barbares. Toutes ces causes expliquent le grand relâchement du 10^e siècle et entravent le relèvement au 11^e. Les vertus des premiers chrétiens peuvent revivre si, comme le demandait déjà sainte Thérèse, on veut s'opposer à ces « discrétions » qui perdent le monde.

Muni d'une approbation de Bossuet, le livre, ébauché en 1676, fut achevé d'imprimer le 24 mars 1682. Éloges et applaudissements vinrent de tous côtés. Joseph Clément † 1781, évêque de Barcelone, aurait voulu que le livre fût appris par cœur (Instruction pastorale du 26 mars 1769 sur les œuvres de Fleury). D'Alembert lui-même avouait en 1781 « qu'à la lecture de l'abbé Fleury on se sent, au moins pour un instant, israélite et chrétien » (*Histoire des membres de l'Académie française*, dans *Œuvres*, t. 2, Paris, 1821, p. 594).

On ne se trompera pas en plaçant Fleury aux origines de la littérature idéalisant les premiers siècles. Les historiens, moralistes et romanciers du 19^e siècle, qui essaieront de doter le passé de tout ce que le présent n'offre pas, travailleront vaillamment et avec succès cette veine poétique.

On connaît 11 éditions parisiennes des *Mœurs des israélites*, et 1 à la Haye (1682); 2 traductions espagnoles : Paris, 1734, et Barcelone, 1769. Il y a au moins 8 éditions parisiennes des *Mœurs des chrétiens*, 1 à la Haye et 1 à Toulouse, une traduction italienne, Venise, 1761, et une espagnole, Barcelone, 1769. Les deux ouvrages réunis parurent 31 fois à Paris, sans compter un abrégé en 1806, 4 fois à Lyon, 3 fois à Avignon et à Lille, 8 fois à Tours, 2 fois à Limoges, une fois à Douai et à Bruxelles; il y eut une traduction italienne à Venise en 1712 et une espagnole à Paris en 1738.

2^o Hagiographie. — 1) *Vie de la vénérable Mère Marguerite d'Arbouze* (Paris, 1684, 1685, 1780). Fleury avait commencé à travailler cette biographie à l'occasion de l'entrée de sa nièce comme pensionnaire au monastère de la rue Saint-Jacques (21 février 1684).

L'abbesse † 1626 avait déjà eu ses biographes, entre autres un de ses directeurs et familiers Jacques Ferraige, qui avait composé un ouvrage d'un millier de pages (Paris, 1628; cf DS, t. 1, col. 838-839; t. 5, col. 179-181). François Giry, lui avait même consacré une notice dans *Les vies des saints* (Paris, 1685). Henri Bremond est plein d'admiration pour le livre de Fleury. Le comparant à celui de Ferraige, c'est, dit-il, « un livre moins gothique, moins long et plus conforme à la mode de ce temps-là. Le livre de Fleury est une façon de chef-d'œuvre et la comparaison des deux auteurs qui ont abordé le même sujet à cinquante ans d'intervalle » ne manque pas d'intérêt tant au point de vue littéraire qu'au point de vue religieux (t. 2, p. 493-494).

2) *La méthode hagiographique.* — Dans la pensée de Claude Fleury, la biographie de Marguerite d'Arbouze n'était que le commencement et la première pierre d'une vaste entreprise. Celle-ci regrouperait quelques amis qui travailleraient sous la direction de Fleury à une *Vie des saints*. On ne peut qu'admirer le petit discours de la méthode qui fut alors rédigé pour donner des *Conseils sur la composition d'une vie des saints* (cf *Nouveaux opuscules...*, p. 195-204).

Il faut supprimer les vies fausses ou douteuses, les lieux communs, l'apparat critique. Inutile de s'arrêter aux « bonnes inclinations dès l'enfance », il faut vite en venir « aux faits particuliers et aux actions singulières qui distinguent votre saint de tout autre » (p. 197). « Raconter de faux miracles, c'est porter faux témoignage contre Dieu » (p. 198).

« Je rapporte au même genre les visions, les révélations, les extases et toutes les autres grâces surnaturelles dont il ne faut parler que très sobrement » (p. 199). Il ne faut pas tenir compte des « qualités » des saints, s'ils sont rois, princes ou nobles. On ajoutera quelques correctifs aux vies qui dépassent les règles ordinaires, ainsi à celle de saint Simon Salus qui par humilité contrefaisait l'insensé « et le contrefaisait si bien que je crains qu'il ne le fût en effet » (p. 203). Au sujet du martyr, il est opportun de se souvenir de la règle donnée par saint Augustin : « Martyrem non facit poena sed causa » (p. 204). Quant aux vies des saints écrites par leur directeur, « peut-être, remarque Fleury, s'y glisse-t-il un peu d'amour propre et d'envie de montrer à quel degré de perfection on arrive sous leur conduite » (p. 199).

Le projet ne dépassa pas l'ébauche. Le ms 9519 de la Bibliothèque nationale de Paris conserve quelques vies de saints (Cyprien, François d'Assise, etc) composées par Claude Fleury, Joseph de Beaufort, André d'Amboise d'Ormesson. Placide Oudenot o s b (1689-1769) qui reprit en 1716 le projet de Fleury ne composa, bien qu'il eût déjà traité avec le libraire Aimery pour l'édition, que « les 5 ou 6 premiers mois » (lettre à Augustin Calmet, Paris, 1^{er} mai 1726; cf J. Godefroy, *Bibliothèque des bénédictins de la Congrégation de Saint-Vanne et Saint-Hydulphe*, Ligugé-Paris, 1925, p. 154).

3^o *Spiritualité générale.* — Les *Avis spirituels* (*Nouveaux opuscules...*, p. 243-277) sont au nombre de 57; ils furent composés vers 1686. Ces conseils sans prétention nous livrent le code de la vie chrétienne commune et quotidienne : il faut choisir un confesseur et directeur, le voir tous les mois et s'approcher des sacrements selon ses indications; utiliser pour la confession et la communion la méthode de saint François de Sales (p. 251); durant la messe, tantôt on se servira d'exercices pour suivre les prières et les actions du prêtre, tantôt on récitera doucement et avec attention des prières vocales (p. 249). Fleury conseille les classiques de la vie chrétienne : saint François de Sales et l'*Introduction à la vie dévote*, Louis Abelly, l'*Imitation*, Louis de Grenade, Jean Busée, Noël Courbon et l'*Écriture sainte*.

4^o *Formation cléricale.* — Le contenu du *Discours sur la prédication* remonte vraisemblablement au mois de juin 1688; Claude Fleury donnait alors pour la troisième fois les « Exercices des ordinands » à Saint-Lazare. L'impression était achevée le 8 décembre sous le titre de *Dernier discours de M. l'abbé Fleury, précepteur de Mr le Duc de Vermandois*, s l n d (Bibl. nat., D. 35187; rééd., Paris, 1733, 1780, 1830). C'est un recueil de conseils proposant aux prédicateurs une catéchèse efficace, surnaturelle dans son intention et évangélique dans son expression.

Après avoir dénoncé la fausse idée que l'on se fait de la prédication, Fleury affirme que savants et hommes d'esprits sont ignorants de la religion. Il faut suivre, pour l'ordonnance et la présentation, les règles données par le concile de Trente et saint Charles Borromée. La matière de la catéchèse, ce sont les vérités nécessaires au salut, l'Écriture, la messe, les sacrements, la morale et spécialement les vertus les moins estimées.

Le ton et la teneur de ces conseils évoquent les perspectives paroissiales et missionnaires que saint Vincent de Paul proposait trente ans plus tôt. C'est un peu le même esprit que nous avons retrouvé dans le *Traité du choix de la méthode des études*.

5^o *Pastorale des laïcs.* — Deux autres ouvrages de Fleury intéressent la vie spirituelle pratique, l'historien des mœurs et la sociologie.

1) *Le soldat chrétien*, composé en 1686, fut publié pour la première fois en 1772, à Paris, par J.-B. Daragon.

DICTIONNAIRE DE SPIRITUALITÉ. — T. V

L'ouvrage comportait 132 pages, et il était précédé de 142 pages de prières. Fleury montre la légitimité de la carrière militaire (p. 143-160) et dénonce aussitôt les vices les plus communs de la profession.

Il blâme particulièrement les pillages et engage le vrai soldat à être, en campagne comme en quartier d'hiver, un vrai chrétien. Le poids du métier et les fatigues des campagnes doivent être offerts en esprit de pénitence (p. 227). Après quoi, il faut savoir s'abandonner à la divine Providence. Ce petit bréviaire du combattant prévoit le cas où le soldat sera blessé ou prisonnier; il interdit de désertir (p. 273). Le réalisme des détails, la simplicité du ton donnent à ces quelques conseils une saveur d'expérience tout à fait inattendue. Réédition en 1870, avec préface de R. Muffat, Paris.

2) *Les devoirs des maîtres et des domestiques* (Paris, 1688). Fleury groupe dans la première partie les devoirs des maîtres sous trois chefs : la subsistance, l'occupation, la correction des domestiques.

Il faut avoir le moins de domestiques possible et ne pas les laisser dans l'ignorance. « Tous les domestiques doivent autant qu'il se peut apprendre à lire, à écrire et à compter » (p. 24). Au maître, il appartient de corriger et de récompenser. Il ne faut pas « attendre que les domestiques se plaignent pour savoir s'ils sont bien nourris » (p. 18). Les malades et les incurables doivent être soignés dans la maison (p. 66). Fleury transcrit le règlement que les Conti faisaient lire chaque soir après la prière (p. 78-82). Abordant les devoirs des domestiques, Fleury donne quelques avis généraux, des avis pour les principaux domestiques : il détaille le comportement de l'aumônier, de l'écuier, de l'intendant, des demoiselles de chambre, des valets, des gens de livrée, des laquais, des gens d'écurie...

A. Franklin a utilisé ce guide pour reconstituer *La vie de Paris sous Louis XIV* (Paris, 1898). Les *Devoirs des maîtres et des domestiques* furent réédités en 1710, 1736, 1765, 1853, traduits en espagnol par M. Martinez Pingarron (Madrid, 1741). Pierre Collet, lazariste, adaptera l'ouvrage dans *Instructions et prières à l'usage des officiers de maisons, des domestiques et des personnes qui travaillent en ville* (Paris, 1758; cf DS, t. 2, col. 1121-1122).

Dans l'histoire de la spiritualité, Claude Fleury n'est ni un novateur, ni un maître aux vastes synthèses. Il n'ignore pas les mystiques, mais les fréquente peu, car il sent que la spéculation théologique et l'analyse psychologique ne sont pas son fait. Esprit juridique, très soucieux de l'histoire, il reconnaît spontanément et protège instinctivement les constantes, les continuités et les traditions. Les nouveautés et les subtilités le dépassent. Sa morale et sa spiritualité s'élaborent et s'organisent à la jonction du droit et de l'histoire. Conservateur par profession, c'est un prêtre zélé par vocation et par vertu. Il pénètre sans fièvre et sans inquiétude dans le siècle des lumières où il prolonge la tradition du prêtre pieux et du pasteur prudent. Il vit, il écrit et il meurt pour une vaste chrétienté que n'inquiètent ni les libertins ni les mystiques.

1. *Sources manuscrites.* — Paris : Bibliothèque nationale, *Livres de comptes* de Fleury ou journal, tenu de 1686 à 1723, fonds fr. mss 9511-9512; — ms 19205; — Nouv. acquis. 6237, f. 22 lettre à un bénédictin, 25 septembre 1716; — Bibliothèque de l'Institut, mss 2472-2473, 2707 (lettre 1707).

2. *Éditions et études.* — J.-P. Nicéron, *Mémoires pour servir à l'histoire des hommes illustres...*, t. 8, Paris, 1729, p. 389-399; t. 10, 1730, p. 183. — L. Moréri, *Le grand dictionnaire historique et critique*, t. 5, Paris, 1759, p. 189-190. — Antoine Arnould, *Œuvres*, 43 vol., Paris-Lausanne, 1775-1783, table. — L.-É. Rondet, *Notice sur l'abbé Fleury*, en tête des *Opuscules de l'abbé Fleury*, 5 vol., Nîmes, 1780-1781, t. 1, p. v-LXXII. — Jacques-André Émery, préface aux *Nouveaux opuscules de M. l'abbé Fleury*, Paris, 1807, p. I-XCII. — J.-M. Quérard, *La France littéraire*, t. 3, Paris, 1830, p. 134-136. — L. Aimé-

Martin, *Essai sur la vie et les œuvres de Fleury*, Paris, 1837. — Saint-Simon, *Mémoires*, éd. Boilisle-Lecestre, Paris, 1879-1928, table. — H. Druon, *Histoire de l'éducation des princes dans la maison des Bourbons de France*, Paris, 1897, 2 vol. — Ph. Tamizey de Larroque, *Un témoignage inédit de l'abbé Fleury dans la querelle de Bossuet et de Fénelon*, dans *Revue d'histoire littéraire de la France*, t. 4, 1897, p. 454-455. — L.-A. Vanel, *L'abbé Fleury à l'Index et la diplomatie du cardinal de Tencin*, dans *Bulletin historique du diocèse de Lyon*, t. 3, 1902, p. 143-149. — J.-B. Bossuet, *Correspondance*, éd. Urbain-Levesque, Paris, 1909-1925, 15 vol., table. — C. Constantin, art. *Fleury*, DTC, t. 6, 1913, col. 21-24. — Gaston Dartigues, *Le Traité des études de l'abbé Claude Fleury (1686). Examen historique et critique*, Paris-Auch, 1921. — Sainte-Beuve, *Port-Royal*, Paris, 1923, 7 vol., table. — Fr. Gaquère, *La vie et les œuvres de Claude Fleury*, Paris, 1925, le meilleur travail d'ensemble.

André DODIN.

FLICOTEUX (EMMANUEL), bénédictin, 1882-1956. — Né à Paris en 1882, licencié ès lettres et diplômé de l'école des chartes, Emmanuel Flicoteux commença ses études théologiques en 1907 au séminaire français à Rome. Prêtre en décembre 1911, il entra peu après à l'abbaye bénédictine de Saint-Paul de Wisques, alors à Oosterhout (Pays-Bas), où il fit profession le 2 octobre 1913, et dont il fut prieur de 1920 à 1935. A Wisques ensuite, il fut maître des novices et prieur jusqu'en 1949. A cette date, il fut nommé chapelain des moniales de Sainte-Marie-des-Deux-Montagnes, près de Montréal (Canada), où il mourut le 6 juillet 1956.

Il s'adonna toute sa vie aux études liturgiques et, de 1922 à 1948, ne cessa de donner, dans la *Vie spirituelle*, des articles de spiritualité consacrés aux grandes fêtes du mystère de l'Emmanuel. De 1950 à 1956, les plus importantes de ses études, complétées et mises à jour, furent regroupées de manière à constituer une sorte d'Année liturgique : *Fêtes de gloire. Avent, Noël, Épiphanie* (Paris, 1951); *Le sens du Carême* (Paris, 1956); *Le triomphe de Pâques* (Paris, 1953); *Le rayonnement de la Pentecôte* (Paris, 1954); *Mystères et fêtes de la Vierge Marie* (Paris, 1956). Ces cinq ouvrages ont été traduits en italien (Rome, 1956-1957). C'est aussi au mystère de l'Emmanuel qu'il entendait rattacher sa dévotion envers saint Jean-Baptiste, auquel il consacra maints articles et deux petits ouvrages : *Le culte du saint Précurseur* (Esschen, 1924; trad. néerlandaise, Utrecht-Bruxelles, 1948) et *La Noël d'été* (Lophem, 1932).

A leur rang, volontairement modeste, les écrits d'E. Flicoteux s'insèrent dans le renouveau liturgique inauguré par dom Guéranger. Le moine qu'il était a pour dessein, dans son enseignement, de rappeler que, « dans la pensée de l'Église, les fêtes liturgiques... ont essentiellement pour but de nous faire revivre en son actualité ce grand mystère du Christ dont chaque année, grâce au cycle liturgique, il nous est possible de parcourir successivement les diverses étapes » (*Fêtes de gloire...*, p. v).

Le chartiste, en Flicoteux, dépouille ses commentaires de toute interprétation subjective ou de lyrisme trop personnel. Il recherche dans les textes liturgiques le sens doctrinal le plus pur, avec une préférence très marquée pour les premiers siècles liturgiques; il était prompt à redouter, dans l'évolution liturgique, les inspirations d'une piété sensible ou d'un intellectualisme trop abstrait.

Dans l'avent, notre attente doit demeurer celle des

premiers chrétiens : son véritable objet est le retour parousiaque toujours imminent de « Celui qui doit venir ». Fête de gloire, Noël met l'accent sur l'ineffable grandeur et l'universel « imperium » du Sauveur. Le rayonnement se poursuit dans le cycle de l'Épiphanie, qui nous fait assister à une manifestation progressive de cette puissance. L'ascèse pénitentielle du carême, cette retraite collective de quarante jours à l'exemple du Christ au désert, prépare les âmes, par une purification du cœur et une pratique plus parfaite de la vie chrétienne, à célébrer dignement le mystère de la Passion. Après les solennités de la semaine sainte, l'Église déploie le mystère de Pâques, en revivant, dans la cinquantaine, le triomphe du Chef et de son Corps mystique. Dans cette perspective, E. Flicoteux insiste particulièrement sur la rénovation baptismale. La Pentecôte appartient, elle aussi, au mystère pascal. Elle n'est pas seulement « l'occasion d'honorer... la troisième Personne de la Sainte Trinité, elle est surtout l'indispensable et glorieux couronnement de la Pâque » (*Le rayonnement de la Pentecôte*, p. 5). La descente du Saint-Esprit est encore un mystère du Christ : elle est le « point culminant de son œuvre », en élargissant par l'Église le message du salut aux dimensions de l'univers. Le dimanche de la Pentecôte est ainsi la conclusion du mystère pascal tourné vers l'éternité.

Pour compléter cette analyse sommaire, il faut ajouter que la dévotion mariale de dom Flicoteux avait le souci de mettre en lumière la place exceptionnelle qui revient dans la liturgie à la Mère du Rédempteur.

Son dernier ouvrage, consacré aux fêtes de Notre-Dame, attire de préférence l'attention sur « celles où la Vierge Mère et son divin Fils nous apparaissent inséparablement unis dans la réalisation d'un même mystère et comme enveloppés par l'Église dans une même louange », l'attente de la Vierge Mère, l'Annonciation, la Visitation, Noël, la Présentation. A propos de Cana, E. Flicoteux a suggéré, sous le titre d'« Épiphanie de Notre-Dame » (VS, t. 12, 1925, p. 553-572; *Fêtes de gloire...*, p. 139; *Mystères et fêtes...*, p. 80) une des meilleures explications du « nondum venit hora mea » (Jean 2, 14) : l'intervention de la co-rédemptrice est comme préfigurée par le miracle de Cana, dont il est impossible de « comprendre la signification profonde... si on ne le rapproche de la scène où l'évangéliste nous montre la Vierge Marie figurant au pied de la croix pour assister le Sauveur dans la consommation de son sacrifice ».

Notice et bibliographie (livres et articles), dans *Ephemerides liturgicae*, t. 73, 1959, p. 50-53. — Voir les principaux comptes rendus, vg dans *La Maison-Dieu*, n. 31, 1952, p. 171-174; n. 38, 1954, p. 172-173, etc.

Pierre DOYÈRE.

FLOEUR (FLOUR, JEAN-PIERRE), oratorien, 1611- après 1670. — Né à Grasse, Jean-Pierre Flour était déjà avocat quand, sous l'influence des écrits de saint François de Sales, il entra à l'Oratoire d'Aix-en-Provence, en 1631. Après avoir rempli brillamment plusieurs fonctions dans les collèges oratoriens, il fut affecté à la prédication et connut de vifs succès. Supérieur de l'Oratoire de Caen en 1659, il échoua dans ses tâches administratives, fut nommé visiteur des maisons wallonnes, élu prévôt des oratoriens flamands (1662), puis relégué en Provence (1663); ayant accepté un bénéfice résidentiel sans l'agrément de ses supérieurs, il fut exclu de l'Oratoire en 1669 et mourut peu après 1670.

Ses ouvrages, œuvres occasionnelles, sont assez représentatifs de la spiritualité oratorienne diffusée

chez les laïcs au milieu du 17^e siècle. On a analysé (DS, t. 4, col. 670) *Le Prince de paix, l'Enfant Jésus*, Paris, 1659. Floeur avait hâtivement composé, pour les dédier aux États de Bretagne, *Les grandeurs de saint Joseph* (Paris, 1657, première partie seule parue), ouvrage gâté par la grandiloquence et le manque de naturel, mais où plusieurs thèmes hérités de Bérulle servent à caractériser la sainteté de Joseph : sa paternité représentant celle de Dieu, son rôle d'intendance et de direction sur les hiérarchies célestes, son dévouement à l'enfance de Jésus : sur ce dernier point, l'influence de la dévotion de Beaune (cf DS, t. 4, col. 667-670) amène notre auteur à voir en saint Joseph, dans sa vie et dans sa mort, « une victime de l'Enfant Jésus ».

Sa grande dévotion à l'eucharistie le conduisit à établir des confréries en son honneur, notamment à Rennes, où il publia, en 1658, *L'adoration du très saint sacrement de l'autel* : recueil de méditations, d'élévations et de pratiques de piété; sous une rhétorique dont l'auteur n'a jamais su se défaire, on retrouve dans plusieurs « actes » envers l'eucharistie une nette influence bérullienne : « oblation », renouvellement du vœu du baptême, consécration des familles et, après la communion, « acte de mépris du monde et adhérence à Jésus Christ ».

C-F. Achard, *Histoire des hommes illustres de la Provence*, t. 1, Marseille, 1787, p. 297-299. — L. Batterel, *Mémoires domestiques pour servir à l'histoire de l'Oratoire*, éd. A.-M.-P. Ingold, t. 2, Paris, 1903, p. 499-502.

Irénée NOYE.

1. FLORENT DE L'ENFANT-JÉSUS, carme déchaussé espagnol, 1877-1939. — Né à Santiago de la Puebla (Salamanque) le 3 novembre 1877, Joaquín Bautista Delgado entra au noviciat des carmes déchaux de las Palmas (Castellón de la Plana) en 1892, et y fit profession l'année suivante sous le nom de Florencio del Niño Jesús; ordonné prêtre, il exerce d'abord son ministère à Cuba. Après des séjours au couvent du Mont-Carmel (Palestine) et à Rome, il est supérieur des couvents de Madrid et d'El Vedado, près de la Havane, délégué provincial dans l'île de Cuba, définitive provinciale et enfin supérieur provincial de Vieille-Castille (1927-1930). Il meurt à Madrid le 27 avril 1939.

Il fut l'un des premiers auteurs modernes à étudier l'histoire des missions carmes : *La Orden de Santa Teresa, la fundación de la Propaganda Fide y las misiones carmelitanas*, Madrid, 1923, extraits en italien, Milan, 1926; *Biblioteca carmelitano-teresianiana de misiones*, dont il publia quatre volumes, Pampelune, 1929-1930; *Un misionero andariego del siglo XVII : El P. Vicente de S. Francisco, C. D., 1574-1632*, Vitoria, 1934; *Un misionero poeta del siglo de oro, El P. Leandro de la Anunciación Melgosa... (1580-1630)*, Vitoria, 1935.

Sur l'histoire générale du Carmel : *El Monte Carmelo. Tradiciones e historia de la Santa Montaña de la Virgen del Carmen y de la Orden Carmelitana a la luz de los monumentos y documentos. Estudio histórico-crítico*, Madrid, 1924, trad. italienne, Crémone, 1930; *Los Hijos de Santa Teresa de Jesús en Madrid...*, Madrid, 1934.

Intéressent plus directement l'histoire de la spiritualité : la *Vida de la Beata Ana de S. Bartolomé compañera y secretaria de Santa Teresa de Jesús* (Burgos, 1917; Madrid, 1948; trad. italienne, Milan, 1917; adaptation française par L. Aubert, Paris, 1918); *El Ven. P. Juan de Jesús María... (1564-1615). Su vida, sus escritos y sus virtudes*, Burgos, 1919 (trad. italienne, Grottaferata, 1924); *Santa Teresa Margarita carmelita descalza*

(1741-1770)... avec le triduum et la neuvaine à la sainte, Madrid, 1934; *Fray Francisco el Indigno, Apóstol del Congo... (1529-1601)*, Madrid-Cuenca, 1934; *La Pasionaria de Nueva York. Vida, virtudes y escritos de la R. M. Adelaida de Santa Teresa... (1817-1893)*, Madrid, 1935; *Lirio y Hostia. Vida de la H. Maria Angela del Niño Jesús... (1895-1921)*, Madrid, 1936; *Pensamientos escogidos de... H. Maria Angela del Niño Jesús...*, Madrid, 1936. Notons enfin que Florent publia et étudia deux traités inédits de Nicolas Doria o c d † 1594, dont le second intéresse la spiritualité (*Tradado de la perfección del carmelita descalzo*, dans *Analecta...*, t. 10, 1935, p. 43-68).

Directeur de la revue *Mensajero de Santa Teresa de Jesús*, il y donna de nombreux articles, en particulier *Reparos a la crítica de un crítico* (t. 1 et 2, 1923-1924, 1924-1925) au sujet des opinions de Ph. Chevallier sur le *Cántico espiritual* de saint Jean de la Croix, et *Un libro de Juan Baruzi sobre San Juan de la Cruz* (t. 3, 1925).

Sous le pseudonyme de Florián del Carmelo, il publia diverses œuvres poétiques, parmi lesquelles : *Romancero histórico de Cervantes* (Burgos, 1916), *Cien cantares populares a la Virgen más popular* (Santiago du Chili, 1917), *Episodios rimados de la historia de un alma* (Burgos, 1920), *La Virgen de las Virgenes y el Cantar de los Cantares* (Lérida, 1922), *El Castillo de Almabuena. Poema místico* (Madrid, 1928). Il traduisit aussi les poésies de sainte Thérèse de l'Enfant-Jésus (*Poesias de Santa Teresita...*, Burgos, 1913; *El caminito de infancia espiritual*, Barcelone, 1924).

On publia enfin en édition posthume son *Sentenciario Teresiano-Sanjuanista rimado con doscientas sentencias espirituales...*, Avila, 1939; l'introduction biographique signale d'autres ouvrages de Florent de l'Enfant-Jésus encore manuscrits; ils disparurent en partie pendant la guerre civile.

Analecta ordinis carmelitarum discalceatorum, t. 14, Rome, 1939, p. 147-148. — Dámaso de la Presentación, *Catálogo bibliográfico de autores carmelitas descalzos españoles* (inédit), p. 84-85 — Silverio de Santa Teresa, *Historia del Carmen Descalzo...*, t. 15, Burgos, 1952, p. 704-710.

ADOLFO DE LA MADRE DE DIOS.

2. FLORENT DE HARLEM, chartreux, † 1543.

— 1. *Vie et œuvre*. — 2. *Doctrine*. — 3. *Compléments donnés par Surius*.

1. *Vie et œuvre*. — Originaire de Harlem (Hollande), Florent fit ses études littéraires au collège d'Arras et sa philosophie au *studium* du Parc à Louvain. Il entra à la chartreuse de cette ville en 1528. Il avait deux frères Rodolphe et Vincent, chez les frères mineurs; tous deux eurent à diriger leur province. Instruit, mortifié, de sainte vie, Florent devint vicaire et prieur à Louvain en 1542. Il mourait prématurément le 18 avril 1543.

On ne connaît de Florent que l'ouvrage suivant composé en néerlandais : *Den Wech des Leuens, een gheestelijc boeckje leerende hoe dat een goet kerste moet mensch beghinne en voortgaen in doechde, met vele devote ghebenden en gheestelike corte vermaninghe om tot een waractich aheestelick leuen te comen*, Anvers, 1542; autres éditions, 1544 et 1564; d'après S. Dirks, une édition corrigée a été publiée par Zegers en 1552 (et rééditée en 1564), mais une édition de 1547 porte déjà la mention de Zegers (*Bibliotheca neerlandica*, n. 2135).

Florent avait d'abord composé la majeure partie de son texte en latin sur des feuilles volantes; un de ses amis (Nicolas Cuingius, chanoine augustin de Saint-Martin de Louvain, au dire de Zegers, sans doute Nicolas van Winghe † 1552) traduisit son travail en néerlandais (*germanicum*) et le mit en ordre (lettre de Florent à Gérard Hermann de Leyde, 2 avril 1542).

Il existe deux traductions latines. La première fut faite par le franciscain Nicolas-Tacite Zegers † 1559 : *Via vitae... Hoc opus habet pias et speciales christiani hominis institutiones et exhortationes quibus eruditur quo pacto et incipienda et continuanda sit via virtutum et tandem ad veram pervenire possit vitam spiritualem* (Anvers, 1551, 1554, 1556, 1564). Zegers prévient son lecteur qu'il a omis de traduire les prières qui terminaient chaque chapitre; de plus, à la fin du troisième traité et au début du quatrième, la traduction ne répond qu'imparfaitement au texte imprimé, car il a travaillé directement sur les feuilles de Florent. Les éditions de Zegers ne comportent pas les compléments donnés par Surius.

La seconde traduction est celle du chartreux Laurent Surius † 1578 : *Institutionis vitae christianae libri v*, Cologne, 1552 (30 pages non paginées et 616 pages); rééditions : *Vera ac sincera vitae christianae norma omnibus Christo militantibus quo vitam suam recte et pie instituere...*, 1559; *Florentii Batavi carthusiae Lovaniensis prioris Institutiones vitae christianae...*, 1596 (30 pages non paginées et 616 pages). Surius a tout traduit, y compris les prières omises par Zegers, d'après la première édition. Cependant, comme le quatrième livre, avec ses huit chapitres, lui paraissait incomplet, il a inséré (en prévenant le lecteur) entre les chapitres 7 et 8 la traduction latine d'un manuscrit « allemand » anonyme qu'il tenait du prieur de la chartreuse de Trèves. Les chapitres 9 à 58 du quatrième livre et le livre cinq tout entier sont l'œuvre de cet inconnu. Ces chapitres ne comportent pas de prières, sauf le chapitre 58 qui est lui-même une prière.

2. *Doctrine de Florent.* — Florent a tiré de l'Écriture et des Pères (saint Augustin, Jean Cassien, saint Jean Climaque, saint Bernard, auxquels il faut adjoindre Jean Gerson), dont il a assimilé les textes plus qu'il ne les a cités littéralement, une doctrine de formation spirituelle utile à tous et spécialement aux personnes religieuses (lettre à Gérard). Il enseigne comment mourir au monde et à tout ce qui s'oppose à l'amour de Dieu. Il n'expose pas de théorie sur la vie contemplative, car « celle-ci n'est vraiment comprise que par ceux qui ont été élevés à cet état et en ont goûté quelque chose » (lettre à Gérard). Rassemblées, les prières qui terminent chaque chapitre constitueraient un très beau recueil; Florent a voulu par là apprendre à prier, comme l'avait fait récemment Lansperge. Une brève analyse de cet ouvrage peu connu semble utile.

Le premier livre (20 chapitres) décrit les obstacles à l'entrée dans le « chemin de la vie » : l'ignorance de la valeur et de la félicité de la vie spirituelle, la pusillanimité, la crainte de l'effort et du sacrifice, les tentations qui trompent et découragent, la présomption qui aveugle, la tiédeur au service de Dieu. Par contre, permettront de progresser : la méditation des fins dernières avec ses fruits, la crainte révérentielle et la confiance en Dieu, l'obéissance (insistance sur la direction spirituelle), l'ordre, la mesure et la constance. La disposition de renoncer à soi et à tout le créé est décisive si l'on veut parvenir à la vraie pauvreté en esprit : « Les fréquentes étincelles des fervents desirs feront naître enfin le feu dont brûlera notre cœur, de sorte que les vains desirs et les pensées vaines seront entièrement consumés et réduits à rien » (ch. 16).

Le livre second (26 chapitres) traite surtout de la contrition du cœur ou componction et du don des larmes. Les stimulent la considération du péché et de notre misère, l'humble confession (« ex puro Dei amore et vera contritione », ch. 21), la contemplation de la grandeur de Dieu et de sa sainteté, de ses bienfaits, surtout de l'incarnation et de la passion.

Au livre troisième (26 chapitres), il est question de la discipline des mœurs et de l'éducation de l'homme

extérieur (« *Disciplina est conveniens atque compositus membrorum usus ac motus, cunctorumque verborum, operum et totius exterioris hominis pro ratione temporis, loci, personaeque decens institutio ac moderatio* », ch. 5). « Sans elles, l'homme parfait perdra sa perfection; en usant d'elles, l'homme imparfait acquerra la sienne », car, « c'est par la maîtrise des sens que rien de mauvais et d'étranger n'entre dans l'âme et que rien de bon n'en sort facilement; par elle encore l'homme ne vit pas selon la convoitise, mais selon la droite raison et le bon plaisir de Dieu » (ch. 3). Cette éducation est nécessaire à la purification et à la pacification du cœur. Favorisent cette discipline : le souvenir fréquent de la présence de Dieu, l'anéantissement intérieur, le silence habituel, en conformité avec le chapitre 80 des *Coutumes* de Guigues 1^{er}, prieur de Chartreuse.

Le livre quatrième « promeut la santé de l'âme ». Il ne faut pas pratiquer la vertu par intérêt, mais demander l'amour et le stimuler. Et puisque « le commencement du salut est la connaissance de la vérité, il importe d'apprendre et donc de lire ce qui est profitable spirituellement » (« *De exercitio pios legendi codices* », titre du ch. 3). Florent termine son ouvrage au chapitre huitième (59^e dans l'édition de 1552), en commentant un passage de Jean Climaque, qui résume les vertus des commençants.

La doctrine ascétique de Florent est traditionnelle. Il sait le penchant de l'homme à acquiescer volontiers aux préceptes et aux conseils généraux, mais à négliger de les suivre, avec constance, dans les circonstances concrètes de la vie. Aussi ne craint-il pas de se répéter. Cela ne va pas sans lourdeur ni désordre. On peut cependant assurer que la *Via vitae*, destinée aux commençants, convient également aux « parfaits ».

3. *Les compléments donnés par Surius.* — Les chapitres 8 à 58 du livre quatrième exposent les tentations multiples qui peuvent assaillir celui qui vient d'entrer en religion. Les sept *displicentiae* sont longuement décrites sous différentes formes ainsi que leurs remèdes; il s'agit au fond du *taedium*, du *fastidium*, qui se change même en *displicentia Dei*. Les chapitres 57 et 58 y répondent par une « *resignatio sui devotissima* ».

Le livre cinquième est tout entier consacré à « l'homme intérieur ». On pourrait y distinguer deux parties principales. Dans la première, il est traité de l'immortification (« *quis in quadam proprietate absque Deo, absque amore, absque Dei voluntate sibi soli vivit* », ch. 1), qui « enchaîne, accable, exaspère, aveugle, et tue » (ch. 11). La vraie mortification, au contraire, conduit l'âme à renoncer à toute « propriété » et à s'offrir à Dieu (« *seipsum cum quadam proprietate non intendat nec amet, nisi pro purissima Dei voluntate* », ch. 18). Le vocabulaire a ici un relief saisissant.

La seconde partie aborde la vie mystique. Elle est envisagée comme le couronnement de trois degrés successifs : 1^o la *mortification* (ou « *abnegatio* », ch. 27) de la nature et de l'esprit; elle s'identifie progressivement avec la charité et obtient aux commençants vertus, joie, liberté intérieure, vie d'union et connaissance expérimentale de Dieu. 2^o La *résignation* de la nature et de l'esprit, qui est, pour le progressant, remise totale de soi à Dieu (ch. 28). 3^o La *pénétration en Dieu* au-delà de la nature et de l'esprit. A partir des créatures et des dons surnaturels, l'âme s'élève au-dessus d'eux, elle les oublie, les perd et se perd dans l'union à Dieu. L'âme sera particulièrement aidée par

la contemplation des perfections de l'humanité et de la divinité du Christ, de ses œuvres, notamment de la passion, du mystère et de la présence eucharistiques, enfin par la considération de l'amour du Sauveur (« Amor cordis Christi quantus », titre du ch. 52 et dernier).

Cette doctrine semble être tributaire de celle des mystiques rhénans. L'auteurs ne cache pas son admiration pour Eckhart, dont il cite des passages (ch. 30-31), qui appelleraient des réserves.

Florent de Harlem est à peine connu (S. Auteurs parle encore « d'un certain Florent » dans sa notice de Surius, DTC, t. 14, 1941, col. 2847). Il mériterait d'être étudié, ses sources et son influence. Louis de Blois † 1566, son contemporain, a cité de fort beaux passages de l'*Institutio vitae christianae* dans son florilège, *Consolatio pusillanimum*, composé vers 1555; l'abbé de Liessies, qui donne ses sources, désigne parfois Florent sous le nom de *quidam Dei amicus*; il exploite ou abrège les chapitres 47-58 du livre 4^e; on retrouverait d'autres emprunts ailleurs, et notamment dans le *Speculum spirituale*. L'édition du *De remediis tentationum* de Denys le chartreux, Dillingen, 1589, donne en appendice le ch. 7 du livre 4 du *Via vitae*.

C.-J. Morozzi, *Theatrum chronologicum sacri cartusienis ordinis*, Turin, 1681, p. 124. — A. Sanderus, *Chorographia sacra Brabantiae*, t. 2, La Haye, 1727, p. 120-126; t. 3, p. 157. — L. Le Vasseur, *Ephemerides ordinis cartusienis*, t. 1, Montreuil, 1890, p. 462. — Pacifique de Herreweghen, *De Leuvense Bijbelvertaler Nicolaus van Winghe, zijn leven en zijn werk*, OGE, t. 23, 1949, p. 5-38, 150-167, 268-314, 357-395, ne signale pas l'aide apportée à Florent.

Consulter pour les éditions : S. Dirks, *Histoire littéraire et bibliographique des Frères mineurs... en Belgique et dans les Pays-Bas*, Anvers, 1885, p. 84 (Zegers). — H.J.J. Scholtens, *De literaire nalatenschap van de kartuizers in de Nederlanden*, OGE, t. 25, 1951, p. 28. — *Bibliotheca catholica neerlandica, 1500-1727*, La Haye, 1954.

Bruno RICHERMOZ.

3. FLORENT DE MALINES, capucin belge † 1651. — Jean van Hanswyck naquit à Malines vers 1577 de Jean van Hanswyck et Anne Clercq. Après avoir étudié le droit à Louvain, il renonça à la carrière d'avocat pour entrer le 2 février 1601 chez les capucins à Anvers, berceau de la jeune province belge, en y prenant le nom de Jérôme, qu'il changea plus tard en celui de Florent. Ordonné prêtre à Malines le 23 décembre 1606, il se distingua bientôt comme prédicateur, d'une érudition profonde et d'une tendre dévotion envers Marie Immaculée. A maintes reprises, il rendit en juriconsulte d'éminents services à son ordre. Nous le rencontrons à la tête de la communauté à Audenarde (1609-1610), Maestricht (1610-1613), Termonde (1614-1615), Anvers (1615-1617 et 1627-1628), Bruxelles (1617-1618 et 1620-1621), Gand (1619-1620) et Malines (1626-1627). En 1617, il est désigné pour visiter, en l'absence du provincial, les couvents de la province flamande, autonome depuis quelques mois. Il sera élu huit fois définitif (1619-1622, 1626, 1638, 1640, 1642). Vers 1634, il se met à la composition de l'œuvre qui le fit passer à l'histoire et dont il publia les deux premiers tomes à Anvers en 1646 (les approbations sont données en 1639 et 1640). Il pensa l'intituler *Speculum virginum*, ainsi qu'on le relève dans certains textes anciens; en définitive, il préféra *Cornucopiae concionatorum*. Cependant, plutôt que d'un sermonnaire, il s'agit d'une exposition de la doctrine chrétienne par des récits symboliques et moraux tirés en grande partie de la littérature patristique et profane, tel que cet ensei-

gnement se reflète dans la vie de la Vierge Immaculée, dans les créatures et dans certains mystères sacrés, comme en autant de miroirs de la perfection divine, des vertus et des vices. Par une liste manuscrite de 1646 (ACB, I. 4718) décrivant les livres publiés ou mis en voie de publication par les capucins flamands, nous apprenons que l'auteur avait préparé six autres tomes, mais il mourut au couvent de Bruxelles le 7 mai 1651, en sorte que ce ne fut qu'en 1655 qu'un troisième volume (parfois désigné sous le titre *Concionae maxime de Beatissima Virgine*) parut à Louvain. De ce tome une seconde édition vit le jour en 1659. Le texte se termine (p. 860) par les mots *Finis libri primi*, mais il n'y eut pas d'autre publication.

Le *Cornucopiae concionatorum abundans enarrationibus symbolicis et moralibus diversorum conceptuum : in quibus sub speculi similitudine, una cum plurimis electis sacris, copiose agitur de sacratissimae Virginis mysteriis, etc. quae exacte et curiose enucleantur*, est destiné au clergé, particulièrement aux prédicateurs des stations d'avent et de carême.

Le sujet est exposé par commentaires, « enarrationibus », devant servir à l'élaboration des sermons, facilitée par des tables détaillées et de consultation pratique. Pour les deux premiers tomes (842 et 633 + [231] pages) comprenant treize commentaires divisés en sections et paragraphes, la table se trouve au début du premier volume (p. ix-xxxix) : l'exposé se développe d'après les symboles que sont les créatures en général (i), et en particulier le figuier (ii), la poule (iii), le grain de sénévé (iv), la première création (v), l'âme humaine (vi), le prochain (vii), le juste (viii-ix), les anges (x), la Vierge (xi-xii) et le pêcheur (xiii). Plusieurs autres tables (298 p.) terminent le second volume : index des citations scripturaires, des matières, des sermons à composer pour tous les dimanches de l'année liturgique et jours de fêtes, des sermons à prêcher aux fêtes du cycle sanctoral, ainsi qu'au commun des saints ou dans des circonstances spéciales, des sermons pour chaque jour du carême.

Le troisième tome (2^e édition : *Florilegium divini verbi praeconibus utilissimum, quod complectitur enarrationes symbolicas et morales diversorum conceptuum...*, 860 + [38] p.) contient les sept commentaires (xiv-xx) suivants : de la Vierge miroir sans tache dans sa Conception, sa Nativité et sa Présentation au temple, une digression sur l'oraison (xvii-xviii), sur la virginité et la chasteté, et enfin sur la pureté virginale.

Ces trois in-folio constituent un immense et précieux florilège de textes les plus divers, cités à pleine page : l'Écriture et ses commentateurs, les Pères de l'Église, les théologiens et les auteurs spirituels jusqu'au premier tiers du 17^e siècle, sans compter quelques auteurs classiques.

Le commentaire xvi section 31 *De variis modis divinae praesentiae* (p. 508-520) suscita un intérêt particulier. Le théologien protestant Pierre Poiret (1646-1719) attira l'attention sur cet exercice de la présence de Dieu, que l'on croyait à tort traité séparément (M. Wieser, *P. Poiret, der Vater der romanischen Mystik in Deutschland*, Munich, 1932, p. 230). Florent explique les quatre manières d'opérer cet exercice spirituel : par le travail de l'imagination, « praesentia imaginativa » (§ 1, p. 508-516); par l'activité de l'intelligence illuminée par la foi, mode d'agir beaucoup plus parfait, « qui intellectualis est », nous rendant conscients du Dieu omniprésent (§ 2, p. 516-517); par la même opération de l'intelligence, « modo similiter intellectuali », considérant, grâce à la lumière de la foi et de la charité, et sans formation d'image, Dieu présent non en dehors de nous, mais en nous-mêmes (§ 3, p. 517-518); enfin par mode d'union fervente avec Dieu, « modo qui dici-

tur unitivus », obtenu bien plus par l'amoureuse volonté qui s'élançait vers lui que par le travail de l'intelligence (§ 4, p. 519-520). Cette description forme en réalité la partie centrale des longues considérations sur la présence de Dieu et l'oraison.

Archives des capucins belges à Anvers (ACB). — *Commentarium sive chronographia sacra monasterii Fratrum Minorum sancti Francisci Capucinorum Bruxellensis.*, lithogr., [1874], p. 118 et 170. — Hildebrand, *De Kapucijnen in de Nederlanden en het Prinsbisdom Luik*, t. 7, Anvers, 1952, p. 279, § 1939; t. 9, 1955, p. 377-378; t. 10, 1956, p. 548; — *Franciscaansch Leven*, t. 17, 1934, p. 59-60. — *Ons geestelijk Erf*, t. 16, 1942, p. 66-67. — *Biographie nationale*, t. 8, Bruxelles, 1884-1885, col. 706.

PLACIDE DE BORGERHOUT.

4. FLORENT RADEWIJNS, organisateur des frères de la Vie commune et fondateur de la congrégation de Windesheim, vers 1350-1400. — 1. *Vie et personnalité*. — 2. *Fondations*. — 3. *Œuvres spirituelles*. — 4. *Doctrine spirituelle*.

1. *Vie et personnalité*. — Florent Radewijns naquit vers 1350 à Leerdam, localité si peu connue autrefois que son biographe, Thomas a Kempis, estime opportun d'en préciser le site : aux frontières du comté de Hollande, à environ trois lieues d'Utrecht (*Vita*, c. 4, éd. M.-J. Pohl, *Opera omnia*, t. 7, p. 127). Nous ne savons à peu près rien de sa première jeunesse. Son père, qui était un homme de quelque notoriété et assez fortuné, l'envoya à l'université de Prague; Florent y arriva en 1375 et devint maître ès arts en 1378. Il se fit ensuite inscrire à la faculté de droit, mais ne poursuivit pas ses études. Il rentra aux Pays-Bas; il avait déjà ou il obtint alors une prébende à l'église collégiale de Saint-Pierre à Utrecht. A quelque temps de là, il l'échangea contre une autre à Deventer.

Cette transaction fut-elle effectuée par l'intermédiaire ou à l'instigation de Gérard Groote? Thomas a Kempis dit simplement que Radewijns quitta sa prébende d'Utrecht et accepta un vicariat à Deventer, « ut apud magistrum Gherardum staret » (*Vita*, c. 11, p. 140). Quoi qu'il en soit, c'est à Deventer que Radewijns fut gagné au mouvement spirituel (dit « Devotio moderna »); que Groote suscitait par ses prédications dans le diocèse d'Utrecht et surtout dans la vallée de l'IJssel.

Par sa prébende, Radewijns était vicaire de l'autel de Saint-Paul dans l'église de Saint-Lébuin. Les statuts du chapitre collégial exigeaient que le prébendier fut prêtre. Groote l'envoya recevoir les ordres à Worms et le pourvut de lettres de recommandation (*Gerardi Magni Epistolae*, éd. W. Mulder, Anvers, 1933, p. 11-13). Groote avait certes ses raisons pour choisir une ville si éloignée; ce qui nous intéresse davantage c'est le fait même que Groote, — qui était diacre pour pouvoir prêcher, mais qui se jugeait indigne de la prêtrise —, soit intervenu pour promouvoir Radewijns au sacerdoce. Thomas a Kempis rapporte à ce sujet les paroles de Groote : « Semel feci unum ordinari in presbyterum : et spero quod dignus sit. De cetero cavebo, ne leviter quid simile faciam : quia paucos ad hoc idoneos cerno » (*Vita*, c. 10, p. 139). Sans doute, Groote a discerné en Radewijns les qualités requises pour le sacerdoce; probablement voyait-il aussi en lui un directeur pour le cercle des dévots de Deventer.

Partout où Groote prêchait, il gagnait des disciples; des cercles de dévots se formaient; un prêtre les dirigeait; les documents l'appellent souvent « pater omnium devotorum ». La maison vicariale de Radewijns devint bientôt un de ces centres,

où les dévots de Deventer et du dehors venaient chercher direction et conseil. Les premiers compagnons de Florent s'y installèrent sur la demande de Groote : Jean de la Gronde † 1392, prédicateur et confesseur renommé, et Jean de Hörter, qui dirigeait aussi les âmes, bien qu'il ne fût pas encore prêtre.

Florent Radewijns reçut l'ordination sacerdotale probablement en 1380 ou en 1381. Gérard Groote mourut en 1384; il s'était occupé, pendant cinq ans à peine, du mouvement spirituel de la Dévotion moderne. Cette activité avait été trop brève et peut-être aussi trop générale pour implanter des formes concrètes et durables de vie chrétienne. L'organisation des frères de la Vie commune comme la fondation du monastère de Windesheim seront l'œuvre de Radewijns. Un de ses premiers disciples, Jean Brinckerinck (1359-1419), consolida l'institut des sœurs de la Vie commune et fonda le monastère de femmes de Diepenveen (cf DS, t. 1, col. 1959-1960).

L'enthousiasme religieux suscité par Groote aboutit, grâce à Radewijns, à des réalisations viables et solides. Il ne tonnait pas contre les erreurs et les abus de son siècle; c'était un homme modeste, peut-être un peu timide, — « Ipse utebatur paucis verbis et lenibus et protractis », dit Rodolphe Dier (*Scriptum*, éd. G. Dumbar, dans *Analecta*, t. 1, Deventer, 1719, p. 21) —, qui, sans avoir des talents intellectuels exceptionnels, attirait par sa bonté et sa profonde psychologie humaine. Il savait parler aux âmes simples que le monde décevait, aux âmes qui cherchaient la paix intérieure dans le mépris de soi et l'union à Dieu. Si Groote n'en avait pas été l'initiateur, Radewijns n'aurait probablement guère contribué au renouveau chrétien; et, sans l'activité de Radewijns, le mouvement de Groote aurait disparu aussi vite qu'il était apparu. Peut-être Radewijns a-t-il limité le champ des idées de Groote, mais il les a enracinées. Les deux hommes se sont heureusement complétés.

2. *Fondations*. — Après sa conversion en 1374, Gérard Groote avait cédé sa maison de Deventer à des femmes pauvres, qui voulaient servir Dieu. En 1379, à son retour de la chartreuse de Munnikhuizen, il établit des statuts à leur intention : elles habiteraient sous la direction d'une « maîtresse », sans qu'il y ait de vie commune au sens strict du mot : ni table, ni dortoir, ni possessions, ni revenus communs. Cette manière de vivre n'avait rien d'insolite; on trouvait alors à Deventer et ailleurs ces sortes de béguinages.

Dans les centres de la Dévotion moderne, les dévots tendaient à instaurer une vie commune, mais limitée. La *Vita Gerardi Magni* de Pierre Horn note que Gérard Groote conseillait à ses disciples de mener la vie « commune » dans une maison où l'on pourrait s'exhorter les uns les autres, prier et travailler ensemble. Ces demeures « communes », conseillées par Groote, servaient aussi à rassembler les dévots du dehors. Rodolphe Dier raconte, en effet, qu'il y avait dans la maison vicariale de Radewijns un local où les « frères » se faisaient leurs « admonitions » et où ceux qui étaient de passage (« advenientes ») s'excitaient à la crainte et à l'amour de Dieu. Groote y venait lui-même souvent (*Scriptum*, p. 8).

La plupart des cercles de dévots adoptèrent assez rapidement une règle monastique et cherchèrent à s'installer en dehors des villes. Mais les dévots de Deventer fondèrent des monastères et s'employèrent à rendre leur groupe plus stable et mieux affermi.

Aux yeux de Groote et de Radewijns, la forme idéale de la vie dévote semble avoir été la vie monastique. Partisans des vœux religieux, ils n'étaient d'ailleurs pas des hommes portés aux nouveautés. Et bien qu'il y ait eu alors des adversaires de la vie commune, les

circonstances, spécialement l'apostolat de la jeunesse scolaire de Deventer et la nécessité de grouper des collaborateurs, favorisèrent la formation de l'institut des frères de la Vie commune. La fraternité une fois organisée et sauvée des attaques des adversaires, l'institut des sœurs se consolida à son tour et put se maintenir et se développer à côté du monastère féminin de Diepenveen.

Groote s'occupait déjà des écoliers de Deventer. Il leur faisait copier des livres et les invitait souvent chez lui. Radewijns logeait les copistes de Groote soit dans sa propre maison, soit chez d'autres dévots de Deventer. Il visitait ces pensions et y donnait des entretiens spirituels. Des copistes de Groote, parmi lesquels Jean Brinckerink, Jean Vos de Heusden † 1424 (DS, t. 3, col. 731-732) et Jean de Kempen † 1432, continuèrent à loger chez Radewijns, lorsqu'ils eurent quitté l'école, et à gagner leur vie en copiant des livres. Ils furent admis dans la petite communauté. Et Rodolphe Dier raconte comment Florent les amena doucement à la vie commune : « Dominus Florencius custodivit pecunias secum habitantium. Videns autem quod tam plene essent conversi ad Dominum et tam tractabiles et flexibiles, fudit pecunias eorum in unum et fecit eas esse omnium...; et ita deinceps ceperunt vivere in communi » (*Scriptum*, p. 13).

Bien qu'une telle mesure soit certainement l'indice d'une fraternité commençante, il ne semble pas que Radewijns ait eu l'intention de fonder un groupement permanent. Les membres ne s'étaient d'ailleurs pas liés définitivement à la communauté et la plupart d'entre eux ne tarderont pas à se disperser. Radewijns lui-même avait d'autres préoccupations.

L'apostolat du monde scolaire lui faisait découvrir des jeunes gens qui, après avoir passé par une espèce de pré-noviciat dans la maison vicariale ou dans les autres pensions de la ville, étaient susceptibles d'entrer dans les monastères. Quoi de plus naturel, en ce cas, que de chercher l'occasion de fonder un monastère qui garantirait de tout abus et de tout relâchement? Cette idée, qui semble avoir déjà occupé Groote, sera réalisée par Florent en 1387, trois ans après la mort de Gérard.

Avec l'agrément de l'évêque d'Utrecht, Radewijns fonde un monastère de chanoines réguliers de Saint-Augustin à Windesheim, bien patrimonial d'un des frères, Berthold ten Hove † 1433. Six frères de la maison vicariale sont choisis pour construire les bâtiments. D'autres viendront les aider ou les remplacer. Les frais sont couverts par des donations. Les six frères s'en vont à Eemsteyn s'initier aux coutumes canoniales. Le 17 octobre 1387, l'église est consacrée par l'évêque d'Utrecht et les six frères émettent leur profession religieuse. Radewijns installe Jean Vos de Heusden comme prieur.

D'autres fondations naissent bientôt. En 1392, Mariënborg près d'Arnhem et Nieuwlicht près de Hoorn sont construits par Deventer et Windesheim. En 1394, ces monastères sont réunis en la « congrégation fédérative de Windesheim ». Radewijns ne s'occupe guère des nouveaux monastères, sinon pour les pourvoir de finances et surtout de sujets. La fraternité risque même de se vider et Florent s'en alarme dans deux lettres au prieur Jean Vos (J. Busch, *Chronicon Windeshemense*, éd. K. Grube, p. 43 et 61).

La fraternité de la Vie commune à Deventer s'installe, en 1391, dans une maison attenante à la vieille maison vicariale, où logeraient désormais les écoliers (Thomas a Kempis y demeura de 1392 à 1399). Dans la nouvelle maison, connue sous le nom de « Heer-Florenshuis », l'organisation de la frater-

rité devient définitive. Les vocations pour Windesheim étaient désormais recrutées parmi les écoliers, lesquels étaient groupés à part. Le nombre des « frères » fut fixé : quatre prêtres, huit clercs-copistes et quelques « familiaires » pour les travaux et la cuisine. Les coutumes furent précisées et probablement codifiées par Radewijns.

La seule fraternité nouvelle fondée du vivant de Radewijns, — encore n'en prit-il pas l'initiative —, est celle de Zwolle, où le cercle de dévots fondé par Groote s'était logé hors de la ville dans ce qui deviendra le monastère de l'Agnetenberg (1398). Une fraternité nouvelle se forma dans la ville en 1396 pour exercer auprès des écoliers le même apostolat que celle de Deventer. Les futures fondations obéiront, semble-t-il, au même motif.

Ici ou là se manifesta une certaine opposition contre la manière de vivre des frères et des sœurs de la Vie commune; l'inquisition elle-même intervint (voir P. Frédéricq, cité à la bibliographie). Mais dès 1395, Radewijns, pour obtenir l'approbation ecclésiastique, consultait des canonistes, le doyen Everard Foeck † 1418, doyen du chapitre de Saint-Sauveur à Utrecht, l'abbé bénédictin Arnold de Dikningen † 1412, et des professeurs de Cologne. En même temps, un des frères, Gérard Zerbolt de Zutphen † 1398 (DS, t. 3, col. 730-731), composait des apologies (*Libellus super modo vivendi devotorum hominum simul commorantium et De libris teutonicibus et de precibus vernaculis*). En 1398, Radewijns, Zerbolt et d'autres frères entreprirent des voyages pour faire progresser le « magnum negotium », dont on désirait l'approbation. Finalement, en 1401, l'évêque d'Utrecht, Frédéric de Blankenheim † 1423, donna son approbation, mais Florent Radewijns était mort le 24 mars 1400.

Ces documents sont très instructifs. Les réponses des canonistes (cf P. Frédéricq, *loco cit. infra*, p. 159-181) et les apologies précisent la forme de vie des instituts. Les membres de ces instituts cohabitent, vivent du travail de leurs mains et de leurs biens mis en commun; un directeur est au milieu d'eux; sans être liés par des vœux, ils observent la pauvreté et la continence; ils suivent un règlement commun pour les repas, la prière et le travail; ils s'exhortent les uns les autres et se reprennent charitablement; ils lisent la sainte Écriture et des livres spirituels en langue vulgaire. Il n'est pas question d'église propre. Ces instituts ne contrevenaient ni aux décrets interdisant la fondation de nouveaux ordres religieux, ni aux décisions promulguées contre les béghards et les béguines hétérodoxes.

3. Œuvres spirituelles. — En sa qualité de fondateur de la fraternité de la Vie commune et de directeur spirituel de nombre de membres de la future congrégation de Windesheim, Florent Radewijns a apporté une contribution considérable à la spiritualité de la Dévotion moderne. Rodolphe Dier, qui se montre généralement très exact, mentionne dans sa chronique les ouvrages de Radewijns et il y ajoute des renseignements importants (*Scriptum*, p. 50-51).

1° Le *Modus vivendi Deo tam in interioribus quam in exterioribus*, en forme de lettre destinée à Henri de Balveren † 1414 à Windesheim, est l'écrit de Radewijns le plus répandu. Thomas a Kempis l'ajouta à sa *Vita Florentii* (t. 7, p. 195-198) et Jean Busch l'inséra au chapitre 39 de son *Liber de viris illustribus* (*Chronicon Windeshemense*, p. 110-111).

2° Le *Libellus « Omnes, inquit, artes »*, est une compilation « ex dictis doctorum », utilisée, dit-on, par Zerbolt pour la composition du *De spiritualibus ascensio-*

nibus et du *De reformatione trium virium animae*. Ce livret, en forme de *rapiarium*, systématise dans sa première partie des textes sur le but, la nature, les obstacles, les exercices de la perfection chrétienne, les vices, les vertus, et rassemble dans sa deuxième partie des textes sur la vie du Christ, les fins dernières, le péché et les bienfaits de Dieu. L'auteur de cet article en a fait une édition dactylographiée (1950), qu'on peut consulter dans les principales bibliothèques de Hollande et de Belgique, et il l'étudia dans *Ons geestelijk Erf* (t. 25, 1951, p. 113-158, 225-268).

3° Le *Libellus « Mutum valet »* traite à peu près les mêmes sujets que Zerbolt. Cet écrit, connu dans les manuscrits sous le titre de *Tractatulus devotus de exstirpatione vitiorum et passionum et acquisitione verarum virtutum et maxime caritatis Dei et proximi et verae unionis cum Deo et proximo, seu Tractatulus de spiritualibus exercitiis*, a été édité trois fois (par H. Nolte, Fribourg-en-Brigau, 1862; par J.-F. Vregt, AGAU, t. 10, Utrecht, 1882, p. 383-427; et par L.A.M. Goossens, *De Meditatie in de eerste tijd van de Moderne Devotie*, Harlem-Anvers, 1952, p. 207-254). Après un bref exposé de la perfection chrétienne, Radewijns donne une sorte de manuel d'exercices pratiques, basé sur des schémas empruntés au *De triplici via* de saint Bonaventure.

4° Le livret des *Quaedam puncta* est de même genre que les *Conclusa et proposita* de Gérard Groote, l'*Exercitium* de Jean Kessel † 1398 et l'*Exercitium* de Lubbert ten Bussche † 1398 (DS, t. 3, col. 739).

Il est étonnant que Thomas a Kempis, qui a copié ces trois derniers textes dans son *Dialogus novitiorum* (*Opera omnia*, t. 7, p. 87-107, 306-317, 260-267), n'ait pas inséré également celui de Florent. Il est possible qu'il faille l'identifier avec le *Propositum cuiusdam canonici*, édité dans les *Collationes brugenses* (t. 14, 1909, p. 8-21), dont le manuscrit contient encore deux autres pièces de la Dévotion moderne. La liste des livres que ce chanoine se propose de lire répond assez bien aux sources dont Radewijns se servit dans son *Libellus « Omnes, inquit, artes »*. En tout cas, on ne peut l'identifier avec le *Florentii parvum et simplex exercitium* (édité par D. Wüstenhoff, dans *Archief voor Nederlandsch voor Kerkgeschiedenis*, t. 5, 1895, p. 89-105), qui est tiré, selon l'incipit (« collectum est ex consuetudine humili patris Florentii et aliorum devotorum »), du coutumier des frères de Deventer.

5° Aux écrits que Rodolphe Dier mentionne, il faut ajouter encore quelques lettres ou fragments de lettres, que Jean Busch a insérées dans son *Chronicon Windeshemense* (p. 34, 43-44, 61, 72, 112-113, 343, 348-349). Elles recommandent des candidats à Windesheim ou règlent des affaires financières. Voir aussi les lettres communes que Florent, Gérard de Zutphen et d'autres envoyaient aux absents (*Scriptum*, p. 88-113).

6° Très probablement Radewijns établit aussi les *Consuetudines*, le coutumier des frères de Deventer, mais nous ne l'avons plus, du moins dans sa rédaction originale.

7° A côté des écrits, il y a encore les « dits » de Radewijns, consignés par ses disciples et qui nous sont parvenus en trois rédactions différentes sous le titre de *Notabilia verba* ou d'*Admonitiones*. La collection que Thomas a Kempis ajouta à la *Vita Florentii* (t. 7, p. 198-210) a probablement été rédigée d'après une autre source, que publia J.F. Vregt (AGAU, t. 10, 1882, p. 427-472); la rédaction publiée par J.-B. Malou (*Recherches historiques et critiques sur le véritable auteur du livre de l'Imitation...*, 3^e éd. Paris-Tournai, 1858, p. 391-402) dépend de celle de Thomas. Des réminiscences des *Notabilia verba* se retrouvent dans les deux premiers livres de l'*Imitation*.

4. **Doctrine spirituelle.** — Comme la spiritualité de la Dévotion moderne, celle de Florent Radewijns est pratique. En donnant une sentence de Prosper d'Aquitaine, Radewijns déclare : « Non est vera scientia, nisi ad hoc comprehendatur ut agatur » (*Libellus*

« *Omnes, inquit, artes* », 1, 20). Aussi, faut-il moins chercher à caractériser sa doctrine spirituelle d'après les auteurs qu'il cite, qu'en essayant de voir pourquoi il les mentionne. Les très nombreux auteurs allégués représentent, en général, la lecture monastique en vogue au moyen âge.

En nous limitant aux écrits le plus fréquemment utilisés, relevons les *Vitae Patrum*, les *Collationes* et le *De institutis coenobiorum* de Jean Cassien (cf DS, t. 2, col. 271), la *Scala paradisi* de saint Jean Climaque, les *Sermones* de saint Bernard, l'*Epistola ad fratres de Monte Dei* de Guillaume de Saint-Thierry, les *Meditationes piissimae* anonymes, le *Sermo de vita et passione Domini* d'Egbert de Schönau, le *Speculum monachorum* d'Arnould de Bohéries, le *Speculum religiosorum* de David d'Augsbourg, le *De triplici via* et le *Lignum vitae* de saint Bonaventure, la *Legenda aurea* de Jacques de Voragine, l'*Horologium sapientiae* du B^x Henri Suso. L'Écriture sainte et quelques écrits des Pères, comme les *Moralia* et les *Homiliae* de saint Grégoire le Grand, sont souvent cités d'après le bréviaire ou le missel.

Les écrits de Florent Radewijns relèvent du genre moralisant et didactique; ils donnent des conseils pour « ordonner » intérieurement et extérieurement la vie dévote, des normes pour se connaître soi-même, ils exposent les degrés des vertus et les remèdes contre les vices, ils fournissent des sujets de méditations et des motifs pour exciter à la componction. Sauf la doctrine de la pureté de cœur, empruntée à Cassien, Radewijns ne cherche nulle part une théorie spéculative ou une théorie mystique; il retrouve ses propres idées chez l'auteur qu'il cite, il ne leur en prend guère. Même dans le *De triplici via* de saint Bonaventure, auquel il doit le schéma d'une grande partie de son *Tractatulus devotus*, il ne retient pas la conception de la vie spirituelle envisagée comme une ascension hiérarchiquement graduée vers l'union à Dieu; il ne cite que des textes concernant la vie purgative, et quelques-uns sur la voie illuminative.

La source principale de la doctrine spirituelle de Florent Radewijns est donc moins à chercher dans les auteurs spirituels qui l'ont précédé, que dans sa propre conscience religieuse; formé certes par l'expérience chrétienne des siècles passés, Florent a une attitude spirituelle toute simple, mais elle est influencée par sa méfiance de la spéculation, par l'incertitude et les vicissitudes de son siècle (nominalisme, schisme d'Occident). C'est un psychologue pratique, le conseiller spirituel de ses frères, leur entraîneur, — Rodolphe Dier l'appelle « strenuus exercitator » —; mais, se défiant de lui-même, il cherche appui dans la tradition.

Ses *Notabilia verba* ou *Admonitiones* dévoilent au mieux sa doctrine spirituelle. « Quoi que l'homme fasse, il doit le faire seulement pour la gloire de Dieu » (Vregt, p. 442). Ce principe, un siècle et demi avant saint Ignace, était déjà sa devise. Nous le savons par Rodolphe Dier, qui s'en rapporte à Gérard Grooté : « Dominus Florencius Pater noster nitebatur pure quaerere Deum in operibus suis, prout magister Gherardus testimonium perhibuit de eo » (*Scriptum*, p. 33). Cette donnée fondamentale élève son ascèse au plan surnaturel.

Pour Radewijns, qui s'approprie la doctrine de Cassien sur la pureté de cœur (*Libellus « Omnes, inquit, artes »*, 1, 1), le but de toute ascèse consiste dans la domination des passions et l'acquisition des vertus; si le premier aspect retient davantage son attention, les deux marchent pratiquement du même pas. « Avant tout, connaissez vos défauts et vos passions... Dès

que vous les avez discernés, réprimez-les » (Vregt, p. 427). « L'homme doit diriger tous ses exercices et faire tous ses efforts pour maîtriser ses défauts et ses passions; autrement, il ne peut y avoir de progrès spirituel » (p. 440). L'homme spirituel doit être aussi un stratège. La passion la plus forte a besoin d'être réprimée par des moyens spéciaux : le matin noter comment on s'y prendra et le soir s'examiner (p. 457, 439). Voir art. EXAMEN PARTICULIER, DS, t. 4, col. 1844; EXERCICES SPIRITUELS, col. 1924-1925.

Radewijns sait qu'on ne peut prévenir tous les mouvements passionnels; les frères s'en prémuniront par d'autres pensées et d'autres affections. « Desideria vincat (homo) desideria, affectus affectibus » (p. 458). « Exercez-vous, autant qu'il est possible, à être occupé de bonnes pensées, et que vous devienne habituel de penser à ce qui est bien et non à des futilités, quia sicut amor amore vincitur, sic consuetudo consuetudine superatur » (p. 449). Radewijns met aussi en garde ses disciples contre la monotonie quotidienne, l'esprit vide et le dévergondage de l'imagination : le diable attaque plus fortement celui qui est moins vigilant. L'obéissance et l'humilité, voire le mépris de soi, sont les murs solides de la vie spirituelle.

On s'égarerait si l'on voulait établir sur ces modestes écrits la spiritualité complète de Florent Radewijns. Ils donnent à peine quelques jalons. C'est sa vie qu'il convient d'examiner.

Florent est un homme de foi. Thomas a Kempis en parle d'après ses propres souvenirs. Son maître était *provisor pauperum* (Vita, p. 157), il possédait à la fois l'*intellectus Scripturarum* (p. 178), le *spiritus discretionis* et le *donum consilii* (p. 174); *amator Christi* (p. 185), il vivait *in schola Christi* (p. 154) et « cherchait Dieu en tout » (R. Dier, *Scriptum*, p. 33); *fervidus animarum zelator* (Vita, p. 172), il attirait à l'école du Christ (p. 174), et il n'avait qu'un but : *animas lucrari Deo* (*Scriptum*, p. 41).

Florent voulait faire reflourir la *vita apostolica* dans et par les fraternités de la Vie commune. Ils agissaient, pour y parvenir, d'« ordonner sa vie », *ordinare vitam*, comme il le répète dans ses *Notabilia verba* (texte dans Thomas a Kempis, t. 7, p. 196), aussi se fait-il *exercitator strenuus*. L'ascèse est rude à l'école de Florent, mais la charité débordante, et vivace l'esprit évangélique. L'enseignement et l'exemple de la vie de Florent et de ses disciples contribuèrent efficacement à rénover la vie chrétienne et la vie religieuse dans l'Église.

Pour apprécier l'ascendant spirituel de Florent, il conviendrait de rapprocher sa doctrine de celle de l'*Imitation*. Certes, on y chercherait en vain des concordances verbales, mais bien des points de vue sont communs. En confrontant la doctrine de l'*Imitation*, avec celle de Gérard et de Florent Radewijns, on se convainc sans peine que ce chef-d'œuvre est apparenté à l'école, dont nos deux auteurs furent les fondateurs et les maîtres. Quoi qu'il en soit de la question d'auteur, c'est bien par l'école de Florent et de son disciple Thomas a Kempis que l'*Imitation* fut vulgarisée, et l'*Imitation* a transmis jusqu'à nos jours l'esprit de Florent.

S'il est vrai que les *Exercices spirituels* de saint Ignace de Loyola † 1556 se rattachent aux écrits de Gérard de Zutphen † 1398 par l'intermédiaire de l'*Exercitatorio* de Garcia de Cisneros † 1510 (cf DS,

t. 2, col. 910-921) et du *Rosetum exercitiorum* de Jean Mombaer † 1502, cette lignée commence avec Florent Radewijns, car Gérard Zerbolt a utilisé le *rapiarium* de Florent pour composer ses propres traités (R. Dier, *Scriptum*, p. 50).

Les critères internes confirment cette généalogie. Certains aspects des *Exercices* de saint Ignace (direction de nos actes vers la gloire de Dieu, discernement des esprits, recherche et extirpation des vices, méditation méthodique) se trouvent déjà au centre de la doctrine de Florent. Florent et son école ont ouvert la voie à la psychologie religieuse d'un Ignace de Loyola et de nombre d'autres maîtres de la spiritualité moderne.

1. *Biographies*. — R. Dier de Muiden † 1459, *Scriptum... Vita domini Florentii prioris nostri*, dans G. Dumber, *Analecta seu vetera aliquot scripta inedita*, t. 1, Deventer, 1719, p. 12-52. — Thomas a Kempis † 1471, *Vita domini Florentii*, dans *Opera omnia*, éd. M.-J. Pohl, t. 7, Fribourg-en-Brisgau, 1922, p. 116-195; cf DS, t. 3, col. 733-734. — Jean Busch † 1480, *Chronicon Windeshemense*, éd. K. Grube, Halle, 1886; cf DS, t. 1, col. 1983-1984. — *Dese punten sijn genamen uyten leven onses weerdigen vaders meysters here Florens*, éd. D. A. Brinkerink, *Biographieën van beroemde mannen uit de Deventerkring*, dans *Archief voor de geschiedenis van het aartsbisdom Utrecht*, [= AGAU], t. 28, 1902, p. 1-21. — J.-H. Gerretsen, *Florentius Radewijns*, Nimègue, 1891. — L. Schultze, art. *Florentius Radewijns*, dans *Realencyclopädie für protestantische Theologie und Kirche*, t. 6, Leipzig, 1899, p. 111-114. — M. van Woerkum, *Florentius Radewijns : leven, geschriften, persoonlijkheid en ideeën*, OGE, t. 24, 1950, p. 337-364.

2. *Œuvres*. — M. van Woerkum, *Florentius Radewijns. Het Libellus « Omnes, inquit, artes », I. Inleiding. II. Tekst. III. Noten en Indices*, éd. ronéotypée, Nimègue, 1950; extrait dans OGE, t. 25, 1951, p. 113-158, 225-268, *Het Libellus « Omnes, inquit, artes ». Een rapiarium van Florentius Radewijns*. — M. Goossens, *De meditatie in de eerste tijd van de Moderne Devotie*, Harlem-Anvers, 1954 (bibliographie).

3. *Études et documents*. — J.G.R. Acquoy, *Het klooster te Windesheim en zijn invloed*, 3 vol., Utrecht, 1875-1880. — P. Frédéricq, *Corpus documentorum inquisitionis haereticae pravitatis neerlandicae*, t. 2, Gand, 1896, p. 150-184. — Symphorien de Mons, *L'influence spirituelle de S. Bonaventure et l'Imitation de Jésus-Christ*, Paris, 1923, p. 7-27, étudie les rapports entre le *De triplici via* du saint et le *Tractatus devotus* de Florent. — F. van den Borne, *Geert Groote en de Moderne Devotie in de geschiedenis van het middeleeuwse ordewezen*, dans *Studia catholica*, t. 16, 1940, p. 397-414; t. 17, 1941, p. 120-133, 197-209; t. 18, 1942, p. 19-40, 203-224. — R.R. Post, *De moderne Devotie. Geert Groote en zijn stichtingen*, 2^e éd., Amsterdam, 1950. — St. Axters, *Geschiedenis van de vroomheid in de Nederlanden*, t. 3, Anvers, 1956 (table). — C. van der Wansem, *Het ontstaan en de geschiedenis van de Broederschap van het Gemene Leven tot 1400*, Louvain, 1958 (bibliographie). — P. Debongnie, art. *DÉVOTION MODERNE*, DS, t. 3, col. 727-747; voir encore, t. 4, col. 1820-1821, 1844, 1924, 1925.

Pour apprécier l'influence sur les *Exercices* de saint Ignace, se reporter aux travaux de H. Watrigant : *Quelques promoteurs de la méditation méthodique au 15^e siècle*, Enghien, 1919; *La méditation méthodique et l'école des frères de la Vie commune*, RAM, t. 3, 1922, p. 134-155; *La méditation méthodique et Jean Mauburnus*, RAM, t. 4, 1923, p. 13-29.

Martin VAN WOERKUM.

5. FLORENT DE SAINT-GILLES, carme déchaussé, 1639-1702. — Jean Lancar naquit à Namur en 1639. Il fit profession chez les carmes déchaussés en 1658 et fut ordonné prêtre à Anvers en 1663. Il fut successivement professeur de théologie, prieur, définitiveur et vicaire provincial. Il mourut à Namur en 1702 après avoir publié *Les plus importantes réflexions*

de l'homme chrétien (Bruxelles, 1681) sur les fins dernières, et *Les entretiens spirituels très utiles non seulement aux personnes religieuses, mais encore à tous ceux et celles qui font profession de la vertu* (Namur, 1694); par l'exercice des vertus, tous les chrétiens se trouvent sur le chemin de l'union à Dieu.

Biographie nationale, t. 21, Bruxelles, 1911, col. 95-96. — Cosme de Villiers, t. 1, col. 474. — I. Rosier, *Biographisch en bibliographisch overzicht van de vroomheid in de Nederlandse Carmel*, Tielt, 1950, n. 354. — Archives des carmes déchaussés de Gand.

SÉBASTIEN DE SAINT-JOSEPH.

FLORETUS. Voir FLORILÈGES, t. 5, col. 445; JEAN DE GARLANDE.

FLÓREZ (HENRI), ermite de Saint-Augustin, 1702-1773. — Né à Villadiago (Burgos) le 21 juillet 1702, Enrique Flórez fit profession le 6 janvier 1719 au couvent des ermites de Saint-Augustin de Salamanca; ordonné prêtre en 1725, il passa une cinquantaine d'années dans les travaux intellectuels et mourut à Madrid le 5 mai 1773.

D'abord professeur de théologie à Alcalá de Hénarès, il publia une *Theologia scholastica* (5 vol., Madrid, 1732-1738). C'est en 1738 qu'il commença ses études sur l'histoire de l'Église en Espagne; il s'intéressa aussi aux questions spirituelles; on lui doit la traduction espagnole de deux ouvrages de valeur d'Augustins portugais : celle des *Vindicias da virtude* de François de l'Annonciation † 1720 (2 vol., Madrid, 1742) et celle des *Trabalhos de Jesús* de Thomas de Jésus † 1582 (Madrid, 1763; version définitive en langue espagnole); il écrivit aussi un très court *Modo práctico de tener oración mental* (Madrid, 1754, 1760, en appendice à la réédition de *Los suspiros del glorioso doctor... S. Agustín*), qui s'inspire des *Trabalhos*.

Plus importantes pour l'histoire de la spiritualité sont ses études sur l'Écriture (il convient de rappeler l'édition, en 1770, de l'*In Apocalypsin* de Béatus de Liébana, † vers 798), la liturgie, l'hagiographie, les dévotions populaires et surtout les nombreux textes qu'il édita dans les vingt-neuf premiers volumes de l'*España sagrada* (Madrid, 1747-1775); il s'efforça, « dans la plus pure orthodoxie, mais sans concession aucune aux pieuses crédulités, d'épurer » l'histoire de l'Église espagnole; « s'il n'avait pas entrepris ce travail, il aurait été accompli plus tard dans l'esprit négatif qui agitait le 18^e siècle » (M. Menéndez y Pelayo, *Historia de los heterodoxos*, t. 1, Madrid, 1911, p. 17).

Fr. Méndez, *Noticias sobre la vida, escritos y viajes del Rmo P. Mtro Fr. Enrique Flórez*, 2^e éd., Madrid, 1860. — G. de Santiago Vela, *Ensayo de una biblioteca ibero-americana de la Orden de San Agustín*, t. 2, Madrid, 1915, p. 507-607, avec bibliographie. — Art. ESPAGNE, 18^e siècle, DS, t. 4, col. 1178-1179.

David GUTIÉRREZ.

FLORILÈGES SPIRITUELS. — I. *Florilèges latins.* — II. *Florilèges médiévaux d'éthique.* — III. *Florilèges grecs.*

I. FLORILÈGES LATINS

Dans le champ immense de la littérature mondiale, les florilèges, qui sont des recueils d'extraits, appartiennent à un genre particulier appelé gnomique ou sentenciarie : vers dorés de Pythagore, meschalm hébraïques, apophtegmes des Pères, pensées de Marc-

Aurèle ou de Pascal, maximes de la Rochefoucauld, voire proverbes de la sagesse populaire. A l'intérieur de ce genre, et distincts des œuvres « originales », les florilèges constituent la littérature d'emprunt. Elle se subdivise en fonction des sources auxquelles puisent et du but que se proposent les compilateurs.

Les sources sont profanes, mixtes ou chrétiennes. Traitant de spiritualité chrétienne, cet article exclut a priori la première de ces trois catégories, parce qu'elle a pour objet l'éthique plus que l'ascèse et qu'elle révèle, chez le compilateur, une intention plus philosophique que religieuse. Les florilèges mixtes sont généralement d'inspiration chrétienne et, s'ils utilisent, conjointement avec les sources chrétiennes, les auteurs classiques, ils les intègrent à leur perspective morale et religieuse, et, pour cela, ils sont bien du ressort de cette étude.

Il arrive que la source soit unique, c'est-à-dire qu'un recueil soit entièrement composé d'extraits d'un seul et même auteur; dans ce cas, le florilège doit être étudié avec cet auteur, comme un témoin de son influence (c'est la pratique du *Dictionnaire* : cf art. S. AUGUSTIN, S. BERNARD, etc); et il n'entre donc pas non plus dans le cadre de cet article.

Les buts poursuivis par les compilateurs sont divers. Ils visent à commenter l'Écriture : chaînes exégétiques; à manifester ou à défendre une vérité théologique : florilèges dogmatiques ou apologétiques; à fournir des textes pour les cérémonies du culte : recueils liturgiques; à munir de citations ou d'exemples les prédicateurs : sentenciers homilétiques; à établir une jurisprudence ecclésiastique : compilations canoniques. Tous ces florilèges demeurent hors de notre champ d'investigation. Celui-ci se limite aux recueils destinés à rappeler, en fonction de l'idéal évangélique, les lois de l'ascèse chrétienne, les normes du combat spirituel et les voies de l'oraison, en bref : aux florilèges traitant de spiritualité chrétienne.

Ce n'est pas à dire que, dans les autres florilèges, il n'y ait aucune donnée pour la connaissance de la spiritualité, mais il faut ici faire l'histoire d'un genre littéraire qu'il importe de définir avec précision et d'étudier en évitant les dispersions. Par exemple, cet article ne fera pas état des textes de législation monastique, encore que nombre d'entre eux soient effectivement des florilèges et des florilèges spirituels; car les « Règles » religieuses constituent un genre différent de celui qui fait l'objet de la présente étude.

Il est d'autres florilèges dont le caractère particulier exige qu'ils soient étudiés à part.

Ce sont d'abord « ces recueils multiples, presque toujours attribués à saint Augustin, que les scribes du moyen âge, puis les éditeurs ont répandus, traduits en diverses langues, sous des titres comme ceux de *Meditationes*, *Supputationes*, *Supplicationes*, *Deflorationes*, *Suspiria*, *Manuale*, *Soliloquia*, *Speculum* » (J. Leclercq, *Écrits spirituels de l'école de Jean de Fécamp*, dans *Analecta monastica* 1, coll. *Studia anselmiana* 20, 1948, p. 91-114).

Ce sont encore ces « livrets de prières » dérivés de la *Confessio theologica* de Jean de Fécamp † 1078 et qui sont bien, comme elle, des florilèges, *defloratiunculae*, mais dans lesquels la prière continue cimente entre eux les textes patristiques et fait corps avec les citations des Pères (J. Leclercq et J.-P. Bonnes, *Un maître de la vie spirituelle au XI^e siècle. Jean de Fécamp*, Paris, 1946, p. 37). Les idées sont empruntées, mais les formules sont personnelles, et ce dernier trait les distingue des florilèges proprement dits qui sont des recueils de citations littérales.

Pour cette même raison, seront exclus de notre étude les nombreux témoins de la *Devotio moderna* qui a créé le genre *sui generis* des *rapiaria*. Le premier livre de l'*Imitation* en offre un exemple célèbre, ainsi que le fameux *Rosetum* de Jean Mombaer (cf M. van Woerkum, *Het Libellus « Omnes, inquit, artes », een rapiarium van Florentius Radewijns*, OGE, t. 25, 1951, p. 113-158 et 225-268; P. Debongnie, *Jean Mombaer de Bruzelles*, Louvain-Toulouse, 1928).

Parmi les innombrables recueils qui ont été constitués pour les prédicateurs, il en est deux catégories principales. L'une est formée de sermons, extraits ou plans de sermons, disposés dans l'ordre de l'année liturgique ou des fêtes des saints. Ce genre sera étudié à l'article PRÉDICATION. Par contre, la catégorie présentée habituellement sous forme alphabétique, ou du moins disposée par sujets, et qui traite des vertus et des vices, de la prière et de la vie spirituelle, reste du domaine de la présente étude.

Le terrain ainsi délimité, constatons d'abord qu'il n'existe aucune étude d'ensemble sur ce sujet.

Signalons toutefois les quelques pages que Jean Leclercq, dans *L'amour des lettres et le désir de Dieu* (Paris, 1957, p. 175-178), a consacrées au genre littéraire des florilèges, et les éléments bibliographiques rassemblés par H.-M. Rochais, *Contribution à l'histoire des florilèges ascétiques du haut moyen âge latin. Le « Liber scintillarum »*, dans *Revue bénédictine*, t. 63, 1953, p. 246-291. Les enquêtes de détail sont également très rares. Jacques Fontaine, dans son ouvrage, *Isidore de Séville et la culture classique dans l'Espagne wisigothique* (Paris, 1959), donne, à propos des sources profanes de son auteur, quelques indications bibliographiques sur le début de la littérature des *Sententiae* (p. 762, n. 1) et sur les chaînes et florilèges orientaux (p. 765, n. 1); de plus, étudiant les « méthodes de travail » d'Isidore, il analyse les trois phases d'élaboration de la « centonisation » : lecture, annotation, abréviation (p. 766-768); il cite aussi (p. 767, n. 3) quelques expressions imagées relatives à la technique du genre.

En l'état où sont les travaux préliminaires, il ne saurait être question de faire le point des recherches sur le sujet, mais peut-être est-il possible, à l'aide de quelques indications, de dessiner un plan de travail qui permette d'établir un jour les données du problème.

L'article comportera 1. un bref exposé sur la *terminologie*, qui précisera la technique du genre littéraire; 2. une *nomenclature chronologique* de florilèges, avec une analyse succincte de chacun d'eux; cette liste ne sera nullement exhaustive, mais tentera plutôt de marquer la continuité du genre à travers les siècles; 3. une conclusion, qui essaiera de dégager, de l'enquête précédente, quelques *constantes caractéristiques du genre*.

1. TERMINOLOGIE

Le terme de florilège est un composé de *flores* et de *legere* et signifie : collection de fleurs; c'est le répondant latin du grec « anthologie ». « Fleurs » doit s'entendre métaphoriquement pour désigner, non plus des artifices littéraires dont les auteurs agrémentent leurs œuvres, mais des extraits, à quelque titre remarquables et, pour cela, jugés, par les compilateurs, dignes d'être relevés.

Flores est un terme générique qui a donné naissance à plusieurs dérivés comme *florilegium*, *defflorationes*, *flosculi*, *floretum*, qui servent de titre à des collections de sentences. Mais ces appellations poétiques ne prévaudront jamais totalement sur le langage commun qui utilise des termes plus neutres comme *dicta*, *sententiae*, *testimonia*, *auctoritates*. Ces sentences sont dites « extraites » d'œuvres antérieures : *excerptae*, d'où les

substantifs *excerpta*, *excerptiones*, *excarpsus*, *scarapsus*. L'action propre du compilateur est désignée par les verbes : *carpere*, *decerptere*, *defflorare*, *colligere*.

Voici, à titre documentaire, quelques citations qui illustrent cette terminologie :

Au 2^e ou 3^e siècle, *Iunianus Iustinus*, dans son *Epitoma... Pompei Trogi* (éd. F. Ruehl, Leipzig, Teubner, 1915, préface, § 4), dit : « Horum igitur quattuor et quadraginta voluminum... cognitione quaeque dignissima *excerpsi* et omissis his, quae nec cognoscendi voluptate jucunda nec exemplo erant necessaria, breve veluti *florum* corpusculum feci ».

Saint *Cyprien* † 258, dans son envoi *Ad Quirinum* (éd. G. Hartel, CSEL 3, 1, 1868, p. 35-36), écrit : « *Libellus compendio brevitate digestus* est, ut quae scribebantur non copia latiore diffunderem, sed quantum mediocris memoria suggererat, *excerptis capitulis* et adnexis necessaria quaeque *colligerem*, quibus non tam tractasse quam tractantibus materiam prae-buisse videamur, sed et legentibus brevitatis ejusmodi plurimum prodest, dum non intellectum legentis et sensum liber longior spargit, sed subtiliore *compendio* id quod legitur tenax memoria custodit ».

Priscillien † 385, *Canones* (éd. G. Schepss, CSEL 18, 1889, préface, p. 111, 7) : « Ex ipsis testimoniis quaedam verba *decerptens*... »

Saint *Jérôme* † 420, *Epistulae* 61, 1, 2 (éd. I. Hilberg, CSEL 54, 1910, p. 576) : « Verum quia operis mei est et studii multos legere, ut ex plurimis diversos *flores carpan* non tam probaturus omnia, quam, quae bona sunt, electurus ».

Jean *Cassien* † 435, *De institutis coenobiorum* v, 4, 2 (éd. M. Petschenig, CSEL 17, 1888, p. 83) : « Et idcirco monachum spiritalia mella condere cupientem *velut apem* prudentissimam debere unamquamque virtutem ab his qui eam familiariter possident *defflorare* et in sui pectoris vase diligenter recondere ».

Cassiodore † 580, *Historia ecclesiastica* XII, 5, 2 (éd. W. Jacob et R. Hanslik, CSEL 71, 1952, p. 670) : « *Cyrillus* autem Alexandrinus episcopus *defflorationes* quasdam librorum Nestorii faciebat eum turbare volens ».

Saint *Isidore de Séville* † 636, *De viris illustribus* 27 (PL 83, 1098a), après avoir cité un certain nombre de traités de Fulgence de Ruspe, dit : « Haec tantum ex pretiosis doctrinae ejus *floribus carpsimus* ».

Saint *Braulion* de Saragosse † 651, préfaçant les œuvres de saint Isidore, écrit : « Edidit... *Sententiarum* libros tres quos *floribus* ex libris papae Gregorii *Moralibus* decoravit » (PL 82, 54b).

Ces témoignages doivent être complétés par ce qui sera dit ci-après des différentes collections analysées.

Les titres donnés aux florilèges au cours des âges sont des plus variés; la plupart sont des noms communs, pour ainsi dire, et servent à désigner plusieurs collections de sentences, mais il en est d'autres qui ne sont de fait appliqués qu'à un seul recueil. De ces deux sortes de titres on trouvera des exemples dans notre nomenclature; voici une liste alphabétique de noms donnés à des florilèges. Il est utile, en effet, de connaître ces dénominations pour pouvoir s'y arrêter dans des dépouillements bibliographiques ou la lecture de catalogues de manuscrits, opérations indispensables pour préparer une étude plus approfondie de ce genre littéraire.

Alphabetum, Analecta, Anthologia, Apophthegmata, Aurifodina, Brevequium, Candela, Collectanea, Communiloquium, Delucidarium, Dieta salutis, Epitome, Fasciculus, Liber pan-criscis, Loci communes, Manipulus, Margarita, Milleloquium, Miscellanea, Mensa spiritualis, Oculus moralis, Panarion, Polyanthea, Promptuarium, Rapiarium, Reductorium, Resina scripturarum, Rosetum, Rosarium, Scintillae, Sophologium, Speculum, Stillae verborum, Sylva locorum communium, Themata, Thesaurus, Via salutis, Viridarium, etc.

Dans la nomenclature qui suit nous sommes bornés ordinairement à signaler la première édition des florilèges signalés.

2. CHRONOLOGIE ET ANALYSE DE QUELQUES FLORILÈGES

1° **Imprimés.** — 1) C'est peut-être au 4^e siècle qu'appartient une *Doctrina* que Bernard Pez a éditée d'après un ms de Wilhering (Autriche) dans son *Thesaurus anecdotorum novissimus*, t. 4, 2^e p., Augsbourg, 1723, col. 1-4, repris en PL 74, 845-848. Ce livret est une suite de 81 brefs conseils de sagesse qui ne relèvent pas toujours de l'Évangile, et dont certains témoigneraient de l'influence de la *Didaché* (cf E. Dekkers, *Clavis Patrum latinorum*, 2^e éd., Steenbrugge, 1961, n. 1153). Il commence par ces impératifs : *Dilige Deum. Sapientiam disce. Omnia cum mensura age*. On peut en rapprocher, sinon pour la date, qui en est inconnue, mais certainement plus tardive, du moins pour des similitudes de forme et de genre, le *De observatione disciplinae dominicae*, publié par J.-B. Pitra dans ses *Analecta sacra et classica spicilegio solesmensi*, t. 1, Paris, 1888, p. 117, et qui commence ainsi : *Deum cole. Superstitionem fuge. Parentes honora.*

2) Les *Sententiarum libri tres* d'Isidore de Séville † 636 (PL 83, 537-738, reproduit l'édition de F. Arevalo, Rome, 1797-1803). Le premier livre est uniquement dogmatique. Les livres 2 et 3 traitent de la vie chrétienne. Le livre 2 compte 44 chapitres : 1. *De sapientia*. 2. *De fide*. 3. *De caritate*. 4. *De spe*, etc; 42. *De gula*. 43. *De ebrietate*. 44. *De abstinentia*. Après les vertus théologiques, l'auteur considère surtout les phases de la conversion et de la pénitence, la stratégie contre les vices, parmi lesquels il retient principalement l'orgueil, la luxure et la gourmandise. — Le livre 3 comprend 62 chapitres; il y est question des épreuves de la vie et des tentations, de la prière et de la lecture, des devoirs des moines et des supérieurs, de l'amitié et des obligations sociales : 1. *De flagellis Dei*. 2. *De gemina percussione Dei*. 3. *De infirmitate carnis*, etc; 60. *De amatoribus misericordiae*. 61. *De brevitae vitae*. 62. *De exitu*.

Il n'y a pas de prologue ni pour l'ensemble, ni pour aucun des trois livres. F. Arevalo a divisé les chapitres en courts paragraphes et il a donné, en note, des indications sur les sources, parmi lesquelles saint Augustin et saint Grégoire le Grand tiennent la plus grande place.

Pris dans son ensemble, le livre des *Sentences* d'Isidore laisse pressentir les florilèges de caractère encyclopédique qui, débordant largement le cadre de la morale et de l'ascèse, engloberont peu à peu la théologie et le droit canonique tout entiers. Par ailleurs, largement et fréquemment utilisé dans nombre de recueils, il doit être considéré comme l'une de leurs sources principales et l'un des types les plus caractéristiques parmi les florilèges chrétiens.

3) *Aldhelm* (639-709), *De virginitate* (éd. R. Ehwald, MGH *Auctores antiquissimi*, t. 15, Berlin, 1919, p. 226-323; PL 89, 103-162). Ce traité est divisé en 60 (59) chapitres. Il consiste en une suite d'exemples donnés par de saints personnages dans la pratique de la vertu de virginité. C'est donc plus un recueil d'*exempla* qu'un florilège proprement dit. L'auteur utilise beaucoup d'apocryphes. Les citations, quand elles sont explicites, sont le plus souvent anonymes. L'éditeur a fait, dans ses notes, de nombreux rapprochements avec d'autres auteurs ecclésiastiques qui ne doivent pas être toujours considérés comme des sources d'Aldhelm. Le prologue n'est qu'une simple adresse. Voir DS, t. 1, col. 299-300.

Ce recueil est signalé ici à titre d'exemple. C'est un

type particulier de florilège spirituel, que caractérisent ses sources hagiographiques. Dans cette ligne, il y a toute une littérature de *miracula*, d'*exempla*, dont le chef-d'œuvre reste la *Légende dorée* de Jacques de Voragine (vers 1260). Voir art. *EXEMPLUM*, DS, t. 4, col. 1885-1902.

4) L'*Admonitio* anonyme de la seconde moitié du 7^e siècle éditée par B. Pez, *Thesaurus anecdotorum novissimus*, t. 2, 2^e p., Augsbourg, 1721, col. 17-50, repris dans PL 134, 915-938, sous le nom d'Adalger (cf DS, t. 1, col. 187), et par A. E. Anspach, Escorial, 1935, sous le titre *S. Isidori Hispalensis episcopi communitiuncula ad sororem*, est un livret qui commence par un prologue dont voici l'incipit : « Tuae non immemor piae petitionis, o charissima mater, tibi, ut rogasti, scribere studui... » Il est divisé en 15 chapitres traitant de la charité, de l'humilité, de l'obéissance, de la continence en général, de celle des yeux, de la langue et du vêtement, de l'abstinence, de la componction (2), de la prière, du combat des vices, de la *divina pagina*, de la patience et de l'espérance du salut. Il cite explicitement des apophtegmes des Pères, l'*Historia tripartita* de Cassiodore et Isidore de Séville.

Ce florilège a été composé à la requête d'une religieuse; peu importe qu'il s'agisse de la recluse Non-suinda, comme le veut B. Pez, ou de la sœur d'Isidore de Séville, comme l'affirme Anspach. Ce florilège est une « admonitio », une exhortation à grandir dans l'amour de Dieu : « Ex hac ipsa admonitione in Deum gradatim amore proficias » (prologue). Le but du compilateur est de répondre à une demande individuelle de secours spirituel. C'est une expression de ce que l'on appellera, dans la suite, la « direction spirituelle ». Il est important d'insister sur ce double caractère du florilège, à la fois personnel et religieux, pour en saisir la singularité littéraire et la portée réelle.

Ce premier prologue paraît avoir eu quelque succès. En effet, on en trouve des phrases entières dans la préface qu'un certain reclus, Albuinus, a placée en tête d'un florilège inédit (prologue seul publié dans PL 138, 185-186; voir M. Mahler, DS, t. 1, col. 294). Cette préface est une lettre adressée à Héribert, archevêque de Cologne (999-1021). Albuinus y écrit : « Puis donc que vous avez le pieux zèle d'écouter les saintes Écritures, j'ai voulu, comme vous me l'avez commandé, à moi indigne, écrire, pour votre piété, quelques exemples que je trouve dans les livres divins, en lisant tous ces écrits ». Ce n'est plus la requête d'une religieuse à son père spirituel, mais l'ordre d'un prélat à un ermite, qui est l'occasion du florilège. Il est curieux de remarquer que, malgré ses protestations d'humilité (*eremita indignus*), l'ermite ne craint pas d'affirmer : « Sachez tous que nul livret ne vous conduira plus tôt aux célestes trésors que celui-ci, pourvu que vous ayez soin de le lire assez souvent ». Pareille conviction dans l'utilité des florilèges se retrouve chez maint compilateur.

On notera que l'emploi du pluriel, dans la dernière phrase citée, laisse entendre que, même quand il répondait à une demande particulière, le compilateur avait conscience d'écrire pour plusieurs lecteurs, pour un public. En d'autres manuscrits, le même florilège, précédé de la même préface, est adressé à un chanoine Arnaud « *pariacensis* » (par exemple, ms Troyes 2247, f. 13 v; 9^e-10^e siècle). Voir *infra*, col. 452.

5) Le *Liber scintillarum* de *Defensor*, moine de Ligugé, composé peu avant 700, comporte 81 chapitres, constitués de courtes citations explicites de l'Écriture et d'une quinzaine d'auteurs ecclésiastiques, notamment Isidore, Grégoire le Grand, Jérôme et Augustin. Il s'ouvre par un prologue qui éclaire les origines du recueil. Ce florilège traite des vertus et des vices, des devoirs propres à certaines fonctions dans la société

et la famille, ou à certaines situations humaines. Les premiers chapitres sont : 1. *De caritate*. 2. *De patientia*. 3. *De dilectione Dei et proximi*; et les derniers : 79. *De verbis otiosis*. 80. *De brevitae hujus vitae*. 81. *De lectionibus*. L'édition de PL 88, 597-718, reproduisant l'édition faite sur les presses de J. Herwagen, *Opera Bedae venerabilis presbyteri omnia*, t. 7, Bâle, 1563, col. 515-627, est très défectueuse; édition critique, d'après les mss pré-carolingiens, dans CC 117; édition « normalisée » avec traduction française dans SC 77 et 86, 1961-1962.

C'est également pour répondre à l'ordre d'un supérieur, que Defensor composa son recueil d'étincelles. A cette intention d'obéissance, il joint un hommage de gratitude au monastère qui l'a formé. On retrouve chez lui la conscience du service que peut rendre son florilège : « Comme du feu jaillissent des étincelles, de même ici voit-on briller de menues sentences, tirées de nombreux livres des Écritures, dans ce volume d'étincelles. Qui veut le lire, s'épargne de la peine; qu'il ne se fatigue pas à parcourir d'autres pages : il a ici ce qu'il désire trouver » (prologue).

Dans l'introduction à l'édition de 1961 est analysé le processus qui, à partir d'une *lectio divina*, a donné naissance aux florilèges spirituels. On y trouve également des indications précises sur les procédés de citation des compilateurs et les modifications, graves parfois, que subissent les textes originaux en passant dans de tels recueils. Le *Liber scintillarum* est un des florilèges qui ont eu la plus large diffusion du 9^e au 16^e siècle : il en reste actuellement plus de 360 copies. Cf DS, t. 3, col. 88-90.

6) Pour mention, signalons ici les chapitres 29-35 des *Testimonia divinae Scripturae et Patrum* édités dans PL 83, 1203-1218, qui sont des extraits non identifiés de Cassien, Évagre, Ambroise, Prosper, etc, et seraient de la fin du 7^e siècle.

7) Saint Paulin d'Aquilée (730-802) écrivit vers 795 pour Henri, comte et duc de Fréjus, un *Liber exhortationis* en 66 chapitres sur divers aspects de la vie chrétienne. Il n'y a pas de prologue. Il emprunte ses chapitres 10-19 à Julien Pomère sans le dire; sans l'avouer non plus, il cite l'*Admonitio ad filium spiritualem* de saint Basile (éd. P. Lehmann, dans *Sitzungsberichte der bayerischen Akademie der Wissenschaften*, Phil.-hist. Kl. 7, Munich, 1955). Voir l'analyse du traité dans R. Ceillier, *Histoire générale des auteurs sacrés*, 2^e éd., t. 12, Paris, 1862; p. 159-160; PL 99, 197-282, reprend l'édition de J.-F. Madrisius, Venise, 1737. Traduction avec étude par S. Ropartz, *Le livre des salutaires doctrines*, Paris, 1844.

8) C'est à un auteur anonyme du 8^e siècle qu'il faudrait attribuer les *Excerptiones Patrum* éditées après les œuvres de Bède, PL 94, 539-557. A part le titre, rien ne révèle qu'il s'agisse de citations; le texte ne porte aucun des lemmes d'usage, ni notes des éditeurs. De longs passages sont composés d'une suite de questions et réponses en forme de catéchisme; d'autres sont des séries de courtes phrases. On y trouve beaucoup de sentences numériques : *tres mansiones, octo vitia, duodecim abusiva*. Il est certain que c'est là un recueil d'extraits, dont il reste à identifier les sources et qui se rapportent à la vie chrétienne.

9) Alcuin (730-804) adresse au comte Guy de Bretagne son *Liber de virtutibus et vitiis* présenté par une lettre dédicatoire et terminé par une *peroratio operis*, qui, toutes deux, sont pleines d'intérêt pour l'étude du genre littéraire (cf DS, t. 1, col. 296-299). Le

livret est divisé en 36 chapitres : 1. *De sapientia*. 2. *De fide*. 3. *De caritate*. 4. *De spe*, etc; 34. *De cenodoxia id est vana gloria*. 35. *De virtutibus quatuor*. 36. *Peroratio operis*. Il traite des vertus et des vices. Ses emprunts ne sont pas explicites et, s'il est vrai qu'il n'a point utilisé le *Liber scintillarum*, comme nombre de citations communes pouvaient le faire penser, il est certain qu'il a puisé aux mêmes sources. Voir H.-M. Rochais, *Le « Liber de virtutibus et vitiis » d'Alcuin. Note pour l'étude des sources*, dans *Revue Mabillon* t. 41, 1951, p. 77-86, et L. Wallach, *Alcuin on virtues and vices*, dans *The Harvard theological Review*, t. 48, 1955, p. 175-195. PL 101, 613-638, reproduit l'édition de Froben, Ratisbonne, 1777.

Guy de Bretagne sollicite d'Alcuin quelques brèves exhortations, afin que, au milieu des choses de la guerre, *in bellicis rebus*, il ait toujours à portée de la main « manuales paternae admonitionis sententias in quibus teipsum considerare debuisses atque ad aeternae beatitudinis excitare studium ».

La formule mérite qu'on s'y arrête. Le terme technique *sententiae* est précisé par l'adjectif *manuales* qui en renforce l'idée de brièveté, en évoquant le caractère maniable du recueil. On sait que le terme *Manuale* est de ceux qui ont servi à désigner les recueils de sentences. *Paternae admonitionis* éclaire la nature des relations d'Alcuin avec le comte; celui-ci considère le moine comme son père spirituel; il y a donc ici encore requête personnelle relevant de la direction spirituelle. Celle-ci, aux termes du prologue, visait deux objectifs : *teipsum considerare et ad aeternae beatitudinis excitare studium*. Connaissance de soi-même et désir du ciel sont les deux pôles de cette spiritualité qui se trouve ainsi axée sur une prise de conscience de ses limites humaines et un dépassement de cette étroitesse par l'espérance chrétienne et ses perspectives eschatologiques. Remarquer le terme qui définit le premier de ces deux mouvements : *considerare*, appelé à un grand avenir sous la plume de saint Bernard et qui suscitera dans l'esprit des auteurs spirituels l'image du *speculum*, du *miroir*.

« Si, continue Alcuin dans sa dédicace, mon livre manque d'éloquence, sois bien sûr qu'il a été dicté par la vigueur d'une sainte charité ». Il demande ensuite un effort de mémoire, « ut animus... ad seipsum reversus habeat in quo gaudet; et quo maxime festinare debeat, intellegat ». Comme Alcuin, Alcuin insiste pour qu'on lise souvent son opuscule : *saepius relegere*. Dans la *peroratio*, il revient encore sur les deux objectifs qu'il s'est proposés : « ut habeas... libellum et in quo possis teipsum considerare quid cavere vel quid agere debeas, atque per singulas vitae hujus prosperitates vel adversitates exhortari quomodo ad culmen perfectionis ascendere debeas ».

10) Du pénitentiel d'*Halitgair* † 830, les livres 1 et 2 relèvent du genre florilège, parce qu'ils sont formés d'extraits de Julien Pomère, d'Augustin et surtout de Grégoire le Grand. Dans le livre 1 (*rationem vitiorum principalium octo complexus*, PL 105, 669d), après un chapitre général sur les « vices principaux », c'est-à-dire les péchés capitaux, le compilateur passe en revue les huit vices et leurs remèdes : dix-sept chapitres. Au début de son livre 2, il annonce : *De actuali et contemplativa vita necnon et virtutibus, uti promisi, ex Patrum dictis colligere curavi*. Effectivement, vie active et contemplative, vertus théologiques et vertus morales, précédées de généralités sur la vertu, sont bien les sujets des dix chapitres de ce livre 2. Les emprunts ne sont pas explicites. L'éditeur a donné quelques indications. PL 105, 651-678, reproduit l'édition augmentée que Jacques Basnage a donnée des *Antiquæ lectiones* de Henri Canisius (Ingolstadt; 1602), sous le titre de

Thesaurus monumentorum ecclesiasticorum, t. 2, 2^e p., Anvers, 1725, p. 82-104.

L'archevêque de Reims, Ebbon †851, se plaint d'être écrasé par les soucis, *quibus quotidie agitur*, que lui causent l'administration ecclésiastique, les besoins des fidèles et les pressantes sollicitations des gens du monde. Et de conclure : « Idcirco, ut tecum contuli, ex Patrum dictis, canonum quoque sententiis, ad opus consacerdotum nostrorum excerpere Paenitentialem minime valui ». Il demande à Halitgaire de bien vouloir le remplacer dans la composition de cet indispensable instrument. Il ne s'agit donc plus ici de direction spirituelle individuelle, mais de fournir aux « consacerdotes » de l'archevêque, le moyen de remédier à la confusion dans les jugements portés sur les pénitents, à leur divergence, à leur discordance, à leur arbitraire, si préjudiciables à la formation de la conscience chrétienne. Ce que le prélat demande, c'est un manuel pratique pour l'administration de la pénitence.

11) Attribuable à un certain *Emmo*, qu'il faudrait situer au début du 9^e siècle, la collection qui se trouve, par erreur, sous le nom d'Haymon d'Halberstadt † 853 dans PL 118, 875-958, reproduisant l'édition parue à Cologne en 1531 chez Jean Praël, et qui porte le titre *De varietate librorum sive de amore coelestis patriae*, est tout entière tirée des œuvres des Pères. Elle est répartie en trois livres dont, à la fin de son prologue, le compilateur donne ainsi le sujet : « Primus namque continet libellus de qualitate coelestis patriae; secundus vero, quibus sanctis haec vita beata acquiratur operibus; tertius, de qualitate supplicii poenisque perpetuis ». Ils comptent respectivement 20, 67 et 46 chapitres. Le livre 3 commence par un court prologue où il est spécifié : « Tertius hic inchoat libellus qui ex sanctorum Patrum opusculis, largiente Domino, constat esse exceptus » (931d).

L'éditeur a parsemé son texte d'indications succinctes sur les sources : Prosper (sans doute Julien Pomère), Grégoire le Grand, Bède, Jean Chrysostome, Augustin y sont souvent mentionnés. On y trouve encore nommés : Origène, Pélage, Cassiodore, Isidore, Cyprien, Ambroise, Jérôme, Basile. Rarement le compilateur a lui-même mentionné ses sources. Sur cette collection voir A. Wilmart, *Lettres de l'époque carolingienne*, dans *Revue bénédictine*, t. 34, 1922, p. 236-238, et DS, t. 1, col. 261-262.

Guillaume de Gellone (755-812) a demandé à plusieurs reprises à *Emmo*, selon que le lui rappelle celui-ci dans la lettre d'envoi de son florilège, « ut prata sacrarum Scripturarum omni cum velocitate percurrerem et ex tibi his flosculos perpetuos ad animae tuae salutem proficuos... perquirerem » (875a). Chercher les fleurs inlétrissables qui profitent au salut de l'âme, telle est la tâche d'*Emmo*. L'image, qu'évoque le terme de florilège, glisse déjà vers les allusions à la pharmacopée, à la préparation de ces remèdes spirituels, qui composeront par exemple le *IANAPION*, *hoc est arca medica* d'un Jean Busée (*infra*, n. 27).

12) Bien qu'il soit resté inédit, on peut signaler un florilège dont A. Wilmart a publié le prologue (*Lettres...*, cité *supra*, p. 235-236) et dont le contenu est analysé et identifié (H.-M. Rochais, *Le florilège anonyme pour Alagus. Manuscrit Reims 443*, dans *Revue bénédictine*, t. 67, 1957, p. 141-150). Comme Ebbon, l'abbé Alagus regrette que la *cura pastoralis* ne lui laisse pas le temps de « magnorum paginas voluminum legendo revolvere neque ea quae prolixius dicta sunt, ut oportebat, sedulo perscrutari ». Aussi le compilateur, pour satisfaire à un ordre réitéré, *saepius imperasti*, décide-t-il « de recueillir un bref livret de choses utiles qui, par ses dimensions, ne provoque pas l'accablement du lecteur et ne soit pas trop lourd à porter ». Le florilège, dont le plan, fort bien conçu, révèle un esprit clair et méthodique, est divisé

en quatre livres : 1. des devoirs d'état d'un abbé, en 12 chapitres; 2. vertus pratiques chrétiennes, en 20 chapitres; 3. obstacles à la vie chrétienne, en 18 chapitres; 4. perfection et fins dernières en 20 chapitres. Il est entièrement constitué d'extraits d'Isidore de Séville et de Grégoire le Grand; les sentences de ce dernier ont toutes été tirées du recueil de Taion de Saragosse.

13) De *Smaragde*, abbé de Saint-Mihiel, dont toute l'œuvre spirituelle est postérieure à 817, le *Diadema monachorum* est un recueil de sentences des Pères que l'abbé composa pour ses moines. La *Via regia* est un abrégé de ce livre et en adapte la doctrine à l'usage d'un prince laïc. Édition PL 102, 593-690, pour le *Diadema*, reprise de Marguerin de la Bigne, *Maxima bibliotheca Patrum*, t. 16, Lyon, 1677, p. 1305-1342; et PL 102, 933-970 pour la *Via*. Une traduction française des deux ouvrages, précédée d'une introduction de Jean Leclercq, parut à La Pierre-qui-vire en 1949.

Le premier traité compte 100 chapitres, le second 32. L'un et l'autre ont leur préface; mais le texte de la seconde doit être confronté aux recensions qu'en ont données successivement Michel Denis, repris dans *MGH Epistolae*, t. 4, 1895, p. 533, et D. de Bruyne dans *Revue bénédictine*, t. 36, 1924, p. 15.

Voici les premiers et derniers chapitres du *Diadema* : 1. *De oratione*. 2. *De disciplina psallendi*. 3. *De lectione...* 98. *Quid significet : Egredere de terra*. 99. *De martyrio quod in pace Ecclesiae fit*. 100. *De duobus altaribus in homine quorum alterum in corpore est et alterum in corde*. — De la *Via* : 1. *De dilectione Dei et proximi*. 2. *De observandis mandatis Domini*. 3. *De timore...* 30. *Prohibendum ne captivitas fiat*. 31. *De praesidio Domini requirendo*. 32. *De oratione*.

Pour le premier traité, l'éditeur a noté, en cours de texte, quelques références aux sources qui s'ajoutent aux indications trop rares de l'auteur.

14) *Pascase Radbert*, abbé de Corbie, composa avant 856 pour la formation des novices de l'abbaye de Corvey, un *De fide, spe et caritate libri tres*. Chacun de ces livres est précédé d'un prologue, et compte respectivement 15, 7 et 14 chapitres. L'un des derniers biographes de Pascase (H. Peltier, *Pascase Radbert, abbé de Corbie*, Amiens, 1938) nous dit bien (p. 116), à propos de cet ouvrage, qu'il est « tout farci de citations patristiques, d'ailleurs non indiquées », mais quand, par la suite, il vient à étudier Pascase « à l'école des Pères » (p. 132 svv), il ne mentionne pas une fois le traité, dont l'éditeur n'a pas, non plus, marqué les sources. Le sujet est d'ailleurs plus théologique que proprement spirituel, comme on pouvait l'attendre d'un homme dont H. Peltier avoue : « On ne reprochera jamais à Radbert d'être un compilateur », lui qui, toutefois, « pratiquera, et strictement, pour se défendre, le système des « chaînes » de témoignages » (p. 132). En fait, ni dans ses prologues, ni dans ses trois livres, Pascase ne fait allusion à des emprunts, sinon ceux, très nombreux il est vrai, qu'il fait à l'Écriture. Cependant, le but poursuivi, qui est d'éclairer un maître des novices, fera prendre ce traité en considération. — PL 120, 1387-1490, reproduit l'édition d'E. Martène et U. Durand, *Amplissima collectio*, t. 9, Paris, 1733, col. 471-578.

15) *Othlon de Ratisbonne* † 1072 avoue, dans le prologue à son *Liber proverbiorum*, l'admiration qu'a suscitée en lui la lecture des proverbes alphabétiques de Sénèque. Il a conçu le dessein de faire quelque chose de semblable, « colligendo scilicet tam ex saecularibus quam ex sacris litteris, tum etiam ex nostris proverbia aliqua ad aedificationem fidelium congrua ». Et il

l'adresse spécialement aux jeunes lecteurs : *parvuli scolastici*. L'ordre alphabétique adopté a moins pour but de faciliter l'utilisation que de favoriser la mémorisation. Édition PL 146, 299-338; mieux dans G. C. Korfmacher, *Othloh Libellus proverbiorum*, Chicago, 1936, qui donne les sources.

16) *Jean de Fécamp* † 1078 conçoit un florilège de textes patristiques, qu'il enrichit de formules scripturaires et liturgiques, et dont il fait une longue et substantielle prière, en lui donnant le ton d'une invocation, d'une confession. Les deux tiers environ de la première partie de la *Confessio theologica* sont faits d'emprunts à la Bible, à Augustin, Grégoire le Grand, Alcuin, Jérôme, Ambroise, Boèce, Isidore, Pomère; le reste est plein de réminiscences. Édition dans J. Leclercq et J.-P. Bonnes, *Un maître de la vie spirituelle au XI^e siècle. Jean de Fécamp, op. cit.*, p. 110 svv.

Exemple d'un type de florilèges spirituels caractérisés par la forme de « prière » que leur ont conférée les compilateurs, et annonçant la floraison littéraire des *raparia*.

17) Le *Floretus* ou *Liber Floreti* attribué à *Jean de Garlande* († après 1081), et que Gerson a commenté (*Histoire littéraire de la France*, 2^e éd., t. 8, Paris, 1868, p. 91-95; Hain, n. 7183), est un écrit, dit Hurter (*Nomenclator*, t. 1, 3^e éd., 1903, col. 1092), « in quo flores colligit ex aliis auctoribus quos legerat, de fide, moribus et disciplina ecclesiastica ». Il a été édité à plusieurs reprises de 1494 à 1520 (Limoges, Lyon, etc.).

Il est divisé en 6 livres : 1. dogme; 2. commandements; 3. péchés à éviter; 4. sacrements; 5. vertus; 6. fins dernières. A l'aube du 12^e siècle, qui va voir naître les premières grandes « Sommes de sentences », on n'est pas surpris de voir un florilège prendre les proportions d'une véritable encyclopédie théologique.

18) Parmi les œuvres faussement attribuées à saint Bonaventure, se trouve un *Amatorium*, qui est une compilation de textes tirés d'Augustin, Anselme, Bernard et surtout Hugues de Saint-Victor. Il est probablement du début du 13^e siècle. On y trouve aussi du Léon le Grand, du Grégoire le Grand et du Gueric d'Igny. L'auteur dit, dans son prologue, que son but a été « quasdam sanctorum auctoritates sub continuatione ordinare... quae animum legentis vel audientis ad amorem sui Conditoris efficacius debeant inclinare ».

Le recueil commence par ces mots, qui rappellent un passage de la Règle de saint Benoît : « Ad te sermo meus dirigitur, quisquis primae conditionis tuae dignitatem ignorans... » Les citations sont implicites; mais l'auteur, et après lui l'éditeur, ont indiqué en marge les sources (*S. Bonaventurae opera omnia*, éd. A.-C. Peltier, t. 12, Paris, 1868, p. 38-66; cf DS, t. 1, col. 1847).

19) *Jean de Galles* o f m († vers 1300) est l'auteur de plusieurs compilations (voir P. Féret, *La faculté de théologie de Paris et ses docteurs. Moyen âge*, t. 2, Paris, 1895, p. 371-379), notamment du *Communiloquium*, « recueil de leçons et d'exemples appropriés à toutes les conditions sociales », qui se trouve sous différents titres : *Summa de regimine vitae*, *Summa collationum*, *Margarita doctorum* (1^e éd., Bruxelles, 1472). Il est également le compilateur d'un *Ordinarium vitae religiosae* divisé en trois parties : *Diaetarium*, *Locarium*, *Itinerarium*.

Fortement influencé par le *Policraticus* de Jean de Salisbury, Jean de Galles se propose, dit B. Hauréau (*Histoire littéraire de la France*, 2^e éd., t. 25, Paris, 1869, p. 199), « d'instruire les jeunes prédicateurs qui doivent discourir en chaire sur les vertus et les vices ». Dans le prologue de la *Summa collectionum*

et ailleurs, il le dit expressément. « C'est pourquoi, continue Hauréau, dans l'intention de venir en aide aux jeunes gens qui manquent de livres, il a copié un grand nombre d'ouvrages et distribué en bon ordre les passages qu'ils pourront développer ». Dans son *Ordinarium*, il cite Cicéron, Sénèque, Virgile, Juvénal, Lucain, Ovide, aussi bien que Jean Chrysostome et Bernard; de cet éclectisme, il avait prévenu son lecteur : « Ideo ad exhortationem juvenum religiosorum... collectae sunt auctoritates sanctorum et aliorum sapientum in hac rudi collatiuncula ». Première édition, Venise, 1496.

Dans le *proemium* de son *Tractatus de paenitentia et ejus partibus* (Mayence, 1673), il rappelle que plusieurs auteurs ont déjà traité le sujet, et il ajoute : « Nihilominus aliqua breviter ex dictis praedictorum sanctorum propter juniores praedicatorum colligentur, ut ea in promptu habeant »; il cite Augustin, Grégoire le Grand, Isidore, Cassiodore, les *Vitae Patrum*, Jean Chrysostome, Hugues de Saint-Victor, etc.

Il se dispute avec Jean Peckham (vers 1240-1292) o f m, archevêque de Cantorbéry, Pierre Lapepierre (ou de la Sepyera, ou de Limoges), † 1306, Raymond Jordan † 1399, abbé de Selly-sur-Cher, l'attribution d'un *De oculo morali*, qui est également une compilation ascétique et morale (Venise, 1496). Cf P. Glorieux, *Répertoire des maîtres en théologie de Paris au XIII^e siècle*, t. 1, Paris, 1933, p. 364-365 (Pierre de Limoges); t. 2, p. 114-118 (Jean de Galles).

20) *Thomas de Palmerstown* † 1269, connu également sous le nom de Thomas Hibernicus ou d'Irlande, termina le *Manipulus florum* de Jean de Galles, recueil de textes de Pères grecs et latins souvent réimprimé, parfois sous le titre de *Flores doctorum insignium*. Il compila aussi des *Flores bibliorum*, Paris, 1556. Le *Manipulus florum* a connu un succès exceptionnel. La première édition parut à Plaisance en 1483 (P. Glorieux, *Répertoire...*, t. 2, p. 118).

Sa dernière édition est sans doute celle de Paris, 1887, au début de laquelle la liste des auteurs cités comprend 56 noms : l'égyptien Rabbi Moses, Avicenne, 7 théologiens grecs, 36 théologiens latins (y compris saint Éphrem), 11 auteurs de l'antiquité gréco-romaine. Le recueil est disposé par ordre alphabétique des sujets : *Abstinentia. Abusio. Acceptio personarum... Voluptas. Votum. Zelus*.

A propos de l'édition du *Manipulus florum*, J.-M. Bécél, évêque de Vannes, écrivait à l'éditeur le 23 mars 1887 : « Vous aurez rendu service aux prêtres qui, pour donner plus d'autorité à leur enseignement, doivent recourir aux sources vives de la Tradition comme à celles de l'Écriture sainte ». Le « Bibliopola » de l'édition de Paris, 1654, insistait, lui, sur l'utilité personnelle qu'y trouverait le lecteur : « Anthologiam habes... vel... thesaurum ex quo tibi est integrum et cultum ingenii, morum elegantiam, et vitae integritatem ac dignitatem colligere et eruere ». L'éditeur de Paris, 1887, résumait les deux points de vue en soulignant la triple utilité du *Manipulus* : « Praedicatoribus praestabit margaritas Patrum quibus ditabitur et fulcietur doctrina; lectori, selectas collationes de quocumque argumento; scriptori, sententias gravissimas antiquorum quibus stylum ornabit ».

C'est un beau spécimen de florilèges encyclopédiques, puisqu'il traite l'ensemble du dogme et de la morale, qu'on y trouve des chapitres comme : *Electio, Excommunicatio, Restitutio*, qui relèvent du droit et d'autres comme *Joseph, Maria*, qui sont de l'hagiographie.

21) Le franciscain *Guibert de Tournai* † 1284 semble bien l'auteur d'un traité souvent attribué à saint Bonaventure et intitulé *Pharetra* (*S. Bonaventurae opera omnia*, éd. A.-C. Peltier, t. 7, Paris, 1866, p. 3-231; voir Éphrem Longpré, éditeur du *Tractatus de pace auctore Fr. Gilberto de Tornaco*, Quaracchi, 1925, p. xxiv-xxviii; DS, t. 1, col. 1853). Dans le prologue,

le compilateur explique son but : « ut quae ad meditationem, praedicationem, disputationem ibidem essent utilia levius reperirentur »; son plan : « Distinxi autem opusculum istud per quatuor libros, ut dicatur liber primus, de personarum varietate; secundus, de principium vitiorum et virtutum multiplicitate; tertius, de periculis; quartus, de gratiosis ».

Chacun de ces quatre livres est divisé en 50 chapitres. Le titre est tel parce que « sicut in pharetra jacula reponuntur, quibus hostis hostem ferit, vulnerat et dejicit, sic et hae variae auctoritates fide dignorum, quas si manu operationis tenemus, hostem antiquum dejiciemus ». L'auteur donne la liste des auteurs et des œuvres dans lesquels il a puisé. Dans le texte, les citations sont explicites, complétées en note par l'éditeur. Le recueil commence par ces mots du chapitre *De Deo* : « Gregorius in Moralibus : Deus ipse manet intra omnia, ipse est extra omnia, ipse supra omnia, ipse infra omnia... »

22) Un anonyme du début du 14^e siècle serait le compilateur de la 4^e partie du *Speculum* de Vincent de Beauvais † 1264, qui traite de la morale. Il s'agit d'un texte composé de très larges extraits de la 2^a 2^{ae} de la *Somme* de saint Thomas d'Aquin et d'autres auteurs comme Pierre de Tarentaise, Étienne de Bourbon. La forme de cet ouvrage, et ses sources, porteraient à le ranger plutôt parmi les florilèges théologiques, dans lesquels la morale est étudiée selon les méthodes scolastiques.

On touche ici les imprécisions du genre littéraire des florilèges. Car, bien qu'il soit fait d'extraits et qu'à ce titre il relève effectivement de ce genre, l'ampleur même de ces emprunts ferait l'en écarter et le ranger dans la catégorie des abrégés. S'il est pourtant ici mentionné, c'est qu'en dépit de sa forme, il traite de réalités spirituelles qui dépassent le cadre normal d'un traité *De ethica*. Première édition du *Speculum*, Strasbourg, 1473-1476. Cf DTC, t. 15, 1950, col. 3028-3029.

23) R. P. Joannis Farii, *Manipulus exemplorum, virtutum, vitiorumque (alphabeti) serie digestus... opera et studio D. Maximiliani Thieulaine*, Mayence, 1614. *Abbas. Absolutio. Abstinencia... Vulpes. Vultus. Vxor.* Dans sa préface, Jean du Fay ou Jean de Saint-Amand o s b, abbé de Saint-Bavon à Gand, † 1394, rapporte la parole de saint Grégoire le Grand : « On enflamme les cœurs du désir de la patrie céleste plus par des exemples que par des paroles », et il ajoute : « Ea propter, ut ab his, quorum interest, praedicationibus et doctrinis, alios ad virtutes inducere et a malo retrahere absque taediosa librorum multitudine magis prae manibus habeantur, de libris infra nominatis... nobiliora, prout mihi videbatur, exempla recitando collegi et in unum redégi Manipulum ».

24) F. Jacobus Magnus († vers 1422), ermite de Saint-Augustin, *Sophologium, seu opus de inquisitione divinae Sapientiae, divisum in decem libros, cujus scopus est legentes inducere ad amorem sapientiae*, Cologne, 1474. Voir A. Combes, *Jacques Legrand, Alfred Coville et le « Sophologium »*, dans *Augustiniana*, t. 7, 1957, p. 327-348, 493-514; t. 8, 1958, p. 129-163.

25) F. Ludovicus Granatensis, *Sylva locorum communium omnibus divini verbi concionatoribus... in quantum veterum Ecclesiae Patrum, tum Philosophorum, Orationum et Poëtarum, egregia dicta, aureaeque sententiae cuilibet sermonis instituto aptissimae copiose leguntur*, Lyon, 1582. Divisé en trois classes, ce recueil de Louis de Grenade o p (1504-1588) traite dans la première de Dieu, dans la deuxième des vertus et des vices, dans la troisième des béatitudes et des dons, des sacrements et des fins dernières.

La genèse des florilèges est bien décrite par l'auteur dans sa dédicace : « Tout ce qui, dans cette double lecture (celle de la Bible et celle des Pères), se rencontrait de notable, je le consignais en des notes écrites que je reclassais ensuite selon l'ordre des lieux communs pour les trouver plus facilement en cas de besoin ». Plus loin, il ajoute : « Donc, dans ce jardin (*viridario*), on pourra se promener et cueillir des fleurs pour en orner et enrichir ses sermons. Et non seulement les prédicateurs, mais encore tous ceux qui veulent vivre pieusement dans le Christ prendront dans cet ouvrage les sentences nombreuses et graves des saints Pères. Elles vont surtout à former une vie droite et à ranger les mœurs, à condition de les lire avec l'intention de faire effort pour remarquer non seulement ce qui peut être utile aux autres mais aussi à soi-même ».

26) Parmi les œuvres (*Opera omnia*, Anvers, 1632) de Louis de Blois (1506-1566), abbé de Liessies, se trouve une *Psychagogia sive animae recreatio libris iv distincta, collecta ex variis tractatibus D. Aurelii Augustini et Gregorii Magni Papae...*, p. 101-198. Dans sa *praefatiuncula*, il s'adresse à ceux qui gémissent sous le poids de leur corruption, et il assure « ingentem consolationis thesaurum hic invenient. Hic inquam mire recreabitur spiritus illorum qui ad ipsam ultra-mundanam civitatem die ac nocte suspirant ». Chacun des 4 livres est divisé en 20 chapitres; les 3 premiers livres sont exclusivement formés d'extraits d'Augustin, dont les références sont données en tête de chaque chapitre. C'est l'*In psalmos* qui est le plus fréquemment cité. Le livre 4 est tiré uniquement de Grégoire le Grand, surtout des *Moralia*. Suit un *Appendix ex Ruperto et aliis selecta* (p. 199-208), dans lequel sont cités, outre Rupert de Deutz, Philon de Chypre ou de Carpasie (vers 400; cf DS, t. 2, col. 96-97), Laurent Justinien. L'ensemble du recueil traite de *summo summe amabili dono, quod est Deus, et de amore ac statu patriae caelestis (praefatiuncula)*. — La troisième partie du *Sacellum animae fidelis* (1558) du même auteur porte en sous-titre : « Dicta quorundam Patrum vere aurea ex quorum diligenti lectione anima humilis infatigabilem utilitatem consequetur ». 23 chapitres où Tauler et Ruysbroeck sont largement mis à contribution (p. 261-284). Cf DS, t. 1, col. 1730-1738.

27) Joannes Busaeus, PANAPION, *hoc est arca medica variis divinae Scripturae praeceptorumque Patrum antidotis adversus animi morbos instructa et in gratiam confessorum, concionatorum, et religiosae vitae cultorum edita*, Mayence, 1608; Lyon, 1609. — *Acedia. Adulatio. Ambitio... Voluptas carnalis. Voti violatio. Vsura.*

Viridarium christianarum virtutum ex sacrosanctae Scripturae sanctorumque Patrum sententiis quasi lectissimis stirpibus constructum et in gratiam concionatorum et religiosae vitae cultorum editum, Mayence, 1610. — *Abnegatio sui. Affabilitas. Amicitia... Veritas. Virtus. Zelus.*

Le thème de l'abeille, lié à l'image des fleurs qui composent le florilège, est repris par Jean Busée (Buys s j, 1547-1611) : « Non exiguum operae pretium me facturum sum arbitratus, si per otium litterarium quo... satis abundabam, apiculae instar ex limpidis divini verbi sanctorumque Patrum fontibus aliquem remediorum adversus animi morbos succum delibarem » (lettre dédicace du *Panarion*). Son intention est de donner à tous les pères spirituels, les curés, les prédicateurs qui ont charge de délivrer les autres des vices et de les exhorter en public ou en privé à la vertu, « aliquid quod industriam eorum exacuat » (préface). Cf DS, t. 1, col. 1984-1985.

28) Matthaeus Tympius, *Triumphus seu admiranda*

praemia christianarum virtutum per locos communes ordine alphabetico disposita... in gratiam concionatorum, ludimagistorum, aique adeo universi exercitus Minervae studio, Munster, 1611.

Matthieu Tympe, théologien allemand († vers 1615; cf *Allgemeine Deutsche Bibliographie*, t. 39, Leipzig, 1895, p. 53-55), fait également allusion au travail de l'abeille; dans sa *Dedicatio*, il écrit : « Cette énergie des exemples m'a poussé, à l'instar de l'abeille industrieuse (qui recueille des fleurs les plus variées les rayons de son miel), à lire et relire les écrivains les plus florissants (*florentissimos*) et à ramasser (*conportarem*) dans ce « Triumplus », c'est-à-dire dans ce rucher (*apiarium*), les exemples de vertus chrétiennes, comme des rayons de miel disposés selon les lieux communs ».

29) Didacus Lopez de Messa, *Mensa spiritualium ciborum tum e sacra Scriptura, tum e sanctorum Patrum interpretatione selectorum pro verbi divini concionatoribus...*, Lyon, 1614. — *Abstinencia. Adolescentia. Adulatio... Voluntas. Zelotypia. Zelus animarum*.

Jacques Lopez de Messa s j (1544-1615), missionnaire au Mexique, dans son épître dédicatoire, explique qu'il a en vue l'utilité des missionnaires, lesquels ne peuvent se charger de quantité de livres quand ils partent en mission, alors que pourtant ils ont à faire face aux besoins les plus divers. Il les charge toutefois d'un gros in-folio de 947 pages! (cf *Sommervogel*, t. 4, 1893, col. 1960-1961).

30) Joannes Dadraeus, *Loci communes similium et dissimilium ex omni propemodum antiquitate tam sacra quam profana collectorum quibus docendi ratio perfacilis, dicendi vero copia longe uberrima, Theologiae, caeterarumque artium, studiosis omnibus accessura est*, Paris, 1577. — *Abstinencia. Adamus et Eva. Admonitio... Vsura, Vsus et abusus rerum. Vxor*. Jean Dadré † 1617, est un docteur en Sorbonne (cf Hurter, 3^e éd., t. 3, 1907, col. 521; P. Férét, *La faculté de théologie... Époque moderne*, t. 2, Paris, 1901, p. 207-211).

31) Emmanuel Barreto, *Flosculi ex veteris ac novi Testamenti, sanctorum Doctorum et insignium Philosophorum floribus selecti*, Nangasaki, 1610. Emmanuel Barreto (1564-1620), portugais, est un jésuite missionnaire (cf *Sommervogel*, t. 1, 1890, col. 922-923; Rivière, *Additions*, col. 359).

32) Laurentius Beyerlinck, *Apophthegmata christianorum*, Anvers, 1608. — *Abstinencia. Abusus rerum. Accusatio sui... Vulgus. Vxor morosa. Zelus erga Deum et Ecclesiam*.

Laurent Beyerlinck † 1627, « théologien et chanoine d'Anvers », déclare dans son « ad lectorem » : « La raison de cette entreprise fut le constant souci que j'ai de ceux qui s'adonnent aux lettres. J'ai estimé ne pouvoir rien faire pour eux d'aussi utile et agréable que d'employer, après mes autres charges, les heures qui me sont données pour un honnête loisir à tourner et retourner les pages de plusieurs écrivains et que de noter les sentences chrétiennes les plus illustres et les plus dignes de l'impression ». Le loisir consacré à une lecture spirituelle peut ainsi être profitable à autrui. Cf *Biographie nationale*, t. 2, Bruxelles, 1868, col. 404-408.

33) Franciscus Labata s j (1549-1631), *Apparatus concionatorum seu loci communes ad conciones ordine alphabetico*, 3 vol., Lyon, 1615-1621; réédité et augmenté par Guillaume Stanyhurst s j (1601-1663) sous le titre : *Thesaurus moralis ex locis communibus et Apparatu concionum coacervatus... novis commentationibus auctus et selectioribus S.S. Patrum sententiis, profanorum auctorum monitis, ethiceis characteribus, moralibus pronuntiatis locupletatus*, 2 vol., Cologne, 1652. — *Abstinencia.*

Acceptio personarum. Accusatio... Vxor. Vxorati. Zelus.

34) Joseph Langius (1570-1630) publia un premier *Florilegium rerum et materiarum selectorum...* à Strasbourg, en 1598; les bibliographes s'accordent à dire que Lang ne fit que copier les compilateurs qui l'avaient précédé, entre autres Thomas Hibernicus, auteur des *Flores doctorum*. Lang agit de même dans sa *Polyanthea nova*, Genève, 1600, qui deviendra bientôt *Polyanthea novissima*. Comme Lang avait négligé d'indiquer ses sources, François Dubois, de Lille (Sylvius Insulanus), obvia à ce défaut et fit des additions et corrections : *Florilegii magni seu Polyanthaeae floribus novissimis sparsae libri XIII. Opus praeclarum, suavissimis celebriorum sententiarum vel Graecarum vel Latinarum flosculis ex sacris et profanis auctoribus collectis refertum*, Francfort, 1621. Voici les premiers et les derniers mots : *A. Ab. Abba. Abbas. Abi. Abdicatio... Zelus, Zodiacus. Zonae*. Dans l'*Epistola* initiale, Dubois vante les mérites de son ouvrage : « Quo studiosus quilibet munitus, sive in Ecclesia, sive in curia vel in privatis colloquiis, solitariis meditationibus, epistolis ad familiares, aliisque scriptionibus, aliis sibi multum prodesse possit ».

Sur Lang consulter, dans *Allgemeine Deutsche Biographie*, t. 17, Leipzig, 1883, p. 602-606, la notice de J. Franck, qui mentionne les éditions successives de ses florilèges, qui sont dans la tradition des recueils encyclopédiques de Stobée et des *Adagia* d'Érasme; cf *Biographie nationale*, t. 6, Bruxelles, 1878, col. 191-195.

35) Joannes Lopez o p (1524-1632), *Epitome sanctorum Patrum per locos communes qui ad virtutum et vitiorum tractationem... pertinent ad sacras conciones...*, 4 vol., Rome, 1596; Venise, 1605. — *Abstinencia. Adolescentia. Adulatores... Vitae brevitatis. Vita contemplativa. Voluntas propria*. Jean Lopez, espagnol, fut évêque de Crotona en Calabre, puis de Monopoli.

36) V.P. Robertus Cameracensis, *Aurifodina universalis scientiarum divinarum atque humanarum ex fontibus aureis sanctorum Patrum, conciliorum, doctorum... per sententias plusquam octoginta millia... ordine alphabetico digestarum, religiosis et saecularibus, maximeque concionatoribus, oratoribus, jurisperitis, aliisque omnibus studiosis utilissima*, 2 vol., Paris, 1680. — *Abbas. Abbatissa. Abnegatio. Absentia... Votum. Vulnus. Zelus-Zelotypia*. C'est un des plus célèbres florilèges encyclopédiques; maintes fois réédité, il demeure encore de consultation courante (dernière édition, Paris, Vivès, 4 vol., 1865-1866).

Dans son *ad lectorem*, Robert de Cambrai, capucin (2^e moitié du 17^e siècle, cf *Lexicon capuccinum*, Rome, 1951), déclare son intention : « Primum Omnipotentis Dei honorem, laudem et gloriam, deinde animarum salutem, omniumque denique tam religiosorum quam secularium profectum, ut causam praecipuam extitisse ». Il fait ensuite un bref historique du genre (florilèges encyclopédiques), rappelant quelques-uns de ses prédécesseurs. Mais, dit-il, ils se sont copiés les uns les autres sans vérifier les sources; d'où, de multiples erreurs qu'il a voulu corriger. Il donne son plan, puis, reprenant à son compte un « topos » habituel aux compilateurs, il ajoute : « Denique omne genus hominum cujusvis status atque conditionis esse possit, hic quidquid sibi prodesse voluerit, statim commode et sine ulla difficultate inveniet ».

37) Le cardinal Jean Bona (1609-1674), feuillant d'Italie, composa un florilège spirituel et recueuil de traits édifiants sous le titre *Hortus caelestium deliciarum*

(éd. M. Vattasso, Rome, 1918, coll. Studi e Testi 32; cf DS, t. 1, col. 1762-1766).

La *Praefatio ad lectorem* en explique le titre : « Ce qu'est le très charmant retrait d'un jardin pour la joyeuse volupté du sens corporel, la lecture des divines Écritures en tient lieu pour refaire solidement l'âme. Là en effet les fleurs les plus brillantes... se distinguent; ici les sentences spirituelles fécondent l'esprit des lecteurs de leur très sainte bienfaisance. Combien j'ai fait de progrès par la lecture... ce jardin mystique te le montrera, lui que, sous l'inspiration de Dieu, j'ai composé de la défloraison variée (*ex omnigena defloratione*) des saints Pères, des moralistes et des écrivains spirituels ».

L'édition comporte tous les renseignements utiles sur les sources, et le sujet traité dans chaque sentence est signalé d'un mot en marge. Le recueil est divisé en neuf centuries.

38) *Jacobus Tyran s j* (1626-1694), *Alphabetum pastorale sive selecta concionum argumenta ex S. Scriptura, ex SS. PP., ex rationibus theologis, et ex rebus in Breviario Rom. contentis, quae hic ordine alphabetico referuntur circa praecipua christianae doctrinae capita, pastoribus animarum, et missionariis, ad conciones et catecheses utilissimum...*, 8 vol., Lyon, 1679. — *Abnegatio. Abraham. Abrenuntiatio... Voluntas Dei. Votum. Vsura.* — Jacques Tyran précise son intention dans l'*ad lectorem* : « Unam spectamus hominum salutem, unum imperitae plebis emolumentum, non theologos edocere, sed christianorum animos excolere, ac divino incensos homines studio, quoad poterimus, in missionibus adjuvare ». L'exclusion des théologiens est d'autant plus étonnante que le recueil est composé dans une forme assez scolastique.

39) *Andreas Spanner s j* (1639-1694), *Polyanthea sacra ex universae sacrae Scripturae... testimoniis necnon e selectis Patrum, aliorumque auctorum sententiis... de virtutibus et vitiis pro concionibus efformandis adornata...*, Augsburg et Dillingen, 1702. Dans l'*ad lectorem*, il est dit : « *Polyanthea sacra* vocare placuit propterea quod opus hoc ex plurimis, iisque sacris sententiis, veluti totidem floribus, sit contextum, instar cujusdam florilegii ». Le livre s'ouvre par un « *Syllabus sanctorum Patrum, Doctorum, aliorumque auctorum...* » : Pères ou docteurs de l'Église, auteurs spirituels ou théologiens, depuis l'antiquité jusqu'à l'époque du compilateur. Cette *Polyanthea* est disposée selon l'ordre alphabétique : *Acedia. Adulatio. Adulterium... Uxor. Zelus animarum. Zelus honoris divini.*

En 1704, il parut à Neisse (Silésie) un *Auctarium Polyantheorum Sacrorum ex manuscriptis R. P. Andreae Spanner...*, publié par Barthélemy Mayer s j.

40) *Scintillae divini amoris ex variis S. J. ascetis collectae et auctae a quodam ejusdem S. J. sacerdote*, Cracovie, 1684. Ce continuateur est Jean *Morawski* (1633-1700).

41) *Abraham de Sainte-Claire*, ermite de Saint-Augustin (1644-1709), *Grammatica religiosa... opus apprime religiosorum tyronum magistris... non inutile*, Salzboung, 1691. Il s'agit d'instructions en forme de sermons, qu'une table permet de répartir dans le cadre de l'année liturgique à raison d'un sermon par dimanche. Abraham de Sainte-Claire puise surtout dans les *Vitae Patrum* et les *Actes* des saints. C'est plutôt un recueil d'*exempla*. Par ailleurs, il est plus proche, par sa forme, des sermonnaires que des florilèges spirituels. C'est donc un autre témoin du caractère indécis du genre littéraire qui oblige à tenir toute classification pour insatisfaisante à rendre compte de tous les faits. Cf DS, t. 1, col. 111-112.

42) *Scintillae asceticae ad excitandum spiritus incendium ab uno S. J. sacerdote*, Munich, 1703.

43) *Thesaurus Patrum floresque doctorum qui cum in theologia tum in philosophia olim claruerunt*, 8 vol., Paris, 1823.

Il est utile de consulter Fr. Pérennés, *Dictionnaire de bibliographie catholique*, t. 2, Paris, Migne, 1859, aux mots : *Flores, Floretus, Floriferium, Florilegium, Flos, Flosculi*, de même à *Polyanthea* et à *Sententiae*.

2° **Manuscrits.** — Les florilèges de spiritualité restés inédits sont nombreux. L'inventaire n'en a pas été fait. Une liste provisoire des plus anciens d'entre eux est donnée aux pages 254-255 de l'article déjà cité : *Contribution à l'histoire des florilèges...* Il n'est pas utile de reproduire cette liste, ni même de chercher à la compléter; en effet, une suite de cotes de manuscrits ne servirait à rien sans une analyse du contenu de ces florilèges, et, par ailleurs, de telles analyses ne seraient guère de mise dans un article forcément succinct comme celui-ci. Toutefois, à titre d'exemples, vont être décrits brièvement quelques-uns d'entre eux, sans cependant qu'il soit possible d'en indiquer ici les sources, quand pourtant leur identification serait indispensable à une étude sérieuse des florilèges. Ces indications sommaires contribueront à donner une idée de la variété de ces recueils. — Lorsqu'un ms provient d'une bibliothèque municipale, la cotation suit, sans autre indication, le nom de la ville.

1) L'un des plus répandus est celui que l'on peut désigner par le nom du signataire de son prologue : *Albuinus*. Il en a déjà été question, parce que ce prologue a été édité (PL 138, 185-186) et qu'il présente des ressemblances avec l'*Admonitio, supra*, col. 440 (n. 4).

En fait il existe deux rédactions de ce prologue. L'une selon laquelle *Albuinus* se dit ermite et s'adresse à « *Hereberto Coloniensi episcopo* », l'autre selon laquelle il se dit « *presbyter* » et s'adresse à « *Arnaldo pariacensi* » (ailleurs : *parisiacensi*). Voici quelques mss, parmi les plus anciens :

Troyes 2247, fol. 13v-117v, 9^e-10^e s., de la collégiale Saint-Étienne de Troyes (« *Arnaldo pariacensi canonico* »). — Ivrea, B. Capitolare, 16(xxx), fol. 6-82, 10^e s. (ad Arnonem). — Bruges, Ville, 99, fol. 14b-44v, 11^e s. (« *Hereberto coloniensi episcopo* »). — Grenoble 135 (catal. 265), fol. 94-134, 12^e s. (« *Arnaldo Parisiacensi canonico* »). — Munich, lat. 2, fol. 115-115v, daté de 1135 (ad Heribertum). — Munich, lat 16068, fol. 71-106v, 12^e s., de Saint-Nicolas de Passau (ad Arnulfum). — Munich, lat. 7797, fol. 14-30, 12^e s. (ad Heribertum). — Toulouse 179; fol. 54-110, 12^e s., de Moissac (Arnaldo Parisiacensi). — Paris, Bibl. nat., lat. 2336, fol. 51-69, 12^e s., de Saint-Martin de Tournai (Arnaldo Parisiacensi).

Voici, d'après Troyes 2247, la suite des chapitres, avec l'incipit et le desinit de chacun d'eux :

Lettre d'envoi, dont voici la suscription : *Albuinus presbyter indignus non in facto portans nomen eremitae, sed tantummodo solo nomine Arnaldo, pariacensi canonico, et suo fidelissimo antiquo optat gloriam et pacem sempiternam.*

O dulcissime pater ex quo tempore promerui gloriam vestrae misericordiae... — ...ut vos quicumque hunc libellum legeretis pro me peccatore aliquando oretis. *Valete.* (Suivent les *capitula*).

Prologue. Scio vere multum esse beatum qui se solummodo salvat... — ...ubi multi sancti requiescunt.

De caritate. Cum igitur de plurimis virtutibus te desiderem admonere... — ...benigna est praestando omnia bona.

De humilitate. Certissime vero convenit credere quod... —...et quanto despectior, tanto pretiosior ante oculos suos.

De oboedientia. Et quia de caritate et humilitate dictum est, volo ut attendas... —...oboedientia caelos aperiens hominem de terra elevat.

De continentia. Nunc post doctrinam trium virtutum, volo ut... —...et lacrimae quas pro peccatis debemus fundere.

De silentio. Post continentiam vero volo ut habeas silentium... —...ne per se incipiat quod postea paeniteat.

De abstinentia. Debet namque corpus affligi per abstinentiam... —...quam per totum diem ieiunare et in crastinum comedere multum.

De compunctione. Et quia compunctio in omni tempore est necessaria... —...nichil enim prodest illi qui mundus est in corpore qui pollutus in mente.

De oratione. Et quia scis modum compunctionis audi virtutem orandi... —...ita orationes cum ieiuniis purgent homines a peccatis.

De pugna vitiorum contra virtutes. Quia modo instructus est de multis virtutibus... —...sed unumquemque iudicat de suo fine.

De studio legendi. Tunc sequitur admonitio de studio legendi... —...qui fortiter superabit amara in terris.

De diversa admonitione. Admonitio valde necessaria quomodo omnes adversitates huius mundi sufferre debemus... —...cum viderit hominem puro corde paenitentiam facere.

De indulgentia. Non potest peccator a Deo sperare misericordiam... —...tanto vilior erit ante Deum.

De avaritia. Tu avare quicumque es si diligis aurum... —...et qui congregat munera non videbit lumen aeternum.

De misericordia. Sciendum est enim esse dulcissimum bonum pietatis... —...cuius vita adhuc est implicata in terrenis cupiditatibus.

De ieiunio. Perfectum est ieiunium ubi simul est oratio... —...ieiunium exstinguit cogitationes malas et omnia impedimenta diaboli.

De confessione. Admonet nos Deus concurrere ad medicamenta confessionis... —...si celat vitium parvum erit de die in diem maximum.

De recto iudicio. Omnes qui recte iudicant a Domino non iudicabuntur... —...vigilia sancta occidit cogitationes pessimas.

De remissione monachi. Quidam vir sanctus affirmabat dicens quia virtutem Dei... —...diabolus nunquam inveniret locum ut nobis nocere possit. Cf Jean Leclercq, *Analecta monastica* 2, coll. Studia anselmiana 31, 1953, p. 137.

De honore parentum. Honora patrem et matrem ut superveniat... —...ne ad sepulturam eorum debemus venire.

De diversa admonitione. Hic introducuntur personae duorum deflentis hominis et admonentis rationis... —...vide ne deinceps contemnas vivendo quod audisti multis modis monendo.

Tractatum de sanctis martyribus. Si volumus timere Deum in tranquillitate... —...de quibus nos redimat ipse qui vivit et regnat in saecula saeculorum. (Attribué à saint Grégoire le Grand dans les *capitula*).

De admonitione ad populum. Rogo vos, fratres carissimi, quotiens ad ecclesiam Dei convenitis longe a vobis... —...ita et vos fratres facite et si me despicitis, tamen retinete quae audistis.

De timore Domini. Principium nostrae salutis timor Domini... —...ut puriores ante tribunal iudicis venire possimus.

Suivent des exemples tirés des Vies des Pères : les deux premiers sont anonymes et ont trait à l'esprit de fornication. L'abbé Moyse tenté par le même esprit. Autre exemple d'un ermite anonyme. *De duobus monachis* qui vont vendre le fruit de leur travail à la ville. *Item de alio* également tenté de fornication. Interrogation sur la pauvreté.

De terreno timore. Si terrenos principes timemus, ursos et leones... —...inquinamentum spiritus est esse cum illis qui de fide male sentiunt.

De clericis. De presbyteris et diaconibus est nobis dicendum si deprahensi fuerint publice in periurio... —...illos enim expectat gloria qui fortiter pugnant contra luxuriosa certamina.

De octo vitiis principalibus. Octo sunt principalia vitia crimina

quae nocent humanum genus... —...quae possint firmissime altitudinem perfecti operis sustinere.

Item de superioribus nominatis. Igitur admonendus est unusquisque fidelis christianus ut de illis octo... —...et sic habeat citissimam victoriam in omnibus aliis.

Suit : *Vita sanctae Eufrasiae. De Abraham sero Dei*, heremita et reclusus. *De visione episcopi. De alio* laborans in oratione et ieiunio. *De Grisorio. Item de alio*, servulus nomine. *Dives quidam fuit qui studiosus multum erat in suscipiendis peregrinis. Iterum erat quaedam mulier quae voluntarie distribuebat in peregrinis. Aemilianus dives in peccato carnis. Stephanus dimiserat bona.* Le prisonnier qui fait dire des messes pour sa femme qu'il croyait morte. *Episcopus Cassianus* qui offrait le sacrifice presque tous les jours. Les trois sœurs Tarsilla, Gordiana et Aemiliana. Le pénitent rejoint par son frère qui vient *causa carnalis honoris* parce qu'il a été *percussus in inguine*. *De martyrio monacho* qui rencontre un lépreux. La moniale Romula qui entend les anges psalmodier.

De timore electorum. Certe electi Dei nihil eis nocet... —...si in eis aliquid peccati constat.

De timore mortis. Omnis homo timet mortem carnis, mortem animae pauci... —...ad illos possimus properare sine ulla intermissione per eum qui vivit et regnat.

De die mortis. Cum hora mortis occurrerit, tunc debet nos adjuvare continua oratio plurimorum fratrum... —...qui mali sunt tamen illis nocent.

De paradiso. Unus paradisos terrenis est ubi exstitit vita corporaliter plurimorum hominum... —...sed tantum prophetae qui demonstrabant ea quae Dominus eis manifestabat.

De die iudicii. Nullus hominum scit tempus iudicii nec diem... —...sed dolor assiduus eum occidit et affligit apud inferos.

De duobus ordinibus. Duo ordines sunt hominum electorum et malorum et in quatuor dividuntur... —...ad visionem et ad cognitionem suae deitatis ubi aequalis manet cum Patre et Spiritu sancto in s. s. amen.

De antichristo quomodo nasci debeat et ubi, emprunté à Adam de Moutier-en-Der (930-992), édité PL 101, 1291-1298, et par E. Sackur, *Sibyllinische Texte und Forschungen*, Halle, 1898, p. 104-113.

Les douze premiers titres de ce florilège correspondent exactement, par leur sujet comme par leur ordonnance, aux quinze chapitres qui font toute la matière de l'*Admonitio* éditée par Pez et par Anspach (cf *plus haut*, n. 4). Le compilateur cite rarement ses sources; en fait, il emprunte la majeure partie de son anthologie aux *Vitae Patrum*. Nombre des sentences qu'il recueille se retrouvent dans le *Livre d'étincelles* de Defensor de Ligué. S'il en était besoin, cela confirmerait que les collecteurs de *flores* souvent se sont transmis l'un à l'autre le même matériel déjà élaboré, et qu'il y aurait erreur à supposer qu'ils aient tous lu dans le texte les ouvrages auxquels ils empruntent.

2) Un autre florilège, anonyme celui-là, qui se rencontre fréquemment dans les manuscrits ne peut être désigné que par son incipit : *Dei omnipotentis Filii. inter cetera sacrae locutionis suae verba suis loquens discipulis ait : Primum quaerite regnum Dei...*

Suivent, sans ordre apparent, des sentences morales, généralement brèves, dont chacune est précédée du nom de l'auteur auquel elle est attribuée. Sont ainsi nommés : Isidore, Bède, Sextus, Sénèque, Grégoire, Augustin, Jérôme, Laurent (de Novare), Jean (?), Maxime, Prosper, Césaire, Cassiodore, Basile, Célestin pape, Hilaire, Cyprien, et quelques auteurs bibliques.

Voici quelques manuscrits des 12^e et 13^e siècles de ce florilège : Cambrai 809 (717), fol. 84-88v, 12^e s., du Saint-Sépulcre de Cambrai. — Cambridge, St. John's College, 42 (B. 20), fol. 81-91, 12^e s. — Bordeaux 281, fol. 8-19v, 12^e-13^e s. — Dijon 108 (77), fol. 148-169v, 13^e s., de Cîteaux. — Douai 749,

fol. 62-66v, 13^e s., de Marchiennes O.S.B. — Londres, B.M., Harley 3021, fol. 25-49v, 12^e s., d'Espagne. — Munich, lat. 5515, fol. 157-165v, 12^e-13^e s., de Diessen (Chanoinesses régulières de S. Augustin), sous le titre de *Scintillarius*, incomplet. — Paris, Arsenal, 266 (498 T.L.), fol. 252v-265v, 13^e s., des Chanoines réguliers du Val-Saint-Martin de Louvain (15^e s.). — Arsenal, 394 (584A T.L.), fol. 140-154v, 13^e s. — Paris, Bibl. nat., lat. 2145, fol. 140-160, 13^e s., de Saint-Martin de Tournai. — Rome, Vatican *Reg. lat.* 58, fol. 56v-68, 12^e s. (voir A. Wilmar, *Codices Regenses latini*, t. 1, Cité du Vatican, 1937, p. 127-128). — Troyes 862, fol. 132-146v, 13^e s., de Clairvaux, sous le titre de *Liber scintillarum*.

Pour donner une idée moins imprécise de ce recueil, voici la liste des *capitula* donnés par le *Reg. lat.* 254 (14^e s.; fol. 113-138) pour la partie du recueil comprise entre les fol. 118-138. Ces *capitula* se trouvent au fol. 117v;

Incipiunt capitula de calidi hostis insidiis. De ieiunio. De confessione. Item de paenitentia et confessione. De conversione in ultimis positorum. De perseverantia. De sacerdotibus. De dignitate sacerdotis. De increpatione senioris in quo non sit increpandus et in quo increpandus. De episcoporum potestate ligandi atque solvendi. Item de episcopis et quid sit columbas vendere. Qualis debeat esse lingua sacerdotis. De hospitalitate. Gr(egorius) de sacerdotibus. De monachis. De virginibus. Canones de cohabitatione mulierum cum sacerdotibus. Ex epistola Clementis et Iacobi. De castitate. Hier(onymus) de doctrina. De peccatoribus. De divitiis huius saeculi apostolus consiliū dixit. De mediocribus cupiditatibus. De bono. De elemosyna. Qualiter munera accipiuntur. De pace. De discordia. De caritate. De indulgentia inimicorum. De ira temperanda. De avaritia. Cur Deus permittit bonos ad iniquis detrahi. Cur Deus electis suis miscet amaritudines. De detractone. De curiositate. De risu. Quid sit summum in rebus bonum Gr(egorius). De moderatione regni. De iudicio suspitionis. De veris et falsis. De iuramento.

3) Le ms de Troyes 1349 présente, aux fol. 70-80v, 12^e-13^e s., un petit florilège dont voici les rubriques :

Quae sequuntur excerpta sunt de libris Augustini, Prosperi, Gregorii aliorumque patrum. Quamvis homo sperare sine amore non possit, fieri tamen potest ut id non amet...

70 De lege quod impleri non possit. — 71 De his qui elemosynas faciunt cum peccare non cessant. — 72 De peccatis quae aut expiantur hic, aut futuro iudicio reservantur. — 73v De dimittendis peccatis. — 73v-74 Orandum pro inimicis et veniam poscentibus dimittendum. — 74 De peccandi consuetudine. — 74v De temporis nostri mala consuetudine. — 75 Quod secundum sermonem prophetae culpasua pereant qui sacerdotum increpationes contemnunt. — 75v Quod illi peccata amena accusant qui sua non cogitant. — 77v De vitio superbiae. — 78 Quaestio de superbis et cupiditate. — 78v Quod pugnandum sit contra vitia. Desinit fol. 80v ... *ne nimia prolixitate negligentiibus lectoribus fastidium generaret.*

Il serait facile de multiplier les listes de ces *capitula* de florilèges ascétiques. Mais ces exemples suffiront à notre propos. Les manuscrits nous offrent encore des prologues, restés inédits, qui sont d'un grand intérêt en ce qu'ils expriment l'idée que les compilateurs se sont faite de leur tâche, le but qu'ils se proposaient, les sources qu'ils utilisaient. Voici quelques échantillons de cette littérature.

Troyes 215, tout le recueil, 12^e s., de Clairvaux.

Fol. 1 Incipit prologus in libros deflorationum.

Libros auctorum et philosophorum mihi saepius replicanti, vetus et novum Testamentum ex integro legenti, libros etiam beati Augustini, Ambrosii atque Gregorii revolventi, scripta quoque Hieronimi, Origenis, Cypriani, Hilarii atque aliorum percurrenti, subiit ardor animum, quosdam flores decerpere ceu de pratis, parui tandem

animo imperanti, et quae mihi visa sunt utiliora maximeque necessaria pauca de multis defloravi, ac deflorata cum quibusdam aliunde conquisitis in unum congesti. Hunc autem laborem, divino fretus auxilio, subire et perferre volui, quo mihi et aliis quorum est madida memoria consulere. Distrahit enim librorum multitudo et omnium habere memoriam nemo potest. Quin immo qui omnia nititur retinere, nihil bene retinet, et qui festinat in omnia, nihil digne peragit. Sane omnia quae in hiis deflorationibus continentur tam dulcia, tam suavia, tam salubria sunt, ut non scriniis aut armariis, sed archa pectoris condi mereantur. Habeat ergo hinc rudis animus quo se erudiat, prudens quo se exerceat, tepidus quo se inflamet, pusillus quo se confortet. Sumat hinc etiam aeger quo sanetur, sanus quo custodiatur, fessus quo recreetur, esuriens quo pascatur. Legat studiosus, legat simplex quod per se intelligat. Habeat pauper quod scribere valeat. Quicumque autem has defloratiunculas legere, aut forte scribere voluerit, sciat in hiis nec unum de meo impleri periodum.

Capitula. De officiis. De Cain et Abel. De Noe. De Abraham. De Isaac et anima. De Iacob et beata vita. De benedictionibus patriarcharum. De David. De Tobit. De bono mortis. De fuga saeculi. De paradiso. De virginitate. De virginibus. Exhortatio virginitatis. De viduis. De resurrectione. De tradendis basilicis. De pastoribus. De Naboth. De Ioseph. De initiandis. De sacramentis. De morte fratris. Epistolae Hieronimi. Hieronimus de homine perfecto. Epistolae Cypriani. Origenes. Hystoria Clementis. Liber pronosticorum futuri saeculi. Ioannes Chrysostomus. Isidorus. Fulgentius. Basilius. Hilarius de Trinitate. Gregorius in homeliis. Pastoralis Gregorii papae. Dialogus Gregorii. Ioannes Cassianus. Smaragdus. Vitae Patrum. Ex collationibus. Dialogus Ioannis Chry(sostomi) et Basilii Caesariensis. Gregorius Naziansenus. Didymus de Spiritu sancto. Prosper.

Ce chapitre de Prosper, qui est le 46^e, se termine au fol. 51b.

Le prologue que l'on vient de lire est curieusement repris avec des variantes intéressantes au fol. 71a :

Incipit prologus in libros deflorationum.

Libros auctorum et philosophorum mihi saepius replicanti ad leges quoque et medicinales libros manum mittenti, vetus et novum Testamentum (etc comme précédemment ou à très peu de choses près, puis vers la fin :) Legat studiosus, legat fastidiosus, iste ut incitetur, ille ut delectetur. Legat simplex... de meo haberi periodum. Qualiter autem isti flores ordinantur, aut quot voluminibus dividantur in uniuscuiusque erit arbitrio. Poterunt sane omnes uno volumine concludi. Quod si quis eos variis voluminibus ordinare voluerit, commodum est ut sex voluminibus distinguantur. Flores igitur auctorum et philosophorum per se ordinantur in uno volumine, flores legum uno, flores medicinalium librorum uno, flores veteris et novi Testamenti uno, flores librorum sancti Augustini uno, flores librorum sancti Ambrosii, Gregorii, Hieronimi, Origenis, Cypriani, Hilarii atque aliorum, uno claudantur volumine. Explicit prologus in libros deflorationum.

Paris, Bibl. nat., lat. 13441, 10^e s., de Saint-Germain-des-Prés (porte au fol. 1 Liber S. Petri Corbiensis). Sur le verso du folio de garde, se lit, en capitales, le court prologue suivant :

In hoc quoque mediocri opere sunt aliquae ex sanctorum patrum intextae interrogationes simulque solutiones, propter compendium manuali, scilicet Augustini, Gregorii, Hieronimi, Bedae, reliquorum sanctorum, sequentes doctrinam exemplis, quae ad astra, sine defectu, caelorum provehi merentur in Christo.

Paris, Bibl. nat., lat. 2846, 10^e s., fol. 154 : (texte défectueux auquel, par conjectures, nous tentons de donner un sens) Incipit dicta sancti Augustini episcopi, Gregorii papae, Hieronimi presbyteri, Isidori presbyteri, de admonitione vel ad castigationem corporis, medica[me]nta animae et praedica[at]io[nem] populi, quod per Christi et a[eccl]es[ia]e sensum

expresserunt secundum evangelium [et] epistolas, de psalmis et propheta(e), de diversis floribus, consenserunt.

3. CONCLUSION

Des analyses qui précèdent, de cette liste chronologique, est-il possible de dégager quelques conclusions?

La première remarque qui s'impose est la permanence du genre à travers l'ensemble de l'histoire littéraire des pays de culture latine. A l'origine, les florilèges de spiritualité se distinguent mal des recueils purement bibliques; d'une part, parce que les écrits authentiquement chrétiens s'identifient alors avec les seuls livres du nouveau Testament, et, d'autre part, parce que les premiers écrits non scripturaires consistent en commentaires des livres saints. Très tôt, après la paix de l'Église, apparaissent des recueils, qui, pour être tout imprégnés de l'enseignement biblique, n'en sont pas moins les premiers florilèges spirituels proprement dits.

De nos jours encore, de semblables anthologies constituent une part importante de la littérature chrétienne. Les publications innombrables qui ont fait naître, entretiennent et développent le « retour aux sources » bibliques et patristiques sont en grande partie des florilèges chrétiens, et il n'est pas de revue catholique, à l'heure actuelle, qui ne propose à la réflexion, à la méditation de ses lecteurs quelques textes brefs, quelques extraits de la Bible, des Pères ou des auteurs spirituels.

Comme le laissent supposer les indications données plus haut sur les florilèges manuscrits, les productions, qui, dans ce genre littéraire, sont demeurées privées et strictement personnelles ou simplement inédites, constituent une grande partie de cette littérature. Et il n'est pas nécessaire d'avoir une longue pratique de la direction ou de la vie spirituelles, pour savoir que la *lectio divina* entraîne presque de soi, accompagne, en tout cas, souvent une annotation, dont le résultat n'est autre qu'un florilège spirituel.

De façon très générale, la formation de ces recueils est une constante de l'activité intellectuelle. L'esprit humain, en présence de l'énorme production écrite de ses devanciers, et pour échapper au poids écrasant dont elle l'accablerait, réagit en opérant, dans cette masse considérable, un choix, une sélection, qui tend à ne garder que l'essentiel et à synthétiser dans une formule brève un enseignement prolix. Cette forme de l'activité intellectuelle se retrouve en tous les temps et dans toutes les civilisations. C'est une nécessité vitale pour l'esprit.

A cet impératif rationnel et, en quelque sorte, absolu, il faut ajouter sans doute, en bien des cas, des circonstances historiques et contingentes, imposant, elles aussi, le recours à ce genre littéraire. Pour naître, en effet, la pensée personnelle, la réflexion originale supposent une tranquillité, une sérénité, une sécurité que les conditions politiques ou économiques ne favorisent ni partout, ni toujours. Dans les régions ravagées, dans les époques troublées, l'esprit est par trop sollicité par les tâches de première nécessité pour avoir le loisir de faire plus, quand même il le peut, que de labourer très superficiellement le champ des lettres; il s'emploie alors à la simple copie de ses devanciers plutôt qu'à la recherche novatrice. Par ailleurs, les mêmes situations précaires entraînant aussi la pénurie de parchemin, des difficultés pour s'en procurer, comme pour trouver des modèles corrects, les scribes seront en quelque sorte contraints de travailler uniquement sur les livres dont

ils disposent et d'y chercher les formules brèves, qui leur donneront une ligne de conduite pratique pour leur vie difficile. Copier en abrégé, tel est le travail que s'impose un « lettré » comme Defensor, quand, autour de lui, un monde est en train de naître dans des convulsions qui ne laissent guère de repos à son esprit. Copier en abrégé, c'est tout l'art des compilateurs et la méthode caractéristique des auteurs de florilèges.

Ces abrégés ne se font pas sans sacrifice; et pour nécessaire que soit une sélection, elle ne se réalise pas sans élimination. Retenir ce que l'on estime l'essentiel entraîne à négliger les transitions, les nuances, les gloses explicatives, et, fatalement, la pensée originale en sort simplifiée, durcie, schématisée, appauvrie, voire déformée.

Les florilèges présentent donc un double aspect : aspect positif en ce qu'ils véhiculent ce qu'un compilateur appelle la « quintessence » des écrits antérieurs, — qui parfois ont depuis disparu —; aspect négatif, en ce qu'ils négligent les alentours indispensables à la vie d'une pensée, et le milieu qui lui assure un difficile équilibre dans son approche de la vérité.

Il y a donc, dans la lecture des florilèges, un risque dont il faut prendre conscience, afin de s'en garder. Ils schématisent, parce qu'ils recueillent avec prédilection les phrases bien frappées, les sentences paradoxales, les affirmations nettes, les mots à l'emporte-pièce, susceptibles de se graver profondément dans la mémoire.

Il est notable, en effet, que les compilateurs aient exprimé ce souci de faciliter la mémorisation. Il y a là une intention pédagogique qui relève d'une certaine méthode d'enseignement, où la mémoire joue un rôle prépondérant. Il reste à savoir si une telle méthode ne va pas à minimiser les graves exigences d'une intelligence vraie de la pensée. Toujours est-il que, pour comprendre une sentence isolée, un « extrait », il est de la plus élémentaire probité de se référer à son contexte original, seul moyen d'en apercevoir l'orientation profonde et la portée véritable.

Dans l'ensemble des recueils analysés plus haut, deux tendances se révèlent qui déterminent deux classes de florilèges. L'une plus spécifiquement spirituelle, l'autre plus didactique et pastorale. La première classe vise à fournir au chrétien les cadres d'un examen de conscience, des indications pour soutenir son effort moral, guider son combat spirituel, exercer les vertus, et surtout connaître et aimer Dieu dans la prière. La seconde classe de florilèges se donne, avant tout, pour but, de procurer à ceux qui ont charge d'âmes les moyens pratiques pour assurer à leur enseignement les lumières et les richesses de la tradition.

Ces orientations diverses rendent compte de la composition différente de ces deux catégories de recueils. Le but utilitaire, que poursuivent les auteurs de florilèges didactiques, leur impose un plan pratique, qui trouve rapidement son cadre privilégié dans l'ordre alphabétique des divers thèmes traités. Les auteurs de florilèges spirituels ne sont pas tenus à des formes aussi rigides; leurs recueils sont plus libres d'allure et, — quand ils en ont —, leur plan est plus souple.

Par ailleurs, les florilèges didactiques, pour répondre pleinement aux besoins de leurs lecteurs : professeurs, prédicateurs, confesseurs, doivent présenter l'ensemble de la doctrine chrétienne. Aussi prennent-ils figure de véritables encyclopédies chrétiennes. Aucun aspect de la doctrine de l'Église ne leur est étranger. Ils traitent de

Dieu : Père, Fils, Saint-Esprit, de la Trinité, de la création, des anges, de l'homme, de la chute, de l'incarnation, de la vie du Christ, de l'Église, des sacrements, des commandements, de la liturgie, du droit canonique, des fins dernières. Bref, ces énormes dictionnaires monnaient, selon les lettres de l'alphabet, la somme théologique tout entière et la jurisprudence ecclésiastique. Et, s'il est vrai que les extraits qu'ils citent à propos de chaque mystère ou de chaque pratique peuvent alimenter une très fructueuse *lectio divina*, il n'est pas moins certain qu'ils ont pour but d'instruire plutôt que d'édifier, et qu'ils s'adressent à l'intelligence rationnelle pour y affermir la foi, plutôt qu'à l'esprit pour y ranimer la charité. En cela aussi et surtout, ces florilèges encyclopédiques diffèrent des florilèges proprement spirituels.

Ceux-ci s'attachent aux sujets qui relèvent soit de la morale simplement humaine, — ce qui explique que même dans cette catégorie, les compilateurs ne dédaignent pas de faire appel aux sages païens —, soit de l'ascèse et de la mystique chrétiennes. Certains même sont consacrés à une seule vertu, ou, très souvent, à cette synthèse de la vie chrétienne qu'est l'amour de Dieu et du prochain. Peut-être certains d'entre eux, avant de viser à l'édification d'un « public » ou simplement d'une seule « philothée », n'ont-ils eu d'autre motif que le bien spirituel du compilateur lui-même. Dans ce cas, ces florilèges seraient témoins, non plus seulement d'un genre littéraire mineur, mais encore d'expériences spirituelles personnelles leur conférant une dimension nouvelle et majeure. Lisant l'Écriture et les Pères, le scribe pieux y cherchait aliment pour son âme et lumière pour sa vie; et, parfois, un mot, un verset, une pensée arrêtaient son esprit, sollicitait sa réflexion, allumait en son cœur une ferveur soudaine, éclairait tel point de doctrine, exigeait tel sacrifice, révélait telle possibilité de dépassement. Par souci de conserver, non plus l'éphémère élan qui l'entraînait plus près de son Seigneur, ranimant sa foi ou suscitant sa générosité, mais, au moins, le souvenir de ces instants privilégiés, notre lecteur notait les textes qui en avaient été l'occasion. Et quand bien même il aurait eu en vue le profit des autres, ne faut-il pas qu'il ait été lui-même saisi de quelque manière par les textes qu'il rassemble pour pouvoir judicieusement les proposer en nourriture spirituelle? Les florilèges sont donc aussi des témoins de la vie spirituelle de leurs auteurs, de leurs copistes et de leurs lecteurs, les fruits auxquels on peut juger une époque ou un milieu.

Les florilèges spirituels sont ordonnés à la méditation et à la prière individuelles; les florilèges didactiques à l'enseignement public ou à la consultation utilitaire. Ces deux grandes catégories de florilèges de spiritualité ne sont pas sans lien entre elles. Et il existe des florilèges qui, par leur contenu et par leur plan, témoignent de l'existence de tels liens. Ce genre littéraire se caractérise donc par deux courants intimement unis, encore que le plus habituellement distincts : doctrine et parénèse, instruction et exhortation, catéchèse et méditation, enseignement et aspiration. Ainsi l'histoire des florilèges manifeste la richesse de l'Église, soucieuse à la fois de la communauté et des individus. Elle assure à tous une prédication commune et invite chacun à s'en nourrir dans une réflexion personnelle, afin de mieux vivre dans la charité fraternelle et le service de tous. Dans cet office capital, les florilèges ont assuré et assurent encore une part considérable du magistère

ordinaire de l'Église : ils expriment l'idéal que cette doctrine propose aux efforts des disciples du Christ, et montrent les voies étroites par lesquelles les chrétiens doivent monter vers les sommets.

Henri-Marie ROCHAIS.

II. FLORILÈGES MÉDIÉVAUX D'ÉTHIQUE

Rappeler les difficultés du travail annoncé par ce titre sera en marquer les limites et la méthode.

1° Les florilèges médiévaux sont légion, et le dépouillement des manuscrits qui les contiennent est à peine commencé. On ne peut donc prétendre donner un relevé complet; on devra s'en tenir à la méthode exemplative qui relèvera les textes plus significatifs, dont, par compensation, on pourra souligner l'intérêt doctrinal.

2° D'autre part, s'il est déjà difficile à l'heure actuelle de marquer les limites exactes qui séparent la morale de la spiritualité, il est impossible d'y songer pour le moyen âge. Les florilèges font état de textes d'Écriture ou de Pères qui intéressent les deux disciplines. Aussi bien, adopterons-nous comme critère le champ de l'*ethica*, c'est-à-dire des enseignements moraux laissés par les philosophes et les classiques. À côté de la *theologia moralis* dont parle explicitement Alain de Lille (par exemple, *De arte praedicatoria*, c. 1, PL 210, 112b), qui correspond à la partie *Caritas* (par opposition au dogme, *Fides*) des sommes abélardiennes ou à la *Secunda pars* de la *Somme* thomiste, l'organisation scolaire médiévale reconnaît une place à une partie de la philosophie, l'éthique, distincte de la logique et de la physique. Les médiévaux songent moins à un critère de méthode, comme nous le ferions en parlant de recherches rationnelles, qu'à un critère littéraire. Les théologiens utilisent la *Sacra Pagina* et les *Sancti* dans les questions morales, les professeurs d'*ethica* se réfèrent aux *philosophi gentium*.

3° À côté de ces problèmes, celui du classement est mineur. Encore faut-il y songer, car on se trouve ici devant une matière extrêmement disparate. Sans être dupe du caractère artificiel du procédé, nous proposons de ranger les textes sous quelques grands chefs de division basés sur les buts poursuivis par les auteurs.

Certains auteurs songent avant tout à l'enseignement d'une partie de la morale, à l'éducation des jeunes gens. Ce sont les professeurs d'éthique proprement dits. Ils peuvent se subdiviser d'ailleurs en deux classes. Plusieurs d'entre eux sont précepteurs de fils de princes ou de nobles. C'est pour leurs élèves qu'ils composent d'abord leurs ouvrages. Ceux-ci relèvent d'un genre très caractérisé : les « miroirs des princes ». D'autres s'adressent à des auditoires plus vastes, sont professeurs dans une école cathédrale, capitulaire ou monastique. En général, leur but est plus large et leur information plus vaste.

Une autre partie de ce genre littéraire est orientée très nettement vers l'édification ou la prédication. En effet, si l'on excepte quelques extrémistes comme saint Pierre Damien et saint Bernard, les spirituels du moyen âge sont très accueillants pour les auteurs païens et recourent volontiers à leur enseignement. Au besoin d'ailleurs, ils interprètent celui-ci d'une manière allégorique, comme nous le dirons plus loin.

1. LES "MIROIRS DES PRINCES"

1° Le genre. — Comment se fait-il que les ouvrages de morale destinés aux nobles et aux princes aient pu

constituer un genre propre, surtout aussi fourni et aussi riche? Plusieurs raisons peuvent être données.

1) Au moyen âge, l'éducation est beaucoup moins répandue parmi les laïcs que parmi les clercs. Mais parmi les premiers, il y a une classe privilégiée, celle des princes, auxquels leur famille procure un précepteur. Celui-ci, bien payé, peut-être parfois arriviste, désire faire valoir ses talents en publiant ses leçons ou quelque travail qui en est inspiré. La pension du roi, la proximité de la chancellerie, l'usage d'une bibliothèque lui permettent plus aisément de trouver l'occasion de composer son ouvrage et de le dicter.

2) Tous les auteurs que nous aurons l'occasion de recenser obéissent très fidèlement à l'inspiration chrétienne. Ils sont d'ordinaire tonsurés et, même si la cléricature n'engage pas à grand-chose alors, rien ne prouve qu'ils estiment insuffisante ou fausse la morale chrétienne. Ils lui font une large place dans leurs florilèges et leurs ouvrages. Il n'empêche qu'ils ne peuvent trouver exactement ce qu'ils attendent, et surtout ce qu'attendent leurs patrons, dans les écrits d'une morale d'inspiration monastique. La plupart des ouvrages de morale chrétienne (je ne parle pas de spiritualité) sont avant tout destinés alors à des religieux ou à des prêtres. Les valeurs terrestres sont ordinairement traitées par préterition : vie de famille, usage de l'argent, activité politique par exemple. Les ouvrages « monastiques » prônent la virginité, la pauvreté, la fuite du monde. Les auteurs des « Miroirs des princes » sont donc confrontés avec une tâche propre. En un sens, on comprend qu'ils aient cherché une bonne partie de leur documentation chez les moralistes anciens qui écrivaient eux aussi pour des « personnes du siècle ».

3) Une autre raison est quelque peu différente et a pu impressionner des auteurs aussi peu « séculiers » que possible. En moralisant les fils des nobles, on atteignait les futurs dirigeants. Et de ceux-ci dépendait la moralité publique pour une part beaucoup plus grande que maintenant.

Quel recours pouvait-on avoir contre la méchanceté d'un roi? Aucune loi ne tenait devant lui et ne permettait de se défendre. Ses scandales, ses mauvaises actions contribuaient à corrompre le peuple. S'il était moral, au contraire, sensible aux conseillers religieux, obéissant aux évêques et aux papes, il devenait un instrument moralisateur. Pour Isidore de Séville, le roi devait aider les évêques à imposer la morale.

Pour l'auteur du *De eruditione principum* pseudo-thomiste (voir ci-dessous, col. 463; *Opera omnia* de S. Thomas, t. 16, Parme, 1865, p. 390), la conduite du prince est un sujet de préoccupation toute spéciale : « Cum pars illustris Ecclesiae sit coetus principum, et initium ab eis dependeat vitae minorum, non est negligenda cura eorum ab his qui Ecclesiae habent zelum ». Saint Paul, dit-il, pensait à eux d'une manière particulière. Et on le comprend : « Nec mirum quod haec faciebat Paulus; sciebat enim bonitatem eorum valde utilem esse Ecclesiae Dei; multumque dolendum esse his qui Ecclesiam regunt, cum conspiciunt in optimatibus deteriorationem, in generosis degenerationem, et deformitatem in illis qui debuerunt esse prae ceteris speciosi » (prologue).

Cette sollicitude sera étendue aux dirigeants des « communes » dans la mesure où ils prendront de l'influence.

2^o Les débuts : la renaissance carolingienne.

— Les miroirs des princes de la renaissance carolingienne sont ordinairement des traités originaux qui n'ont pas la forme de florilège, même s'ils citent abondamment la sainte Écriture. On verra par exemple la *Via regia* de Smaragde de Saint-Mihiel (8^e siècle), la *De institutione regia* de Jonas d'Orléans († vers 843).

Le *Liber exhortationis ad Henricum Forojuliensem* de saint Paulin d'Aquilée † 802 (PL 99, 197-282) se présente lui aussi comme un traité original et si l'auteur copie souvent Julien Pomère, Benoît d'Aniane et saint Basile, il ne le dit pas (voir plus haut, col. 441 et 444). Par contre, c'est bien un ouvrage d'*ethica* qu'écrivit *Sedulius Scottus* (9^e siècle) dans son *De rectoribus christianis* (PL 103, 291-332). Ce traité de politique chrétienne reproduit de nombreuses citations païennes (voir Manitius, t. 1, p. 319-320).

Alcuin † 804 a composé un *Dialogus de rhetorica et virtutibus*, PL 101, 919-950. Cet opuscule est un dialogue entre Charlemagne et l'auteur. On s'est étonné de ce curieux mélange de rhétorique et de morale au point de se demander si deux opuscules distincts n'avaient pas été erronément unis par quelque copiste. La réponse de l'énigme est tout autre. *Alcuin* démarque le *De inventione* de Cicéron. Il lui arrive de rencontrer les pages que le rhéteur romain consacre à l'éthique. Il les adapte et y enseigne la définition et la classification des vertus. Ce texte du *De inventione* est un des classiques de l'*ethica* médiévale. Voir DS, t. 1, col. 296-299, et t. 5, col. 441-442.

3^o « L'âge des classiques ». — *Jean de Salisbury* † 1179, *Polycraticus sive de nugis curialium et vestigiis philosophorum* (PL 199, 379-822; éd. C. Webb, 2 vol., Oxford, 1909), composé en 1159.

Cet ouvrage, surtout dans les quatre premiers livres, reprend pour une bonne part la matière des cours reçus ou donnés par Jean. Ensuite, vient l'adaptation du *De eruditione filii principis*, attribué faussement à Plutarque. Longues sont les pages écrites contre la tyrannie : l'auteur songe probablement à Henri II. Enfin on notera une présentation personnelle de l'eudémonisme.

Dans son propre texte, l'auteur insère des citations à profusion. Parlant, par exemple, du mépris des richesses (v, 17), il cite les paroles ou les exemples de Socrate, Diogène, Antisthène, Caton, Martial, Aulu-Gelle, Horace, Térence, Publilius Syrus, Lucain, Sénèque, Ausone, Apulée, Hygin, à côté d'ailleurs de textes scripturaires ou patristiques. Pour l'ensemble de l'ouvrage, l'index de Webb compte 129 citations d'Horace. Cet ouvrage fut traduit en français par le franciscain Denis Foullechat (ms B. N. Paris, fonds français 24287).

Pierre de Blois († vers 1204), *Dialogus cum rege Henrico* (vers 1180; PL 207, 975-988, et éd. A. Giles, t. 3, Oxford, 1846, p. 289-307; Manitius, t. 3, p. 293-300). L'auteur, anglais lui aussi, fut élève de Jean de Salisbury. Il l'imita et même le copia souvent.

Gérard de Galles (*Giraldus Cambrensis*, 1147-1223), *De principis instructione* (ouvrage commencé en 1180, terminé en 1217; éd. G. F. Warner, *Opera Giraldi*, t. 8, Londres, 1891, p. 3-329, coll. Rolls Serie). On trouve dans l'ouvrage beaucoup de récits historiques concernant la vie politique anglaise ainsi que de constants enseignements moraux. Gérard ne cesse aussi de citer les classiques ou les auteurs profanes à la manière de Jean de Salisbury. Par exemple, dans le *De principis patientia* (i, 5), on trouve des textes ou récits concernant le Code Justinien, Socrate, Aulu-Gelle, Horace, Sénèque, Ovide, Boèce.

Hélinand de Froidmont, *De regimine principum*, vers 1200. Cet ouvrage dédié à Philippe-Auguste est perdu. Vincent de Beauvais (ci-dessous, col. 470) en a cependant conservé des fragments importants (PL 212, 721-746). Très nombreuses citations classiques.

Jean de Viterbe, *Liber de regimine civitatum*, vers 1230 (éd. A. Gaudentius, dans *Bibliotheca juridica medii aevi*, t. 3, Bologne, 1901, p. 215 svv), déprend du *Moralium dogma*. A inspiré le *Trésor* de Brunetto Latini † 1294.

Jacques I d'Aragon, † 1276, *Libre de saviesa o doctrina*, vers 1250 (éd. E. G. Llabres y Quintana, coll. Biblioteca Catalana Segle XIII, n. 8, Santander, 1908). L'auteur soumet à son fils les extraits de ses lectures. Celles-ci ont porté aussi bien sur les classiques que sur les philosophes, sur les grecs, les arabes et les latins.

Libro de la nobleza y lealtad compuesto per doce sabios por mandado del Rey Fernando el Santo, vers 1255 (Valadolid, 1502 et 1509). Emprunte aux *Philosophi* et aux *Sancti* des leçons pour la bonne conduite des choses spirituelles et temporelles.

Guibert de Tournai † 1284, *Eruditio regum et principum* (éd. A. de Poorter, coll. Les philosophes belges, t. 9, Louvain, 1914). L'ouvrage traite de quatre sujets principaux : reverentia Dei, diligentia sui, disciplina debita potestatum et officialium, affectus et protectio subditorum. Guibert fait preuve d'une érudition universelle. A côté d'une documentation spécifiquement théologique (Écriture, S. Jérôme, S. Augustin, S. Grégoire de Nysse, pseudo-Denys), il utilise abondamment les philosophes. Il se plaît à mettre en vedette les sentences morales ou politiques des philosophes anciens, notamment Socrate, Platon, Aristote. Il cite très souvent les poètes et les prosateurs latins. Voir plus haut, col. 446-447.

Vincent de Beauvais † 1264, *De eruditione filiorum nobilium*, vers 1250 (éd. A. Steiner, Cambridge, Mass., 1938). L'ouvrage est dédié à la reine Marguerite et a pour but de préparer l'éducation des enfants de saint Louis en présentant des extraits d'auteurs chrétiens ou profanes. Ceux-ci l'emportent largement en nombre. L'auteur s'est servi de Guillaume Péralut, mais a inspiré Gilles de Rome, Vergéias, Énéas Silvius Piccolomini, Christine de Pisan et maints autres humanistes. Quelques années plus tard, Vincent a complété son traité par un autre de même inspiration : *De morali principis institutione* (1476, Hain, n. 5238).

4° L'époque aristotélicienne. — Pseudo-Thomas d'Aquin, *De eruditione principum (Opera omnia)*, opusculum 37, t. 16, Parme, 1865, p. 390-476). Cet ouvrage n'est plus attribué à saint Thomas par personne. Il semble qu'on doive le restituer à Guillaume Péralut ou à Vincent de Beauvais. L'inspiration est plus religieuse que philosophique, néanmoins les *ethici* sont souvent cités. Au livre 6, ch. 7, *De pertinentibus ad bonum principem*, nous trouvons mentionnés et utilisés Aristote, Valère Maxime, 1 *Corinthiens*, S. Bernard, S. Isidore, S. Augustin. On ne confondra pas cet ouvrage avec l'authentique opusculum 16 (t. 16, p. 225-291) *De regimine principum ad regem Cypri*. La manière de saint Thomas est tout autre et le texte en est personnel.

Gilles de Rome † 1316, *De regimine principum libri III*, 1277 (éd. Hieronymus Samaritanus, Rome, 1607).

Ce livre a été traduit dès l'époque en français, en italien, en castillan, en catalan, en portugais, en allemand, en bas allemand, en anglais, en suédois et même en hébreu. L'auteur, né vers 1246, étudia à Paris et y prit le parti de saint Thomas contre Étienne Tempier. Ensuite il se rallia à l'augustinisme conservateur et devint même en 1292 prieur général de l'ordre des ermites de Saint-Augustin.

Le *De regimine* date de la période thomiste et ne défend pas toutes les thèses de l'augustinisme politique et du pouvoir

direct que Gilles soutiendra par la suite. On a même souvent dit que plus tard il avait influencé Boniface VIII dans la rédaction de la bulle *Unam Sanctam*. D'ailleurs, par un paradoxe historique, c'est au futur Philippe le Bel qu'il dédie son œuvre.

L'ouvrage cite de temps à autre les classiques, mais il dépend presque constamment de l'*Éthique* et de la *Politique* d'Aristote. Certains chapitres n'en sont que des résumés ou des centons. Le plan est aristotélicien, puisqu'il traite de morale individuelle, familiale et politique. Les devoirs du prince en guerre sont basés sur Végèce, *De re militari*. Avec un siècle de retard sur les autres disciplines, le genre des miroirs des princes et de la morale politique en général passe donc à l'aristotélisme. Dès lors, la multiplicité des sources propre au genre des florilèges disparaît. Aristote est partout et il suffit à tout.

Citons cependant encore quelques œuvres où l'on retrouve des citations d'*ethici* et l'influence de leur doctrine :

Juan Gil de Zamora o f m dédie son *Liber de praeconiis Hispaniae* (ms Escorial Q 11 17) à Sanche IV de Castille († 1295) et aime trouver des arguments moraux chez les historiens. Voir DS, t. 4, col. 1120.

Raymond Lullus † 1315, *Doctrina puerilis* (voir Ch.-V. Langlois, *La vie en France au moyen âge*, t. 4 *La vie spirituelle*, Paris, 1928, p. 327-328).

Arnaldus de Villanova † 1312, *Allocutio christiani de hiis quae conveniunt homini secundum propriam dignitatem creaturae rationalis ad inclitum dominum tertium Fredericum Trincariae regem illustrem*, Cod. Vatic. 3824, f. 217-226. Écrit vers 1303.

Watriquet de Couvin, *Le Miroirs aus princes* (1327). L'exemplaire utilisé par Charles V porte la cote 3525 à la bibliothèque de l' Arsenal (cf *Histoire littéraire de la France*, t. 35, Paris, 1921, p. 394-410).

Petrus de Aragona † 1381, *Tractatus de vita, moribus et regimine principum*, écrit vers 1355. Éd. F. Valls-Taberner dans *Estudis Franciscans*, t. 37, 1926, p. 432-450; t. 38, 1926, p. 107-119, 199-209.

Raoul de Presles † 1383, *Compendium morale rei publicae* (vers 1364); voir L. Delisle, *Recherches sur la librairie de Charles V*, t. 1, Paris, 1907, p. 380 : *Liste des auteurs consultés* par Raoul de Presles.

François Pétrarque † 1374, *De republica optime administranda*, 1373, éd. V. Ussani, Padoue, 1922. Ici, c'est la Renaissance et non plus le moyen âge qui s'affirme.

2. ÉTUDE DE L'ETHICA

1° Renaissance carolingienne. — Nous comprendrons mieux ce que furent les recueils d'éthique si nous percevons l'intention des auteurs qui les ont composés. Il importe à ce sujet de distinguer nettement la renaissance carolingienne des époques suivantes, car l'attitude des auteurs de cette époque est beaucoup plus simple, moins élaborée que celle de leurs successeurs du 12^e siècle, à la fois sur le plan scolaire et sur le plan théologique.

Un concordisme à peu près total règne alors. On reprend la distinction de la sagesse en : logique, physique, éthique, mais on croit communément que l'Écriture et les écrits païens renseignent indifféremment sur ces matières. La spécificité des méthodes semble perdue de vue. On sait que la révélation a apporté des vérités nouvelles, mais on estime tout simplement qu'elles s'ajoutent à celles de la tradition philosophique. Qui plus est, on tient que, si ces adjonctions sont importantes lorsqu'il s'agit de la foi et des sacrements, elles ne comptent guère en morale.

Cette option est très nette chez Alcuin, *De rhetorica et virtutibus*, PL 101, 943-944 : « Numquid has (virtutes) chris-

tiana religio apprime laudat? — Laudat et colit. — Quid philosophi cum his? — Has intellexerunt in natura humana et summo studio coluerunt. — Quid tunc distat inter philosophum talem et christianum? — Fides et baptisma ».

Il est donc tout à fait normal que les chrétiens lisent les moralistes païens et en retiennent des leçons de vie. La renaissance carolingienne a remis en honneur les classiques. Il est bien naturel de remarquer chez eux ce qui va dans le sens de la morale chrétienne. Citons les représentants les plus importants du genre :

Micon de Saint-Riquier (9^e siècle), *Exempla diversorum auctorum* (Manitius, t. 1, p. 472-473).

Heiric d'Auxerre † 876, *Excerpta*. L'ouvrage est fait de trois collections principales, écho de trois maîtres dont l'auteur avait suivi les leçons. Loup de Ferrières est à l'origine d'une collection de textes classiques, Haimon a inspiré le florilège patristique, Élie, évêque d'Angoulême, un troisième groupe de maximes reprises entre autres à Suétone et à Valère Maxime. L'intention morale est soulignée par les sous-titres : *de abstinentia et continentia, de paupertate, de verecundia, etc* (Manitius, t. 1, p. 500-502).

Hadoard (9^e siècle), *Collectaneum* (éd. P. Schwencke, dans *Philologus*, t. supplémentaire 5, 1886, p. 399 svv). La plus grande partie de l'ouvrage est reprise à Cicéron. Elle traite de Dieu, de l'homme, de la vertu, de la béatitude, de l'amitié, des devoirs, souvent d'après les ouvrages qui portent ces mêmes titres. Le dernier quart du volume (ms Vat. Reg. Suec. 1762) cite Macrobe, Salluste, saint Augustin et Publilius Syrus sous le nom de *Sententia philosophorum*.

Un ms de Bamberg du 12^e siècle donne ce titre suggestif : *Liber Hagobardi qui dicitur laicalis norma*. Cf Manitius, t. 1, p. 478-480; M. L. W. Laistner, *Thought and letters in Western Europe*, Londres, 1931, p. 203-205, 2^e éd. rectificative, p. 285; B. Bischoff, *Hadoardus and the Manuscripts of classical Authors from Corbie*, dans *Didascaliae*, New-York, 1961, p. 40-57.

Sedulius Scaevola (9^e siècle), *Collectaneum*. On y trouve les *Proverbia Grecorum*, des extraits de Sénèque, Orose, Valère Maxime, Cicéron, Lactance, etc. Ce florilège recoupe parfois ceux d'Hadoard et de Loup de Ferrières (Manitius, t. 1, p. 320-322).

Pseudo-Caecilius Balbus, *Proverbia philosophorum*, traduction latine d'une collection grecque, utilisée pour la première fois dans l'école d'Auxerre, au 9^e siècle. L'auteur a inséré dans son œuvre les sentences de Publilius Syrus. Cf J. Schreibmaier, *De sententiis quas dicunt Caecilii Balbi*, Munich, 1879.

Autres florilèges de l'époque carolingienne dans C. H. Talbot, *Florilegium morale oxoniense, 2a pars, Flores auctorum*, Namur, 1956, p. 8-16.

2^e Renaissance du 12^e siècle. — 1) *Esprit du genre littéraire.* — L'arrière-plan doctrinal est quelque peu différent de celui de la période précédente.

On doit noter tout d'abord un certain recul de l'estime des classiques. Le 12^e siècle est aussi nuancé à ce propos que le 13^e et en est revenu de la confiance du 9^e. Sans doute, un Abélard, au début de sa carrière tout au moins, est prêt à mettre sur le même pied païens et chrétiens. Mais la plupart de ses contemporains ne sont pas sans scrupule, quand il s'agit d'utiliser les païens, surtout en morale. Comme ils aiment les classiques et sont avides d'en tirer le suc, ils se forment la conscience avec une certaine habileté qui, vue dans la perspective historique, ne manque pas d'étonner.

On recourt tout d'abord à des arguments « tradition-

nels ». On remarque, par exemple, que les Pères ont largement utilisé les auteurs païens.

On cite les raisons qu'ils en ont données et qui, parfois, remontent jusqu'au judaïsme alexandrin. Lorsque Yahvé permet aux juifs d'épouser les femmes étrangères captives, il exige qu'on les rase et qu'on leur coupe les ongles. Ainsi peut-on faire des livres païens : on les lit en censurant les frivolités et les erreurs. Dieu a enjoint aux juifs, lors de l'Exode, d'emporter les vases d'or et d'argent des égyptiens. Les chrétiens peuvent s'emparer de la rhétorique (argent) et de la philosophie (or) des païens.

D'autres auteurs préfèrent voir le problème en lui-même et l'examiner à la lumière des principes.

Hugues de Saint-Victor est peut-être le plus net de tous à cet égard, par exemple dans son *Commentaire sur la Hiérarchie céleste* du pseudo-Denys (PL 175, 925bc). Sa volonté d'accueil, son humanisme lui font reconnaître que les païens ont découvert bien des vérités : « Excellentis ingenii monumenta reliquerunt... et scripserunt inventa et legenda posteris tradiderunt, logicam et ethicam et mathematicam et physicam, de forma rationationum et vitae et morum pro instituto naturae decentium ». Le rôle de ces païens, voulu par la Providence, a été de préparer ces biens pour les chrétiens.

Les médiévaux commencent d'abord par restaurer le plan d'étude des latins qu'ils connaissent, entre autres, par Quintilien et Cicéron. Or, chez ceux-ci, le *grammaticus* et le *retor* ont pour rôle non seulement d'enseigner les règles théoriques de la grammaire, de la prosodie et de l'éloquence, mais encore d'étudier les auteurs classiques. Dans ce commentaire, il ne s'agit pas seulement de littérature, mais encore des enseignements réels concernant les trois parties de la philosophie : logique, physique, éthique. Nous avons vu comment Alcuin avait ainsi trouvé dans le *De inventione* l'occasion d'étudier des notions d'éthique. En lisant Virgile ou Sénèque, les médiévaux ne pourront pas ne pas remarquer l'aspect moral des récits ou des enseignements.

Ils s'en abstiendront d'autant moins qu'ils y voient une manière d'excuser leur amour des lettres. Une fiction généralisée veut qu'on fasse une large part aux arts libéraux dans l'enseignement pour mieux se préparer à lire les livres sacrés. L'insistance mise sur les enseignements moraux apaise des consciences inquiètes de l'importance donnée aux classiques. Il y a d'ailleurs des degrés divers dans cette présentation des choses. Les laïcs auxquels sont destinés les miroirs des princes (plus haut, col. 460) sont évidemment moins gênés que les clercs ou les religieux. Pour ceux-ci, ce sera le désir de méditer sur la mort, la brièveté de la vie, les dangers de l'argent, qui servira de prétexte ou de paravent.

Il suffit de se référer au prologue du *Florilège d'Oxford* pour le voir. La plupart des commentateurs obéissent à la tradition qui impose la solution de diverses questions dans le prologue. Entre autres, on trouve celle-ci : « A quelle partie de la philosophie faut-il rattacher l'œuvre étudiée? » Bien souvent la réponse est celle-ci : « A l'éthique », comme on le voit dans le *Dialogus super auctores* de Conrad d'Hirsau (12^e siècle; éd. R.-B.-C. Huyghens, Bruxelles, 1955). Sont aussi annexés, entre autres, à l'éthique des ouvrages comme la *Psychomachie* de Prudence, les *Distiques* de Caton, les *Fables* d'Avianus, l'*Homerus latinus*, les *Épîtres* d'Horace, le *De arte amatoria*, le *De remedio amoris*, le *De Ponto* d'Ovide, etc.

Précisément, cette dernière affirmation pose un problème et permet de signaler un autre caractère de la pédagogie médiévale. Lorsque les médiévaux rencontrent des textes classiques dont le sens obvie les choque, ils les interprètent allégoriquement. La chose n'a rien de difficile ni de rare pour eux. N'est-ce pas ainsi qu'ils

commentent le plus souvent l'Écriture, non seulement pour pallier à des difficultés, mais pour découvrir un sens plus profond? Au sens littéral (histoire), au sens moral (qui ressort du texte), s'ajoute le sens allégorique (plus profond ou rectificatif).

Arnulphe d'Orléans s'appretant à commenter les *Métamorphoses* d'Ovide écrira : « Modo quasdam allegorice, quasdam moraliter exponamus, et quasdam historice » (F. Ghisalberti, *Arnolfo d'Orléans, un cultore di Ovidio nel secolo XII*, dans *Memorie del Reale Istituto Lombardo di scienze e lettere*, t. 24, fasc. 4, 1932, p. 201). Souvent on donne le nom d'*integumenta* à ces allégories, comme c'est le cas pour Jean de Garlande (F. Ghisalberti, *Giovanni di Garlandia, Integumenta Ovidii*, Milan, 1933; cf aussi la très précieuse étude d'É. Jeaneau, *L'usage de la notion d'integumentum à travers les gloses de Guillaume de Conches, dans Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge*, t. 24, 1957, p. 35-100).

2) *Textes*. — Nous devons à Jean de Salisbury un exposé des méthodes d'étude chartraines (*Metalogicon* 1, 24, *De usu legendi et prelegendi et consuetudine Bernardi Carnotensis et sequacium eius*, éd. C. Webb, Oxford, 1929, p. 53-58, et PL 199, 853-856). Ceci nous permet de voir comment les chartrains, et notamment Bernard, soulignaient l'incidence morale des textes étudiés, faisaient mémoriser quelques-uns de ceux-ci, revenaient enfin le soir, lors de la *collatio*, sur les enseignements moraux étudiés. Il s'agit, dit-il, de « plumer » (*plumis spoliis*) les auteurs comme on le ferait pour un oiseau et de prendre pour soi ce qu'on leur a emprunté, notamment dans le domaine de l'éthique, la plus précieuse des parties de la philosophie. Ne croirait-on pas assister à la préparation des florilèges ou tout au moins d'une documentation classique que maîtres et élèves utiliseront plus tard dans leurs œuvres?

Parmi ceux qui imitèrent Bernard et ses méthodes, il y avait, au dire de Jean de Salisbury, Guillaume de Conches et Richard l'Évêque : « Ad huius magistri formam praeceptorum mei in grammatica, Gulielmus de Conchis et Ricardus cognomento Episcopus... suos discipulos aliquandiu informaverunt » (col. 856).

On voit donc mal le sens de certaines objections à priori contre l'attribution à Guillaume de Conches, † vers 1160, du *Moralium dogma philosophorum*. Bien sûr, il est plus profond dans des traités comme le *Dragneticon*, mais pourquoi n'aurait-il pas publié, surtout au moment où il était précepteur du futur Henri II Plantagenet, un livre qui est bien dans la manière de son enseignement, tel que le décrit Jean de Salisbury?

Quoi qu'il en soit, cet ouvrage (éd. J. Holmberg, *Das Moraliun dogma philosophorum des Guillaume de Conches*, Uppsala, 1929, le texte de la PL 171, 1007-1056, n'est pas toujours sûr; analyse : Ph. Delhaye, *Une adaptation du De officiis au XII^e siècle*, RTAM, t. 17, 1950, p. 5-28) est un copieux florilège qui traite des problèmes moraux en accumulant les citations classiques sur le canevas du *De officiis* de Cicéron. Il fut très tôt traduit en français et en allemand.

Du maître, il serait normal de revenir au disciple, si le *Polycraticus* de Jean de Salisbury n'était plutôt à ranger dans le genre des « Miroirs des princes ». Nous l'avons déjà noté. Signalons en passant les lettres de *Pierre de Blois* († vers 1200; PL 207, 1-560), élève de Jean de Salisbury, farcies de citations classiques empruntées au *Polycraticus*. Voir col. 462.

Cet auteur a pratiqué le plagiat à un degré rarement connu, même au moyen âge. Son *De amicitia christiana* (PL 207, 871-896; éd. critique et trad. de M.-M. Davy, *Un traité de l'amour du XII^e siècle*, Paris, 1932, p. 98-233) n'est qu'un démarquage du *De amicitia spirituali* de Aelfred de Rievaulx.

Le fait est à signaler, car ces deux ouvrages sont des adaptations du *De amicitia* de Cicéron, si abondantes dans leurs citations (explicites ou implicites) qu'elles sont à la limite du genre des florilèges (Ph. Delhaye, *Deux adaptations du De amicitia de Cicéron au XII^e siècle*, RTAM, t. 15, 1948, p. 304-331).

Citons encore d'autres textes de la même époque.

Le *Florilegium gallicanum*, vaste compilation réalisée au 12^e siècle dans le nord de la France, mérite une place de choix (cf A. Gagner, *Florilegium Gallicanum. Untersuchungen und Texte zur Geschichte der mittel-lateinischen Florilegienliteratur*, Lund, 1936). Le florilège prend les auteurs classiques un à un et, en suivant le cours de chaque écrit, en extrait ce qui l'intéresse. Il souligne l'aspect moral des textes par des titres appropriés.

Florilegium oxoniense (éd. Ph. Delhaye, *Flores philosophorum*; C. H. Talbot, *Flores auctorum*, Namur, 1955, 1956). L'ouvrage est divisé en deux parties. La première est une reprise de certains chapitres du *De dogmate Platonis* d'Apulée concernant la morale et accidentellement la psychologie. Il s'agit donc d'un florilège systématique reproduisant l'essentiel d'un cours de philosophie du 2^e siècle de notre ère. La seconde partie groupe de multiples citations sur le thème des vertus cardinales. L'ouvrage fut composé à la fin du 12^e siècle par un chanoine régulier qui voulait canaliser l'amour des classiques d'un jeune confrère vers des textes moraux.

Florilegium bruxellense (12^e-13^e siècle; éd. Ph. Delhaye, *Un petit florilège moral conservé dans un manuscrit bruxellois*, dans *Medioevo e Rinascimento. Studi in onore di Bruno Nardi*, Florence, 1955, p. 200-215). En un sens, on peut comparer le plan de ce florilège à celui d'Oxford, d'ailleurs beaucoup plus copieux. Une première partie est systématique et donne la définition des vertus d'après Cicéron. Ensuite, viennent des *dicta* attribués à de multiples auteurs grecs. L'auteur aura pillé quelque doxographe.

Des florilèges de cette espèce existent par dizaines dans tous les dépôts un peu importants de manuscrits. Citons, par exemple, Londres British Museum Harl. 2621 (13^e siècle) (avec de nombreux extraits d'Horace) et Berne 710 (cf B. van Hagen, *Carmina mediæ aevi*, 1877, p. 95 svv), qui provient de Notre-Dame du Pré, prieuré du Bec à Rouen. Il contient des extraits d'Horace, d'Ovide et de Virgile (*Géorgiques*).

Florilège de Saint-Gatien (vers 1175; étude et analyse par A. Wilmart, dans *Revue bénédictine*, t. 48, 1936, p. 3-40, 147-181, 235-258). Ce florilège fut rédigé en Touraine et servit dans l'école capitulaire de Tours. La plupart des textes sont d'Hildeberr de Lavardin et de Marbode, mais les moralistes et les auteurs anciens sont aussi cités ou utilisés : Martial, *Oracula sibyllina*, Rusticus, Aristote, Ovide, *Disticha Catonis*, Horace, Lucain, les « Sentences des sept philosophes ».

Flores d'origine victorine, ms Paris, B. N. lat. 15155.

L'intention morale est indiquée par cet hexamètre qu'on lit au début : « Incipiunt mores actorum, nomine Flores ». Hauréau analyse les seuls passages repris à des auteurs médiévaux, parce qu'ils sont moins connus. Il écrit (p. 299) : « Il suffit de nommer les auteurs des poésies antiques, soit profanes, soit sacrées. Ce sont Virgile, Horace, Ovide, Perse, Juvénal, Propertius, Tibulle, Martial, Lucain, Stace, Claudien, Maximien, Avianus, Denys Caton, Prudence et Sedulius » (cf B. Hauréau, *Notices et extraits de quelques manuscrits latins de la bibliothèque nationale*, t. 4, Paris, 1892, p. 299-315).

Cartula nostra tibi portat, Rainalde, salutes, mss Paris, B. N. lat. 3549, 8023, 8460, 8491, 11344, 14176; est inclus dans le florilège plus complet de B. N. lat. 15155.

Dans Charleville 106, qui le reproduit aussi, se trouvent jointes diverses pièces morales : *Versus de conversatione honesta manducantium* — *De libro Guidonis de virtutibus et vitiis* — *Quidam versus morales et proverbiales de diversis materiis* — *Versus de libro Cathonis et eiusdem glose morales* — *Notabilia diversorum actorum scilicet Allexio, Ovidio, Aniano, Maximiano* — *Liber distichorum Catonis cum glosa...*

Florilegium Sanctiaudomarense (de Saint-Omer) (12^e siècle); éd. E. Voigt, dans *Romanische Forschungen*, t. 6, 1893, p. 557-574. Manitius, t. 3, p. 717-718.

Florilegium Sancticrucianum (d'Heiligenkreuz); extraits dans J. Huemer, dans *Wiener Studien*, t. 9, 1887, p. 52, et dans *Zeitschrift für österreichische Gymnasien*, t. 32, 1881, p. 415-422. Manitius, t. 3, p. 718-719.

Extraits d'Ovide, Horace, Virgile, Lucain, Juvénal pour les païens, Boèce, Sedulius, Prudence, Arator, Avit, Fortunat pour les chrétiens. L'intention moralisatrice ressort très nettement de ces extraits du prologue : « Cum... poetarum scripta lectitarem, inter fabulosa eorum deliramenta, quasdam sententias memoria dignas repperi... Deinde quidquid in singulis auctoribus invenire potui, in unum conferens ipsorum quoque nominibus attitulavi. Pauca ad delectationem, omnia pene ad edificationem convertere studui ».

Pseudo-Alain de Lille, *Liber de vitiis et virtutibus*, 13^e siècle, éd. incunables de 1475, 1480, 1490. Cf G. Rainaud de Lage, *Alain de Lille*, Montréal, 1951, p. 17-18. Ce livre n'a rien de commun avec le *De virtutibus et de vitiis et de donis Spiritus Sancti* édité par Odon Lottin dans les *Mediaeval Studies*, t. 12, 1950, p. 25-56. Il s'agit d'un vaste recueil qui groupe, en neuf livres, des extraits de poètes relatifs à l'*ethica*.

Voici, dans sa saveur originale, la liste des noms d'auteurs ou d'œuvres employés : Avianus, Alda, Alanus, Alexander, Arator, Aurora, Bernardus Silvester, Bernardus Palponista, Boecius, Claudius, Clericus, Catho, Claudianus, Dares, Esopus, Everhardus, Ganfridus, Geta, Gilbertinus, Henricus Pauper, Horacius, Isengrinus, Juvenalis, Lucanus, Matheus, Mahumet, Marcianus, Maximus, Maximianus, Otto, Ovidius, Pamphilus, Prosper, Persius, Prudentius, Querulus, Rapularius, Speculum mundi, Stacius, Sedulius, Susanna, Theodulus, Thays, Thobias, Virgilius, Zozimas.

Guillaume de Doncaster † 1259, *Aphorismata philosophica*. Notice et extraits dans M. Grabmann, *Die Aphorismata philosophica des Wilhelm von Doncaster*, dans *Liber Floridus*, St. Ottilien, 1950, p. 303-318. Édition par Marcel Duquenoy, thèse dactylographiée de la faculté de théologie de Lille, 1958. Nous en extrayons ces renseignements (p. 11) :

L'auteur fut prieur de Saint-Werburg à Chester. « L'œuvre de Guillaume de Doncaster peut être divisée en deux grandes parties : la première, bien ordonnée, traite des vertus cardinales (f. III^v à IX^r); la seconde, beaucoup moins structurée, s'intéresse à quelques vices et aux vertus qui leur sont opposées (f. IX^r à XIX^v). Encadrant cet exposé, nous trouvons en guise d'introduction un assez long développement sur le silence (f. I^r à III^r), et, servant de conclusion, quelques réflexions sur la mort (f. xx). L'auteur copie largement les auteurs chrétiens (notamment Fulgence de Carthage, *Mythologiarum libri tres*) et les philosophes païens : *Non enim inventa mea sed philosophorum qui in hac vita floruerunt* (f. I^r).

D'inspiration orientale est la *Disciplina clericalis* de Pierre Alphonse, nom adopté, après le baptême, par Rabbi Moïse Sephardi † 1140. Texte latin : éd. A. Hilka et W. Söderhjelm, dans coll. *Sammlung mittel-lateinischer Texte*, Heildelberg, 1911; traduction française du 14^e siècle éditée par les mêmes auteurs

dans *Acta societatis scientiarum Fennicae*, t. 38, n. 5, Helsingfors, 1912. L'auteur mêle les *exempla* aux *sententiae* et reprend les deux aussi bien aux arabes qu'aux grecs. Voir DS, t. 4, col. 1115.

3^o Les 13^e et 14^e siècles. — 1) *L'esprit nouveau*. — L'invasion d'Aristote va profondément modifier le genre littéraire que nous étudions. La *Bataille des sept arts* (éd. L. J. Paetow, Berkeley, 1914) du trouvère Henri d'Andeli (13^e siècle) dépeint bien la situation nouvelle. La grammaire, forte du secours de ses alliés, les auteurs, livre combat à Aristote qui veut la chasser des écoles. Hélas, elle est vaincue!

Certes, il restera, de l'ancienne documentation, des éléments importants comme les définitions et les classifications des vertus dues à Cicéron et à Macrobe. Mais désormais, l'*ethica*, comme toute science de l'époque, a un auteur privilégié : Aristote. L'assimilation est si complète que le mot d'*ethica* en vient à désigner d'abord un livre d'Aristote plutôt qu'une discipline littéraire.

Il s'en faut cependant de beaucoup que le genre des florilèges basé sur les textes classiques disparaisse totalement au 13^e siècle. Il a de brillants représentants, comme nous le verrons. Mais il évolue. La mentalité change, en effet. Les auteurs du 12^e siècle sont la plupart du temps des littéraires très sensibles à la forme, parfois même plus sensibles à la forme qu'au fond. En cela, ils sont frères des humanistes du 16^e siècle. Les professeurs du 13^e siècle sont certainement plus orientés vers la doctrine et les idées. Ceux d'entre eux qui continueront à rédiger des florilèges d'*ethica* le feront d'une manière plus doctrinale, plus massive. C'en est fini des collections à peine organisées. Il y a désormais une lourde charpente doctrinale systématique, très souvent d'inspiration aristotélicienne. D'autre part, le 13^e siècle n'a guère de goût pour les opuscules brefs comme le 12^e. Nous allons donc trouver des ouvrages très longs, très copieux.

2) *Quelques auteurs des 13^e et 14^e siècles*. — Vincent de Beauvais † 1264, né à Beauvais à la fin du 12^e siècle, étudie à Paris et enseigne à l'abbaye cistercienne de Royaumont. Il se voit confier l'éducation des fils de saint Louis. Dès lors, il travaille (1247-1259) à un ouvrage immense, *Speculum maius* (4 vol., 1473-1476, plusieurs rééditions), divisé en trois parties : *Speculum naturale*, *Speculum doctrinale*, *Speculum historiale*. Un apocryphe, écrit vers 1310, est donné comme une quatrième partie : *Speculum morale* (voir plus haut, col. 447).

Vincent avait cependant déjà traité de l'*ethica* d'une manière systématique dans le *Speculum doctrinale*. Il y présente une morale individuelle (livres 4-5), une morale familiale (6) et enfin une politique (7-10). Le tout est solidement charpenté dans les perspectives doctrinales. Cependant, à l'intérieur de chaque chapitre, on retrouve la méthode ancienne. Après avoir brièvement dit l'importance, le sens du sujet et son lien avec les autres points de la synthèse, l'auteur accumule les citations d'auteurs classiques ou autres qui se rapportent à la question.

Cet ouvrage reproduit une précieuse documentation. C'est dans le but d'utiliser plus aisément celle-ci qu'un disciple de Vincent a repris l'essentiel de ce travail sous forme de dictionnaire. Celui-ci nous a été conservé dans le ms Bâle B. XI, 3. Cf Ph. Delhaye, *Un diction-*

naire d'éthique attribué à Vincent de Beauvais, dans *Mélanges de science religieuse*, t. 8, 1951, p. 65-84.

Jean de Galles (Johannes Wallensis), 2^e moitié du 13^e siècle, anglais, ou plus probablement gallois, était bachelier en théologie d'Oxford quand il entra dans l'ordre franciscain. Il revint comme maître chez les franciscains à Oxford (1257-1258) et plus tard à Paris (1282-1283). Cf J. C. Russel, *Dictionary of Writers of Thirteenth Century England*, Londres, 1936, p. 78 svv, et DS, t. 5, col. 445.

À côté d'ouvrages exégétiques et théologiques, il a laissé plusieurs florilèges systématiques, où il fait amplement usage de la documentation classique. Il dépend très nettement de la documentation recueillie par Jean de Salisbury. Citons :

Breviloquium de quatuor virtutibus cardinalibus (= *De virtutibus antiquorum principum et philosophorum*).

Floriloquium philosophorum (= *Floriloquium sive compendiloquium de vita et dictis illustrium philosophorum = De philosophorum dictis, exemplis et vitis*).

Legiloquium sive liber de decem praeceptis. L'esprit de l'ouvrage est indiqué par cette phrase du prologue (f. 307v-308, ms Londres, Brit. Mus. Harl. 632) : « Ad manuductionem vero iuniorum in cognitione harum legum... colliguntur et scribuntur in hac collatiuncula que potest dici legiloquium, auctoritates sanctorum de praedictis legibus, adducendo et adiungendo dicta philosophorum gentilium que concordant cum legibus divinis ».

In fabulas Ovidii (= *Expositiones seu moralitates in lib. I Metamorphoseon sive fabularum*) (douteux).

In mythologicon Fulgentii (commentaire de l'ouvrage utilisé par Guillaume de Doncaster).

Commentarium in Valerium de non ducenda uxore. Ce texte est un pseudépigraphe de Gauthier Map qui a utilisé l'*Adversus Jovinianum* de saint Jérôme. Celui-ci s'était servi, pour écrire ce chapitre, de textes de Porphyre et d'un florilège antique antimatrimonial. Cf Ph. Delhaye, *Le dossier anti-matrimonial de l'Adversus Jovinianum et son influence sur quelques écrits latins du XII^e siècle*, dans *Mediaeval Studies*, t. 13, 1951, p. 65-86.

Guillaume Pérault o p † 1271 (Ph. Delhaye, *Guillaume Pérault*, dans *Catholicisme*, t. 5, 1958, col. 411-412) n'a jamais fréquenté d'école célèbre ou d'université. Cela lui a valu à la fois d'être autodidacte et d'éviter l'empreinte aristotélicienne. On comprend mieux dès lors qu'il ait pu écrire une vaste *Summa de virtutibus et viciis*, plus proche des traditions du 12^e siècle que des tendances scolaires du 13^e. L'ouvrage a beau être résolument chrétien, il n'en emprunte pas moins une vaste documentation aux moralistes anciens, notamment à Sénèque et à Cicéron.

Guillaume se justifie ainsi dans le prologue : « Nec de solis scripturis sacris testimonia volui assumere in opere isto, sed etiam de scripturis philosophorum iuxta verbum Senecae : In aliena castra transiens non tanquam transfuga sed tanquam explorator. Nec hoc reprehensibiliter. Sicut enim dicit Augustinus in libro de Doctrina christiana : Si philosophi aliqua forte vera et fidei nostrae accommodata dixerunt, non solum formidanda non sunt sed etiam ab eis tanquam ab iniustis possessoribus in usum nostrum vendicanda. Et Exod. XII : Egyptii ab Hebris praecepto Domini spoliantur ».

Nicholas Trevet (vers 1265-vers 1340), dominicain (cf Quéf et Échard, t. 1, p. 561-565), reprend de larges extraits des auteurs antiques, surtout des moralistes, et les commente. Ainsi fait-il pour Sénèque (il confond les deux Sénèque, « le jeune » et « le vieux » : *In declamationes Senecae, in decem tragaedias Senecae, in alia Senecae opuscula*), Tite-Live, Juvénal, Ovide. Il conserve la même estime aux moralistes païens,

lorsqu'il commente les auteurs chrétiens, par exemple le *De civitate Dei* de saint Augustin. Cela va si loin que le ms Oxford Bodl. 292 donne ce titre au commentaire : *Incipit expositio historiarum extraneorum dictorumque poeticorum quae tanguntur ab Augustino in libro de Civitate Dei*.

Le *Liber philosophorum moralium antiquorum* est une compilation réalisée en arabe par Abul Wefa Mubeschschir (11^e siècle).

Elle fut traduite en espagnol (sous le titre de *Bocados de Oro*) et de là en latin probablement par Jean de Proceda † 1299. Guillaume de Tignonville † 1414 réalisa une version française qui est à l'origine de deux adaptations anglaises. E. Franceschini, *Il « Liber philosophorum moralium antiquorum »*, éd. critique dans *Atti del reale Istituto Veneto di scienze, lettere e arti*, 1931-1932, t. 91, p. 393-597; C.F. Bühler, *The Dicts and Sayings of the Philosophers*, Londres, 1942.

Les sources principales sont Diogène Laërce, le pseudo-Isocrate (*Admonitiones ad Demonicum*), le Florilège de Stobée, les *Sententiae* de Xystus, les *Apothegmata regum et imperatorum* de Plutarque. L'auteur passe en revue une série de sages, de philosophes ou de personnages célèbres. Il les situe rapidement, puis énonce son enseignement moral de préférence en citant de courtes sentences.

3. INSERTION DE L'ETHICA DANS LES ŒUVRES RELIGIEUSES

1^o **Orientation générale.** — Une des choses qui étonne le plus le lecteur moderne est la facilité avec laquelle les auteurs médiévaux mêlent les genres. Nous ne nous attendons pas aujourd'hui, en ouvrant un commentaire biblique, à trouver des citations de moralistes anciens. Au moyen âge, c'est chose courante. Certains auteurs pratiquent cette méthode avec une telle constance et une telle libéralité qu'on se demande si leur but n'est pas autant de « convertir » les auteurs païens que de commenter les auteurs sacrés. Sans doute toutes les réminiscences classiques ne sont pas dues à des moralistes, mais la majorité d'entre elles ressortissent très nettement à l'*ethica*.

Plus que jamais, ici, on ne peut qu'ouvrir des pistes, car les enquêtes systématiques sont rares. Citons-en deux : H. Silvestre, *Les citations et réminiscences classiques dans l'œuvre de Rupert de Deutz*, RHE, t. 45, 1950, p. 140-174; enquête identique pour la *Vita Evrachi* de Renier de Saint-Laurent, RHE, t. 44, 1949, p. 65-86. Sur l'usage des classiques chez les moines en général, on verra J. Leclercq, *L'amour des lettres et le désir de Dieu*, Paris, 1957, p. 108-141.

Pour s'aider dans cette tâche, la plupart des commentateurs ont évidemment recouru, en plus des œuvres elles-mêmes, à des florilèges et à des recueils spécialisés. Il est significatif que les lexiques et les lexiques bibliques de l'époque aient fait une part aux *ethici*.

C'est le cas par exemple pour Papias, dans son *Elementarium doctrinae rudimentum* (1053). Dans ce lexique biblique, on note de nombreux exemples repris aux auteurs païens : Cicéron, Galien, Hippocrate, Macrobe, Horace, Platon, Priscien, Servius, Virgile, Horace, Juvénal, Martianus. Cf F. Stegmüller, *Repertorium biblicum medii aevi*, t. 4, Madrid, 1954, p. 169. — Osbern de Gloucester (milieu du 12^e siècle), *Panormia instar vocabularii* (éd. A. Mai, *Classici auctores*, t. 8, Rome, 1836, p. 1-632; cf G. Loewe et G. Goetz, *Corpus glossariorum latino-rum*, t. 1, Leipzig, 1923, p. 197).

En ce domaine peu exploré, on peut encore prendre pour guide S. Berger, *De glossariis et compendiis exegeticis quibusdam medii aevi...*, Paris, 1879. Des indications plus complètes et plus récentes sont fournies par A. Wilmart, *Un répertoire d'exégèse composé en Angleterre vers le début du XIII^e siècle*, dans *Mémorial Lagrange*, Paris, 1940, p. 307-346, surtout p. 335. Le savant bénédictin étudie et publie des extraits

des *Distinctiones monasticae et morales*. L'auteur se dit élève de Pierre le Chantre et, comme son maître, cite souvent les auteurs classiques. Cf aussi R.W. Hunt, *Notes on the Distinctiones monasticae et morales*, dans *Liber Floridus. Festschrift Paul Lehmann*, St. Ottilien, 1950, p. 355-362.

Citons encore la *Summa Angelus* (PL 112, 849-1088), qui doit être restituée à Garnier de Rochefort († vers 1225), les *Distinctiones* d'Alain de Lille † 1203, l'*Alphabetum* de Pierre de Capoue, les *Dictiones fratris Mauricii* (franciscain qui vivait à Provins en 1250), les *Dictiones fratris Nicholai de Gorran* † 1295, les deux ouvrages de Nicolas de Biard (dominicain de la fin du 13^e siècle), le *Répertoire* et la *Somme Abstinencia*.

Ailleurs, des florilèges mêlent auteurs païens et auteurs chrétiens. C'est le cas pour le *Florilegium Duacense* (ms Douai 285), qui divise les textes en quatre sections : S. Augustin, l'Écriture, les Pères latins, *flores auctorum et philosophorum*. Au siècle suivant, la *Phaetra* pseudo-bonaventurienne fait aussi une place à Sénèque à côté des auteurs signalés plus haut, col. 446.

2^o *Quelques auteurs.* — Certains auteurs de lexiques où apparaissent les *ethici* ont écrit d'autres ouvrages philosophiques ou théologiques encore plus significatifs, tel Pierre le Chantre † 1197, auteur du *Verbum abbreviatum* (PL 205, 23-370). Cet ouvrage est une vaste somme de morale traitant à la fois des principes (vertus et vices) et des directives pastorales. L'auteur préfère la méthode de la théologie positive à celle de la scolastique. Il relie par un commentaire discret les innombrables textes qu'il a recueillis. Ils sont d'abord puisés aux sources chrétiennes proprement dites, mais dans une proportion très grande aussi aux *ethici* païens. L'ouvrage groupe environ 270 textes classiques. Seuls 60 chapitres, traitant de sujets spécifiquement chrétiens comme les vertus théologiques, n'en contiennent pas.

Les mêmes goûts et tendances règnent dans les milieux de la « théologie monastique », comme on le voit dans « les deux compilations de Thomas de Perseigne » (J. Leclercq, dans *Mediaeval Studies*, t. 10, 1948, p. 204-209) : le *De praeparatione cordis* encore inédit et un *Commentaire du Cantique* (PL 206, 17-862). Les citations de moralistes païens sont si nombreuses qu'elles ont pu faire l'objet d'une étude de B. Griesser, *Dichterzitate in des Thomas Cisterciensis Kommentar zum Hohenlied*, dans *Cistercienser Chronik*, t. 50, 1938, p. 11-14, 118-122; t. 51, 1939, p. 73-80. On peut avancer le chiffre de 160 pour les citations profanes, prises de préférence à Ovide, Lucain, Horace, Juvénal. Elles ne sont pas toujours strictement postulées par le sujet. Mais manifestement l'auteur a voulu constituer un recueil et le communiquer à ses lecteurs.

La culture profane, et notamment l'*ethica*, constitue un bien trop précieux pour les médiévaux pour qu'on ne la voie pas apparaître en maints commentaires d'Écriture sainte. Un Jean de Galles n'oublie évidemment pas les classiques qu'il a compilés, lorsqu'il rédige ses commentaires exégétiques et ses sermons (cf A. G. Little, *The Grey Friars in Oxford*, Oxford, 1892, p. 143-151).

Le procédé le plus fréquent est celui des *moralitates*. L'auteur allégorise à propos d'un texte sacré ou parfois d'un texte profane de façon à souligner des leçons de vie. A ce propos, il recourt à d'autres citations, elles-mêmes chrétiennes et classiques.

C'est ainsi que procède, par exemple, le cardinal

franciscain Vital du Four † 1327 dans son *Speculum morale totius sacrae scripturae* (Lyon, 1513, etc). Le théologien et le prédicateur doivent, dit-il, recueillir une vaste documentation. On en exclura d'autant moins les païens que les quatre animaux de la prophétie d'Ézéchiël symbolisent les quatre parties de la philosophie. Très souvent d'ailleurs, l'auteur, pas plus que ses contemporains, ne recourt directement aux textes. Il copie largement Jean de Salisbury, Jean de Galles ou Vincent de Beauvais.

Un autre franciscain, Bertrand de la Tour † 1332, a laissé des sermons et des *collationes*, dont l'*Histoire littéraire de la France* (t. 36, Paris, 1927, p. 202-209) dit qu'ils sont une « morne suite de citations encastrées dans le grillage de l'argumentation ». La même source nous montre que le dominicain Jacques de Lausanne † 1322 a pratiqué la même méthode mais avec humour : il « s'est fait un système d'être constamment jovial, même en discourant sur les choses qui prêtaient le moins à rire » (t. 33, Paris, 1906, p. 460-479).

Le bénédictin Pierre Bersuire † 1362, ami de Pétrarque, laissera la plus célèbre œuvre du genre « Ovide moralisé ». On lui doit aussi le florilège *Reductorium* (Ulm, 1474), destiné aux prédicateurs.

Michele da Massa Maritima † 1337, ermite de Saint-Augustin, publie en 1336 un commentaire sur saint Luc, dont le titre est déjà tout un programme : *Incipit prima expositio super Lucam ad litteram secundum magistrum Michaellem de Massa Maritima ordinis fratrum heremitarum sancti Augustini moraliter et exemplariter multum utilis et plena documentis plurimorum philosophorum et poetarum ac gestis romanorum secundum Valerium Maximum* (ms Angelica 369).

Dans la même ligne, on peut encore citer le dominicain Thomas Waleys († vers 1349), qui résida longtemps en Avignon et fut impliqué dans les luttes doctrinales sur le temps de la vision béatifique (Quétif et Échard, t. 1, p. 597-602). Il se spécialisa, si l'on peut dire, dans l'art des *moralitates*, qu'il appliqua aussi bien à Ovide (*Metamorphosis Ovidiana moraliter explanata*) qu'à la plupart des livres de l'ancien Testament (*Moralitates super Exodum, Leviticum*, etc). Ces ouvrages firent autorité et contribuèrent à transmettre la copieuse documentation puisée chez les moralistes anciens. Sa ferveur et sa volonté de concordisme sont tels qu'en le lisant on pense déjà à la Renaissance italienne.

Le franciscain Jean Ridevall († vers 1350) commenta la mythologie de Fulgence, la *Cité de Dieu*, la *Dissuasio Valerii* et l'*Apocalypse* dans les mêmes perspectives humanistes, en citant constamment les anciens.

Robert Holcot † 1349, dominicain, surpasse peut-être Ridevall et donne la clef de son exégèse dans ses *Moralitates* et ses *Exempla*. Sa copieuse documentation classique n'est cependant pas toujours puisée directement aux sources. Il se sert manifestement de Vincent de Beauvais, de Jean de Galles et de Jean de Salisbury.

Guillaume d'Eyncourt (14^e s.), Thomas Hopeman (14^e s.), Thomas Ringstead o p † 1370, Jean Lathbury o f m (début 15^e s.), seraient aussi à retenir.

RTAM = *Recherches de théologie ancienne et médiévale.* — M. Manitius, *Geschichte der lateinischen Literatur des Mittelalters*, 3 vol., Munich, 1911, 1923, 1931.

The Warburg Institute, *A Bibliography on the survival of the Classics*, 2 vol., Londres, 1934. — W. Kleineke, *Englische Fürstenspiegel vom Policraticus Johanns von Salisbury bis zum Basilikon Doron König Jakobs I*, Halle, 1937. — W. Berges, *Die Fürstenspiegel des hohen und späten Mittelalters*, Leipzig, 1938. — A. Sorbelli, *I teorici del Reggimento comunale*, dans *Bollettino dell'Istituto storico italiano per il medio evo e Archivio Muratoriano*, t. 59, 1944, p. 31-136. — Ph. Delhaye, *Grammatica et ethica*, RTAM, t. 25, 1958, p. 59-110. — B. Smalley,

English Friars and antiquity in the early fourteenth Century, Oxford, 1960. — Art. EXEMPLUM, DS, t. 4, col. 1885-1902.

Philippe DELHAYE.

III. FLORILÈGES GRECS

Ceux qui connaissent l'insuffisance des éditions de la littérature spirituelle patristique et byzantine et les lacunes de notre documentation sur les collections de mss grecs comprendront facilement qu'actuellement un article sur les florilèges spirituels grecs ne puisse être qu'un article programme. N'ayant pu découvrir aucune notice générale sur le sujet, nous avons dû parcourir toute la collection des catalogues de mss grecs, édités ou non, pour essayer de déterminer la liste des ouvrages qui méritent ce titre.

Nous avons procédé à de nombreuses vérifications sur les mss avec l'aide de M^{me} E. Zizicas (Paris, Athènes), de M^{lle} G. Morize (Oxford), du R.P. H.D. Saffrey (Londres), de M^{lle} Donzelli, de MM. P. Caanart et P. Nikolopoulos (Rome). Notre inexpérience au début de ces recherches, l'insuffisance de nombreux catalogues, l'impossibilité de voir tous les mss dont les descriptions avaient retenu notre attention, ne nous permettent pas d'exclure la possibilité de nouvelles découvertes. Toutefois, nous serions surpris que des florilèges ayant connu une certaine diffusion, les plus intéressants pour l'histoire de la spiritualité byzantine, aient pu nous échapper.

Nous n'avons pas à définir ici ce qu'est un florilège spirituel. Ceci a été suffisamment expliqué à propos des florilèges latins. Nous rappellerons simplement que nous n'avons pas à traiter des recueils de sentences anonymes, des apophtegmes des Pères et de la littérature apparentée (*Gerontika*, *Vitae Patrum*, *Narrationes animae utiles*, etc, parfois mélangés avec des extraits des auteurs spirituels), ni des collections de morceaux choisis, que ceux-ci soient distribués par auteur ou sans ordre apparent.

A l'exception du *Gnomologium* de Jean Georgidès, tous les florilèges dont nous parlerons citent des textes de la Bible, des Pères de l'Église, certains d'auteurs profanes, pour illustrer un ou plusieurs sujets, très généralement exprimés par des titres et concernant les lois de la vie chrétienne, de l'ascèse et du progrès spirituel.

Nous avons divisé ces florilèges en trois classes, damascénienne, sacro-profane et monastique.

Les premiers dérivent des *Hiera*, grand florilège en trois livres rédigés au 8^e siècle par saint Jean Damascène ou, au moins, sur l'initiative de celui-ci. Ils sont caractérisés par leur tendance encyclopédique, la disposition des chapitres selon l'ordre des lettres de l'alphabet ou en parallèles, l'emploi abondant et régulier de l'ancien et du nouveau Testament, des Pères anté-nicéens, de Philon et de Flavius Josèphe.

Les seconds, de dimensions beaucoup plus restreintes, confrontent les enseignements de la sagesse chrétienne et ceux de la sagesse païenne sur différents aspects de la vie morale et spirituelle de l'homme. Ils apparaissent aux confins du 9^e et du 10^e siècle, c'est-à-dire au moment de la renaissance de la culture à Constantinople, au début de la période la plus brillante de la librairie byzantine. Œuvres anonymes des ateliers du livre de la capitale, ils s'adressaient à un public cultivé de clercs et de laïcs.

Le troisième groupe est moins homogène que les précédents. Il s'ouvre par le florilège accroché au 9^e siècle aux *Questions et réponses* d'Anastase le Sinaïte (et d'autres), dont l'origine est assez mystérieuse, mais qui a connu un succès considérable. De là, il faut sauter au 11^e siècle où nous trouvons deux ouvrages importants, l'*Évergétion* et les *Pandectes* de Nicon, puis le *Tractatus de sacra eucharistia* et les *Eclogae asceticae* de Jean l'Oxite, patriarche d'Antioche, mais qui n'a composé ses florilèges qu'après sa retraite au monastère d'Oxeia en 1098.

Lorsque nous aurons nommé le florilège anonyme en 14 chapitres (12^e siècle), nous en aurons terminé avec les ouvrages de quelque importance. La production ultérieure est d'une bien moindre qualité. Seul le minuscule florilège de Nicéphore l'Athonite (14^e siècle), qui a dû son succès à l'affaire hésychaste, a été souvent lu et copié.

L'âge d'or des florilèges spirituels grecs s'étend donc du 8^e au 12^e siècle. Les florilèges dogmatiques sont nés au 5^e, les chaînes exégétiques au 6^e. Il peut paraître surprenant qu'il faille attendre encore deux siècles pour voir apparaître le premier florilège consacré à la vie morale et spirituelle des chrétiens, alors que les moralistes païens avaient fait grand usage de semblables compilations depuis les stoïciens. C'est au 5^e siècle que Jean Stobée a composé pour son fils son grand florilège profane, qui peut avoir donné à saint Jean Damascène l'idée d'entreprendre le sien. Pour expliquer ce retard, il faudrait considérer toute l'histoire de la littérature spirituelle du 4^e au 8^e siècle, ce que nous ne pouvons tenter ici. Au 13^e siècle, la désastreuse quatrième croisade a certainement ralenti la productivité littéraire byzantine, mais, surtout, la collection de florilèges produits pendant les siècles précédents couvrait largement les besoins et c'est pourquoi les quelques essais tardifs que nous signalerons n'arriveront à intéresser qu'un public très restreint.

J. A. Fabricius, *Bibliotheca graeca*, t. 8, Hambourg, 1729, p. 665-839 (2^e éd., G.C. Harles, t. 9, 1804, p. 569-759). — K. Krumbacher, *Geschichte der byzantinischen Litteratur*, 2^e éd. (A. Ehrhard et H. Gelzer), Munich, 1897, p. 216-218 et 600-604. — M. Richard, *Bulletin d'information de l'Institut de recherche et d'histoire des textes* (= IRHT), t. 7, 1958, p. 35-42.

1. FLORILÈGES DAMASCÉNIENS

Les florilèges de cette première classe sont souvent cités sous le titre *Sacra Parallela*. Il est maintenant admis qu'à l'origine de ces compilations a existé un grand florilège intitulé *Ἱερά*, en trois livres, dont le 1^{er} était consacré à la Divinité, le 2^e à l'homme, le 3^e aux vertus et aux vices. Les titres des deux premiers étaient classés selon l'ordre des lettres de l'alphabet. Dans le 3^e, les titres étaient disposés par paires ou « parallèles », le premier étant consacré à une vertu, le second au vice opposé. Ce grand ouvrage, qui pourrait bien avoir été une véritable entreprise de librairie, ne s'est pas conservé intégralement, mais a donné naissance à une série de collections dérivées qui permettent de le reconstituer partiellement. Ce sont d'abord des florilèges qui ont disposé en une seule série, selon l'ordre des lettres de l'alphabet, des chapitres empruntés aux trois livres. Ce sont surtout un large extrait du 1^{er} livre, un autre presque aussi important du 2^e, enfin un extrait beaucoup plus modeste du 3^e. La plupart de ces collections se réclament de saint Jean Damascène. Ce témoignage a été discuté. J. M. Hoek a remarqué que le texte biblique des *Hiera* ne coïncidait pas avec celui utilisé par Jean Damascène dans ses autres œuvres; que les Pères de l'Église cités dans l'*Expositio fidei*, à part les plus célèbres, n'étaient pas ceux dont les noms figurent dans les *Hiera*; que cet ouvrage place Grégoire de Nazianze, l'auteur préféré de Jean Damascène, après Basile et Jean Chrysostome (*Stand und Aufgaben...*, p. 29, n. 6). Mais, si l'on tient compte du but des *Hiera* et du caractère nécessairement impersonnel d'une telle œuvre, ces arguments ne paraissent pas décisifs.

Nous laisserons cependant cette question de côté. L'étude des différents florilèges damascéniens n'est

pas encore assez avancée pour permettre des conclusions certaines. Mais nous pensons que le parrainage indéniabie de Jean Damascène nous permet de placer au 8^e siècle la composition des *Hiera* et de localiser celle-ci en Palestine, plutôt qu'à Constantinople.

L'érudition n'a pas tiré de ces florilèges tout le parti possible. Les extraits de Philon ont été bien exploités. K. Holl a donné une édition pratiquement exhaustive des fragments des Pères anté-nicéens. Mais nous avons constaté récemment que les éditeurs des lettres de saint Basile et de saint Grégoire de Nazianze ignoraient que les *Sacra Parallela* nous ont conservé d'importants extraits de ces correspondances cités avec numéro d'ordre. Il est vrai que la consultation des nombreux témoins de ce grand ouvrage est malaisée. Seul le *Florilegium Vaticanum* a été édité et d'après un très médiocre manuscrit. K. Holl a rendu service en décrivant les principaux florilèges damascéniens. Mais la solution n'a pas été trouvée qui permettrait de mettre cette riche documentation à la portée des chercheurs.

J. R. Harris, *Fragments of Philo Judaeus*, Cambridge, 1886. — P. Wendland, *Neu entdeckte Fragmente Philo's*, Berlin, 1891. — Fr. Loofs, *Studien über die dem Johannes von Damaskus zugeschriebenen Parallelen*, Halle, 1892. — K. Holl, *Die Sacra Parallela des Johannes Damascenus*, TU 16, 1 (N.F. 1, 1), Leipzig, 1897; *Fragmente vornicänischer Kirchenväter aus den Sacra Parallela*, TU 20, 2 (N.F. 5, 2), Leipzig, 1899. — A. Ehrhard, *Zu den Sacra Parallela des Johannes Damascenus und dem Florilegium des Maximos*, dans *Byzantinische Zeitschrift*, t. 10, 1901, p. 394-415. — S. Haidacher, *Chrysostomos-Fragmente im Maximos-Florilegium und in den Sacra Parallela*, *ibidem*, t. 16, 1907, p. 168-201. — J. M. Hoeck, *Stand und Aufgaben der Damaskenos-Forschung*, dans *Orientalia christiana periodica*, t. 17, 1-2, Rome, 1951, p. 29-30.

1^o Le 1^{er} livre « Sur Dieu ». — 2^o Le 2^e livre « Sur l'homme ». — 3^o Le 3^e livre « Parallèles ». — 4^o *Florilegium Vaticanum*. — 5^o *Florilegium Rupefucaldinum*. — 6^o *Florilegium L^a*. — 7^o *Florilegium PML^b*. — 8^o *Florilegium Thessalonicense*. — 9^o *Floril. Hierosolymitanum*. — 10^o *Floril. Coislinianum*.

1^o Du 1^{er} livre « Sur Dieu » il ne s'est conservé à l'état indépendant qu'une seule recension abrégée, et dans un seul ms, Paris, Coislin 276 (10^e s.). Mais ses 30 premiers chapitres (A-E), sur un total de 55, ont été reproduits presque intégralement par le Flor. Hierosol. (9^o) et des extraits des chapitres A 1-8, 10-12, 14, B 1-2 ont été ajoutés en supplément aux chapitres correspondants du Flor. Rupef. (5^o). Cette recension est intitulée Ἰωάννου πρεσβυτέρου καὶ μοναχοῦ τῶν ἐκλογῶν βιβλίον πρῶτον. Elle commence par une préface (PG 95, 1041-1044 b 7) suivie par un index qui omet le ch. O 3. Après le titre A 14, cet index est interrompu par le texte sur les παραπομπαί, c'est-à-dire les renvois (col. 1044 b 9-d 11). Ces renvois, qui suivent l'énoncé des titres de chaque *stoicheion* et se rencontrent aussi sporadiquement dans le texte du florilège, nous donnent quelques indications sur le contenu du 2^e et du 3^e livre de la même série (K. Holl, *Die Sacra Parallela*, p. 204-206). Nous noterons que dans cette recension le parallèle sur les commandements de Dieu avait trouvé place dans le 2^e livre et que le 3^e livre commençait par les chapitres sur les vertus théologiques, foi, charité, espérance, et s'achevait par le parallèle 60 sur les fins dernières.

Les sujets traités dans ce premier livre peuvent se grouper sous quelques rubriques dont les plus importantes seraient la Providence (15 ch.) et les devoirs de l'homme envers Dieu

(18 ch.). Les autres sujets sont la nature divine (9 ch.), la création (2 ch.), les anges (2 ch.), la rédemption (4 ch. : baptême, mystères, prophéties sur la croix et sur le Christ), enfin les fins dernières (5 ch.). Liste des auteurs cités dans K. Holl, *Die Sacra Parallela*, p. 176-189 et dans B. de Montfaucon, *Bibliotheca Coisliniana*, Paris, 1715, p. 389.

Cette recension ne nous donne qu'un choix des chapitres des *Hiera* originaux. Quelques autres nous ont été conservés par les Flor. Vatic. (4^o) et Rupef. (5^o). Mais l'auteur n'a pas reculé devant les longs textes et son œuvre est un des meilleurs florilèges de cette série damascénienne.

2^o Le 2^e livre. — 1) Recension vaticane. Le cod. Vat. gr. 1553 (10^e s.), qui conserve un exemplaire abrégé de ce livre, intitulé celui-ci Λεοντίου πρεσβυτέρου καὶ Ἰωάννου τῶν Ἱερῶν βιβλίον δεῦτερον. F. Loofs a voulu reconnaître là Léonce de Byzance. Nous penserions plutôt au Léonce de Damas cité par le Flor. Coislinianum (10^o), bien que nous ne sachions pratiquement rien sur cet auteur. La courte préface, l'index et quelques extraits du texte ont été édités par A. Mai (*Scriptorum veterum nova collectio*, t. 7, Rome, 1833, p. 74-109, et PG 86, 2017-2100) avec beaucoup de fautes, notamment dans l'index. Celui du ms énumère 192 titres, auxquels il faut ajouter E 21-24, E 2, O 9, P 1, Q 1, ce qui donne 200 titres, dont 9 sont omis dans le texte (Θ 4, K 7-14). En outre, une lacune prive de la majeure partie des *stoicheia* M-N. Dans l'index, les titres de chaque *stoicheion* sont suivis de renvois, comme dans celui du 1^{er} livre, et de scolies qui énumèrent les titres du 3^e livre correspondants à ces *stoicheia*. Ces « scolies vaticanes » sont très précieuses pour la reconstruction du 3^e livre.

La notice de K. Holl (*Die Sacra Parallela*, p. 189-229), où l'on trouvera la liste des auteurs cités (p. 201-202), doit être corrigée par la description du Vat. gr. 1553 de C. Giannelli (*Bibliothecae Apostolicae Vaticanae... Codices Vaticani graeci 1485-1683*, Vatican, 1950, p. 134-135).

2) La seconde recension du 2^e livre, fort différente de la recension vaticane, ne s'est pas conservée isolément. Elle a été utilisée séparément par les Flor. Rupef. (5^o), PML^b (7^o) et Thess. (8^o). Ce dernier a été partiellement reproduit par le Flor. Hierosol. (9^o). Ces témoins permettent de la reconstituer presque intégralement, au moins pour les *stoicheia* A-E, Θ-K, M, E-Ω, comme nous le verrons. Au *stoicheion* A, par exemple, pour lequel son texte s'est bien conservé (Flor. Rup. A 1-43; Thess. A 1-43; Hier. A III, 1-39; PML^b 1-7, 20, 24-25, 13-19), elle donne 43 chapitres, dont 13 se retrouvent au *stoicheion* A de la recension vaticane et 4 autres dans d'autres *stoicheia* (Σ 10, K 6, Φ 3, Δ 9). Enfin, un 18^e (ch. 6) provient des parallèles. En effet, une des particularités de cette seconde recension est qu'elle a absorbé plusieurs chapitres du 3^e livre tel que nous pouvons reconstruire celui-ci à partir des scolies vaticanes, notamment le parallèle sur les commandements de Dieu (Rup. E 1-2; Thess. E 1-2; Hier. E III, 1-2).

Cette seconde recension pourrait être celle à laquelle nous renvoie le 1^{er} livre du Coislin 276. Nous y retrouvons, en effet, les 6 titres du 2^e livre mentionnés par les renvois de ce ms (K. Holl, *op. cit.*, p. 204-205), alors que 3 de ceux-ci manquent à la recension vaticane.

Le 2^e livre de la trilogie damascénienne était, semblait-il, de beaucoup le plus considérable. Nous avons trouvé 200 titres dans la recension vaticane. Les titres propres à la seconde recension, non compris ceux qui

proviennent des parallèles, sont plus de cent, et il ne serait pas prudent de croire que ces deux témoins nous ont conservé tous ceux de l'exemplaire original. Nous en trouvons, en effet, quelques autres dans les Flor. Vatic. (4^o) et Rupef. (5^o).

Ces deux recensions existaient déjà au 9^e siècle. Les fol. palimpsestes du Vat. gr. 1456 (début 9^e s.) nous ont conservé quelques fragments d'un exemplaire de la première (K. Holl, *op. cit.*, p. 219-224). La seconde a été utilisée par le Flor. PML^b, qui existait au 9^e siècle.

3^o Le 3^e livre s'est moins bien conservé. Athos, Iviron 382 (15^e s.), f. 171-197, contient un extrait très abrégé en 68 chapitres, soit 33 parallèles et deux demi-parallèles. Les quatre premiers et le début du 5^e se retrouvent dans Athènes, Parlement 83 (16^e s.), f. 210-211v, sans doute copiés sur le précédent. C'est tout pour la tradition directe. Heureusement ce 3^e livre a été utilisé par deux florilèges sacro-profanes, Flor. Atheniense (2, 6^o) et Pseudo-Antoine (2, 2^o). Le Flor. Atheniense a utilisé une recension voisine de l'extrait d'Iviron 382, mais plus riche. Il cite, en effet, un parallèle inconnu de cet extrait et permet de compléter ses deux demi-parallèles. Le Pseudo-Antoine est beaucoup plus précieux. Fr. Loofs est le premier à avoir remarqué que ce florilège était une mixture d'une recension des *Loci communes* du Pseudo-Maxime et d'un exemplaire des *Parallèles* damascéniens. K. Holl, qui a confronté les titres du Pseudo-Antoine et les scolies vaticanes (*Die Sacra Parallela*, p. 283-302), a trouvé chez le premier 117 titres (en réalité 118) qui correspondent à 59 parallèles.

Mais le Pseudo-Antoine 1, 27-28, réunit deux parallèles : a) sur la générosité et sur l'avarice, b) sur l'aumône et sur ceux qui ne la font pas. Or, il est difficile de croire que l'exemplaire des *Parallèles* utilisé par le Pseudo-Antoine ait opéré ce mélange. L'extrait d'Iviron 382, qui paraît étroitement apparenté à cet exemplaire, distingue ces deux parallèles (ch. 55-56 et 1-2). De même les Flor. Vatic. (φ 9-10, E 8-9) et Rupef. (φ 17-18, E 44). Il semble donc que la source damascénienne du Pseudo-Antoine comptait 60 parallèles, comme le 3^e livre auquel renvoie le Coislin 276. Comme celui-ci, elle commençait par les parallèles sur la foi, la charité et l'espérance (Ant. 1, 1-6), sinon on ne comprendrait pas pourquoi le Pseudo-Antoine a commencé son florilège par ceux-ci.

Cependant, il n'est pas possible d'identifier absolument les *Parallèles* du Pseudo-Antoine et l'exemplaire signalé par le Coislin 276. Celui-ci contenait, en effet, un parallèle sur l'éducation par les châtiments divins absent dans le Pseudo-Antoine. Il avait aussi, au 2^e chapitre du parallèle sur l'espérance, un supplément sur les idoles que nous ne retrouvons pas dans Ant. 1, 6.

Les scolies de l'index du Vat. gr. 1553 permettent d'établir la liste des 70 parallèles de ce que nous appellerons la recension longue du 3^e livre. Sauf au début du stoicheion A, où l'auteur de l'index semble avoir hésité sur la méthode à suivre, ces scolies citent les parallèles dans l'ordre dans lequel ceux-ci se trouvaient dans l'exemplaire du 3^e livre utilisé. Le début des scolies du stoicheion A excepté, nous n'avons remarqué que deux manquements certains à cette règle et un probable, tous les trois facilement explicables. Une confrontation de ces scolies avec les parallèles du 2^e livre du Pseudo-Antoine montre que les deux recensions suivaient très habituellement le même ordre. Pour la partie contrôlable, nous n'avons remarqué que trois exceptions. Comme nous l'avons dit, la recension courte mettait en tête les parallèles sur la foi, la charité et l'espérance. La recension longue les mettait vers la fin. Le Pseudo-

Antoine place le parallèle sur les femmes bonnes et mauvaises (II, 33-34) après celui sur les hommes bons et méchants; la recension longue le place après le parallèle sur la virginité et l'impudicité. Enfin, le Pseudo-Antoine place le parallèle sur la patience et l'impatience (II, 89-90) entre celui sur le cœur pur et le cœur impur et celui sur la vie pure et la vie impure, tandis que la recension longue le place plus naturellement entre le parallèle sur la simplicité et la ruse perfide et celui sur la bonne et la mauvaise conscience.

La reconstitution de la liste des 70 parallèles que nous avons tentée nous a appris que l'auteur avait suivi un plan. Après une courte introduction (PG 95, 1040), le 3^e livre commençait par le parallèle sur la vertu et le vice. Ensuite venaient 1) les fonctions sociales (par. 2-6) : rois, évêques, archontes, juges, médecins. — 2) la morale familiale (par. 7-16) : fraternité, amitié, parents, enfants, etc. — 3) la morale sociale (par. 17-35) : riches, pauvres, prêteurs, débiteurs, etc. — 4) les devoirs envers le prochain (par. 36-50) : attitudes envers le prochain, sobriété et incontinence verbale, discrétion et indiscretion, etc. — 5) les vertus personnelles (par. 51-61) : pénitence et confession, humilité et orgueil, douceur et impétuosité, etc. — 6) les commandements de Dieu et la vie chrétienne (par. 62-65) : obéissance et désobéissance aux commandements divins, soumission et insoumission, vie louable et vie blâmable, bonnes et mauvaises mœurs. — 7) les vertus théologiques (par. 66-69) : charité, espérance, éducation par les châtiments divins, foi. En conclusion, le parallèle 70 sur la récompense des bons et la punition des méchants.

4^o *Florilegium Vaticanum*. — Seul édité, de tous les florilèges damascéniens c'est le plus connu et celui que l'on cite habituellement sous le titre *Sacra Parallela* que lui a donné son éditeur, M. Lequien. Son index énumère 323 chapitres, dont deux (E 19 et 31) manquent dans le texte. Sur ces 323 titres, 38 se retrouvent dans le 1^{er} livre (Coislin 276), 161 dans la recension vaticane du 2^e livre, 8 autres dans la seconde recension, 93 dans les *Parallèles*. Des 23 titres restants, 17 paraissent provenir du 1^{er} livre de la recension primitive (A 6, 14, 16, 31, 32, 48, 50, B 5, Δ 4, Θ 1, I 1, M 8, E 2, Π 6, 8, 35, X 4), les 6 derniers plutôt du 2^e livre (Γ 9, E 31, Π 29, Υ 7, Φ 3, X 3). L'histoire du texte de ce florilège n'est pas faite. Lequien l'a édité d'après un ms du 15^e siècle, Vat. gr. 1236, copie d'un autre ms du 15^e, Vat. Ottoboni gr. 79, très lacuneux, au moins aux stoicheia T, Υ, Φ, Ω. K. Holl n'a pu utiliser aucun des trois témoins médiévaux, qui présentent de fortes divergences. Escorial. III. 9 (11^e s.) est le meilleur exemplaire, peut-être l'ancêtre commun de toute la tradition de la Renaissance, au moins un proche parent de celui-ci. Vienne, Suppl. gr. 178 (11^e s.), qui a tendance à abrégé, a été copié sur un exemplaire mutilé, complété par des emprunts au Flor. PML^b (7^o). Le troisième témoin, qui ne comprend que les stoicheia A-E est le 1^{er} livre du Flor. Hierosol. (9^o). Comme nous le verrons, il avait été doté de suppléments empruntés à un florilège damascénien que nous ne connaissons pas autrement.

Une liste des auteurs et des œuvres cités dans l'édition de Lequien (y compris les extraits du Flor. Rupef.) a été publiée par Fabricius, *Bibliotheca graeca*, t. 8, p. 806-815. Dans la 2^e édition, t. 9, p. 722-732, Harles a eu la malencontreuse idée de mêler à cet index celui du cod. Florence, Laurent., plut. VIII, 22 (voir infra 6^o, 7^o et 2, 4^o) qu'il trouvait dans A. M. Bandini (*Catalogus manuscriptorum graecorum... Bibliothecae Mediceae Laurentianae.*, t. 1, Florence, 1764, p. 369-370). Il faut dire à sa décharge qu'il a mis ces additions entre crochets. Mais dans la nouvelle édition de cet index, PG 94,

45-52, les crochets ont disparu, ce qui rend celle-ci difficilement utilisable.

Éditions M. Lequien, *Sancti Iohannis Damasceni... opera omnia quae exstant...*, Paris, 1712 (2^e éd., Venise, 1748), t. 2, p. 278-730. — PG 95, 1040-1588; 96, 9-442.

Outre les mss cités plus haut, il faut mentionner Jérusalem, Saint-Sépulcre 175 (16^e s.); Milan, Ambros. H 26 inf. (16^e s.); Venise, Marc. App. III, 4 (16^e s.); Nicosie, Bibl. Phanéroménés (16^e-17^e s.).

5^o Florilegium Rupefucaldinum. — Ce florilège, dont Lequien n'a édité que l'index et quelques extraits (t. 2, p. 731-790; PG 96, 441-544), ne s'est conservé que dans un seul ms, Berlin gr. 46 (Phill. 1450) du 12^e siècle, qui l'intitule Ἰωάννου πρεσβυτέρου καὶ μοναχοῦ τοῦ Δαμασκηνῶ τῶν ἐκλογῶν βιβλίον α̅ καὶ β̅. Il contient 459 chapitres dont un (Γ 9 = 1^{er} livre Υ 1) est omis par l'index. Une lacune va de la fin de Δ 44 au début de E 40. Une comparaison avec les Flor. PML^b et Hierosol. montre que l'auteur a utilisé deux sources (comme le suggère le titre) : 1) la seconde recension du 2^e livre, — 2) une source qui lui donnait des chapitres des trois livres.

Le partage de ces deux sources ne peut être fait avec une précision absolue. Pour les stoicheia A-E nous avons une bonne documentation parallèle. Pour la suite nous ne disposons que du Flor. PML^b, très utile pour les stoicheia E-Ω. Nous croyons pouvoir attribuer avec certitude à la première source, c'est-à-dire à la seconde recension du 2^e livre, les ch. A 1-43, B 1, 4-8, Γ 1-9, Δ 1-24 et 28, E 1-32, 34-37, Θ 1-4, Ι 1-3, Κ 1-14, 17-22, Μ 1-10, Ξ 1, Ο 1-7, 11-15, Π 1-24, Ρ 1-2, Σ 1-11, 14-18, Τ 2-6, Υ 1-9, Φ 1-7, 10-11, Χ 1-3, Ψ 1-3, Ω 1 (1^e partie). Nous avons dû laisser de côté les stoicheia Ζ, Η, Λ, Ν.

L'auteur du Flor. Rupef. s'est efforcé de combiner les chapitres apparentés qu'il trouvait dans l'une et l'autre source. En général, il s'est contenté d'ajouter en appendice au chapitre de sa première source les textes patristiques et philoniens du chapitre apparenté de la seconde source qui ne figuraient pas dans celui-ci. K. Holl (*Die Sacra Parallela*, p. 160-175) a noté plusieurs exemples de ce procédé, mais a conclu à tort à des emprunts au Flor. Vatic.

Les additions aux ch. A 1-8, 10-12, 14, B 1-2, longuement étudiées par K. Holl (*op. cit.*, p. 30-38), ont un caractère différent. L'auteur de ces additions a voulu combiner des éléments du 1^{er} livre (Coislin 276) avec les chapitres de la seconde recension du 2^e livre portant le même numéro, sans souci de la différence des sujets. En revanche, l'adjonction au ch. A 9 du parallèle sur les mauvais archontes et au ch. A 21 celle du parallèle sur la méchanceté et le péché (K. Holl, *op. cit.*, p. 39-40) tiennent compte des sujets.

L'auteur a introduit parmi les chapitres de sa première source plusieurs parallèles, presque tous pour des raisons évidentes. C'est ainsi que B 1, « Sur le roi, qu'il vaut mieux que celui-ci négocie plutôt que de partir en guerre », a attiré le parallèle sur les bons et les mauvais rois. De même E 32 « Sur l'action de grâce » a attiré le parallèle sur les ingrats. Il faut distinguer ces parallèles déplacés par l'auteur du Flor. Rupef. de ceux qui se trouvaient primitivement dans la seconde recension du 2^e livre. Nous n'avons pas été surpris de retrouver dans celle-ci six des dix parallèles de la recension longue omis par la recension courte (Rup. A 6 + Υ 5, E 1-2, Ι 3, Κ 11-12, Π 2-3, Σ 8-9).

La seconde source est la plus difficile à définir. Nous devons lui attribuer les 48 chapitres dont les titres se retrouvent dans le 1^{er} livre (Coislin 276), un nombre indéterminé provenant du 2^e livre, 111 provenant des *Parallèles* et enfin 18 chapitres qui ne se retrouvent pas dans la tradition directe des trois

livres. A l'exception d'un seul, B 12 « Sur l'homme ferme et l'homme indécis », qui pourrait venir de la première source, les titres de ces chapitres se retrouvent tous dans le Flor. Vatic. et ceci suggère que la seconde source et ce florilège étaient apparentés. Cette impression se confirme si l'on observe que la plupart des titres de la seconde source du Flor. Rupef. se présentent dans l'ordre où nous les trouvons dans le Flor. Vatic. Par exemple Rup. A 47-49, 51-53, 56-57, 59-63, 65-68 = Vat. A 2-7, 10, 13, 16, 18-19, 23-25, 40, 41, 49. Mais cette indéniable parenté ne doit pas nous faire oublier des divergences parfois considérables. L'état de nos recherches ne nous permet pas de tirer de ces observations des conclusions définitives.

6^o Florilegium L^a. — L'index et les ch. A 1-27 ont été conservés par le seul Florence, Laurent., plut. VIII, 22 (14^e s.), f. 1-45v. L'étude consciencieuse consacrée à ce florilège par K. Holl (*Die Sacra Parallela*, p. 42-68) a démontré que celui-ci n'était qu'un exemplaire du Flor. Rupef. enrichi par quelques emprunts au Flor. PML^b.

7^o Florilegium PML^b. — Nous conserverons à ce florilège l'appellation que lui a donnée K. Holl en additionnant les initiales de ses trois mss, Parisinus gr. 923 (9^e s.), Marcianus gr. 138 (10-11^e s.) et Laurentianus, plut. VIII, 22 (14^e s.), f. 46-73v. Ce savant a consacré une longue notice à ce florilège (*Die Sacra Parallela*, p. 68-114). Il a édité l'index (p. 94-113) qui compte 385 chapitres, dont 10 (O 5-7, II 6, 9-14) ne se sont pas conservés et dont quelques autres (II 7-8, 15-16, 26-27) ne nous sont parvenus qu'en partie. Il a bien vu que l'auteur avait utilisé deux sources, selon lui le Flor. Vatic. et le Flor. Rupef. (recension non interpolée).

En réalité, si le Flor. PML^b a utilisé largement le Flor. Vatic., son autre source n'est pas le Flor. Rupef., mais la seconde recension du 2^e livre des *Hiera*, déjà utilisée par celui-ci. Ceci est très apparent à partir du stoicheion E. La composition des stoicheia E-Ω est, en effet, très différente de celle des stoicheia A-N. Pour rédiger ceux-ci l'auteur avait sous les yeux les deux mêmes sources que pour la fin de son ouvrage, mais il en a fait un usage assez compliqué où nous avons quelque peine à nous reconnaître. A partir de Ξ au contraire, la composition est tout à fait semblable à celle du Flor. Rupef. : d'abord les chapitres de la seconde recension du 2^e livre, quelquefois combinés avec ceux du Flor. Vatic. qui portaient le même titre, puis des emprunts à ce florilège. Ainsi déjà Ξ 1 = Rup. 1 + Vat. 3; Ξ 2-3, = Vat. 1-2.

En négligeant les suppléments provenant du Flor. Vatic., nous attribuons à la 2^e recension du 2^e livre O 1-12 (= Rup. 1-7, 11-15), Π 1-24 (= Rup. 1-24), Σ 1-17 (= Rup. 1-11, 14-18 et un ch. supplémentaire περί συναλλαγμάτων), Τ 1-5 (= Rup. 2-6), Υ 1-9 (= Rup. 1-9), Φ 1-9 (= Rup. 1-7, 10-11), Χ 1-3 (= Rup. 1-3), Ψ 1-3 (= Rup. 1-3), Ω 1 (= Rup. 1 + Vat. 1). On remarquera qu'aux stoicheia O, Σ, Τ et Φ, le Flor. PML^b donne le texte de la seconde recension du 2^e livre sans les chapitres du 3^e livre introduits dans celle-ci par le Flor. Rupef. (Rup. O 8-10, Σ 12-13, Τ 1, Φ 8-9). Ceci suffit à prouver que l'auteur a utilisé directement cette seconde recension.

Aux mss cités plus haut, ajouter deux fragments en onciale du 9^e siècle, qui semblent provenir du même volume, Paris, Coislin 20, f. 1-2 et Suppl. gr. 1155, f. 41-44. — Paris gr. 1335 (14^e s.), f. 344, 347, 345, et Venise, Marc. gr. 575 (an. 1426), f. 384v-387 contiennent une recension abrégée du chapitre Ω 1.

qui pourrait provenir directement de la seconde recension du 2^e livre.

Voir aussi Florilegium Thessalonicense (8^o) et Florilegium Mutinense (2, 5^o).

8^o **Florilegium Thessalonicense.** — Le seul témoin de ce florilège, Salonique, Vlatées 9 (10^e s.), nous a été inaccessible. La liste des chapitres a été publiée par S. Eustratiadès, *Κατάλογος τῶν ἐν τῇ μονῇ Βλατέων (Τσαούς-Μοναστήρι) ἀποκειμένων κωδικίων*, Salonique, 1918, p. 24-34. Ce ms est gravement mutilé. Il s'achève au ch. 4 du stoicheion I et des lacunes ont fait disparaître Δ 1-13, Θ 2-9, Θ 14-I 1. Nous avons constaté que ce florilège avait été utilisé par le Flor. Hierosol. (9^o), qui en a extrait son III^e livre, et cette circonstance nous permet de décrire avec quelque confiance son contenu. Son auteur a, lui aussi, combiné deux sources, la seconde recension du 2^e livre des *Hiera*, que nous rencontrons donc pour la troisième fois, et le Flor. PML^b.

Ceci apparaît particulièrement bien aux stoicheia A, Γ, Δ. Thess. A 1-43 = Rup. 1-43; Thess. A 44-91 = PML^b 10, 15-16, 19, 24-25, 27, 29-69. — Thess. Γ 1-9 = Rup. 1-9; Thess. Γ 10-19 = PML^b 6-15; Thess. Δ 14-25 = Rup. 13-24; Thess. Δ 26-44 = PML^b 14-31, 34. La partie perdue du stoicheion Δ contenait un chapitre absent de Rup. qui s'est conservé dans Flor. Hierosol. A III, 7. Au stoicheion B, l'auteur a mélangé ses deux sources. Ne semblent venir de la première que B 1, 6-8, 14 (= Rup. 1, 5, 7, 8, 6). Tout le reste paraît emprunté à PML^b. Au stoicheion E, il a commencé par suivre PML^b, mais avec des emprunts à sa première source. Apparemment, les titres suggèrent Thess. E 1-5 = PML^b 1-5; Thess. E 6 = Rup. 11; Thess. E 7-29 = PML^b 6-25, 27-29; Thess. E 30-51 = Rup. 3-6, 8-10, 12, 14-15, 17-20, 22-24, 26, 30, 32, 35-36. Nous sommes à peu près certain que le contenu des chapitres Rup. omis dans cette liste se retrouve dans les premiers de Thess. En effet, Thess. 1-3, 4-15 = Rup. 1-2, 7, 13, 11, 16, 21, 25, 27-29, 31, 34, 37, mais la démonstration serait difficile, car Rup. E 1-39 a disparu dans une lacune. Cependant, il est symptomatique que le Flor. Hierosol., qui cherchait à éliminer de son III^e livre tout ce qu'il avait lu dans le Flor. Vatic., nous a conservé des extraits de Thess. E 1-11, 13-14, 30-34, 36-42, 44-51.

Pour les stoicheia Z, H, Θ, I, nous n'avons malheureusement plus l'aide du Flor. Hierosol., et les titres ne nous permettent pas de démêler avec certitude les éléments des deux sources. Nous le regrettons d'autant plus que ce témoin serait indispensable pour la reconstitution de la seconde recension du 2^e livre des *Hiera* pour ces stoicheia.

9^o **Florilegium Hierosolymitanum.** — K. Holl n'a pu utiliser qu'une copie partielle du principal témoin de ce florilège, Jérusalem, Saint-Sépulcre 15 (10^e s.). La notice qu'il a consacrée à celui-ci (*Die Sacra Parallela*, p. 114-132) est donc moins précise et moins exacte que les précédentes. L'auteur de ce florilège a entrepris de combiner trois florilèges damascéniens (I. Flor. Vatic. auctum. — II. 1^{er} livre des *Hiera*, recension du Coislin 276. — III. Flor. Thess.) et le Flor. Coislinianum (10^o), sans mélanger ceux-ci, mais en évitant les doublets. Chaque stoicheion comprend donc quatre livres, dont le premier, le Flor. Vaticanum auctum, est reproduit intégralement, les autres avec des coupures qui suppriment les textes déjà cités. Ce travail paraît avoir été fait avec beaucoup de soin, mais pas toujours avec succès. Bon exemple dans K. Holl, *op. cit.*, p. 126-129. Ce savant a constaté que Hier. A. III, 18, *περὶ ἀμαρτημάτων κ.τ.λ.*, omettait 12 textes du chapitre parallèle Rup. A 21 (= Thess. A 21). L'explication se trouve au chapitre Hier. A 1 52, où nous lisons, sous le même titre, 24 textes, dont 12 se

retrouvent en Rup. A 21, et ces 12 textes sont ceux qui manquent en Hier. A. III, 18. K. Holl note encore (p. 126) que le texte abrégé du Flor. Hierosol. se retrouvait identique dans le Flor. L^c, pour nous le Flor. Laurentianum (2, 4^o). Il a démontré ainsi, sans le savoir, que ce florilège avait utilisé le Flor. Hierosol.

Nos deux témoins, le ms de Jérusalem et le cod. Métochion du Saint-Sépulcre 274 (14^e s.), qui nous a été inaccessible, n'ont conservé que les stoicheia A-E, c'est-à-dire un peu plus de la moitié de l'œuvre totale. Mais celle-ci a-t-elle été menée à terme? Seule une étude très minutieuse du Flor. Laurentianum (ch. N 1-II 5) pourrait peut-être permettre de répondre à cette question.

Nous réservons l'examen du IV^e livre (Flor. Coislinianum) pour le paragraphe suivant, mais nous devons donner une brève analyse des trois premiers.

Stoicheion A. Livre I, 1-48 (+ 33 bis) = Vat. A 1, 3-12, 14-51. Supplément : les ch. 49-53 ont les mêmes titres que Rup. A 13, 24, 25, 21, 37, mais le texte est assez différent. Les ch. 54-55, parallèle sur les hommes sensibles et insensibles, n'étaient connus jusqu'ici que par le Pseudo-Antoine II, 47-48 (PG 136, 1128-1129). Les ch. 56-59 proviennent du 1^{er} livre des *Hiera* A 2, 11-13, texte du Coislin 276 avec quelques omissions et des négligences dans l'énoncé des titres. Ce supplément provient d'une source que nous ne connaissons pas autrement. — Livre II, 1-11 = *Hiera*, livre I, A 1, 3-6, 8-12, 14. Le ch. 11 est réduit à deux citations d'Isaïe omises par le ch. A 1 57. Au ch. 12 l'auteur a commencé par recopier le texte du Coislin 276 jusqu'à la citation du prophète Joël. Il a remarqué alors que ces textes se trouvaient déjà dans son ch. A 1 58 et a omis la suite, à l'exception de *Muth.* 25, 31-46, omis par ce chapitre. — Livre III, 1-45 = Thess. A 1, 3, 5-19, 21-35, 37-45, 47, 50, 52-53. L'auteur, ici et dans les stoicheia suivants, a retenu très peu de chose des ch. PML^b (Vatic.) de Thess.

Stoicheion B. Livre I, 1-13 = Vat. B 1-13. Supplément : le ch. 14 donne un texte du ch. parallèle *περὶ βραχυλόγων καὶ σιωπῶντων* différent de Rup. Σ 29. — Livre II, 1-3 = *Hiera*, livre I, B 1-3. — Livre III, 1-7 = Thess. B 1, 4, 6-8, 14-15.

Stoicheion Γ. Livre I, 1-15 = Vat. Γ 1-15 (ch. 9-10 inversés). Supplément : ch. 16-17, parallèle sur les bons et les mauvais parents, texte très proche de Rup. Γ 12-13 et du Pseudo-Antoine II, 9-10 (PG 136, 1041-1045). Le ch. 18 = *Hiera*, livre I, Γ 1 (ch. unique). — Livre II, 1-6 = Thess. Γ 1-6. — Livre III, 1-3 = Thess. Γ 7-9.

Stoicheion Δ. Livre I, 1-30 = Vat. 1-30. Supplément : ch. 31-35. Les titres correspondent à Rup. Δ 44-46, 17, 16. Le ch. 31 est plus proche du Pseudo-Antoine II, 26 que de Rup. Δ 44 (des. mut.; Rup. Δ 45-46 manquent) et les ch. 34-35 s'écartent nettement de Rup. Δ 17, 16. Le ch. 36 = *Hiera*, livre I, Δ 6, avec quelques omissions. — Livre II, 1-6 = *Hiera*, livre I Δ 1-6. Le ch. 6 est reproduit intégralement. — Livre III, 1-6, 8-9 = Rup. Δ 1, 4-7, 10-12 (Thess. lacuneux); ch. 10-24 = Thess. 14-27 et 44. Le ch. 7 *Περὶ δωρεῶν καὶ χαρισμάτων ὅτι οὐ δεῖ ὡς ἔτυχε πάντων πᾶς μεταδίδουαι*, qui n'est pas connu autrement, provient certainement de Thess. et de la seconde recension du 2^e livre.

Stoicheion E. Livre I, 1-28 (+ 23 bis) = Vat. 1-18, 20-25, 27-31. Supplément : ch. 29-30 = *Hiera*, livre I, E 2 et 5. — Livre II, 1-4 = *Hiera*, livre I, E 1, 3, 4-5. Le ch. 4, pour la partie contrôlable, ne cite que les textes du Coislin 276 omis en E 1 30 (mutilé). — Livre III, 1-33 = Thess. E 1-11, 13-14, 30-34, 36-42, 44-51.

10^o **Florilegium Coislinianum secundum alphabeti litteras dispositum.** — Cet ouvrage n'est pas un florilège damascénien, bien qu'un certain nombre de ses chapitres soient extraits en totalité ou en partie de l'un ou l'autre des florilèges précédents. Mais il se rapproche de ceux-ci par la disposition alphabétique de ses titres et par sa tendance encyclopédique. Nous en connaissons trois recensions.

La première s'est conservée partiellement dans Paris, Coisl. 294 (11^e-12^e s.) qui s'achève mutilé au ch. O 9. Ses chapitres sont numérotés par stoicheion. Nous rattachons à cette recension le iv^e livre du Flor. Hierosol., bien que celui-ci ait quelques omissions communes avec la 3^e recension. Mais il a 17 chapitres au stoicheion E comme le Coisl. 294, tandis que la 2^e recension n'en a que 11 et la 3^e 7. D'autre part, ses omissions peuvent être le fait de l'auteur du Flor. Hierosol., qui cherchait à éviter les doublés.

La 2^e recension présente un texte très voisin. Cependant, elle omet les ch. E 7, 9-13 et quelques textes dans d'autres chapitres. 246 ch. avec numérotation continue. Trois mss : Paris gr. 924 (10^e s.), qui s'achève mutilé au ch. 245; Cheltenham, Phillipps 3080 (16^e s.) (égaré), sans doute copie du précédent; Athènes, BN 464 (10^e s.), mutilé au début et à la fin (ch. 13-191).

La 3^e recension est nettement plus brève que les deux précédentes. Elle omet un certain nombre de chapitres et en raccourcit beaucoup d'autres. Elle compte 229 ou 230 chapitres, mais ce chiffre ne doit pas faire illusion, car il lui arrive de diviser un chapitre en plusieurs morceaux. Cinq mss : Athènes, BN 329 (14^e s.); Athos, Iviron 38 (an. 1281/2); Milan, Ambros. Q 74 sup. (10^e s.); Strasbourg, BN 1906 (grec 12) (12^e s.); Vat. gr. 491 (13^e s.) (des. mut.).

Nous signalerons enfin trois extraits importants : Athènes, BN 375 (14^e-15^e s.), f. 200v-219; Athos, Koutloumous 9 (14^e s.), p. 347-548; Vat. gr. 728 (16^e s.), f. 270v-311.

Les trois recensions dérivent indépendamment de l'ouvrage original, dont les chapitres n'étaient probablement pas numérotés. La division en chapitres est, en effet, souvent malheureuse. Le cas le plus frappant est le ch. X 1, recueil de prophéties sur le Christ, divisé en 36 minuscules chapitres (205-240) par la 2^e recension, en 32 (193-224) par la 3^e, qui a sauté quelques textes.

Ce florilège n'est pas homogène. Son élément le plus ancien et le plus intéressant est un recueil de chapitres sur des sujets très divers, théologiques, moraux, philosophiques, exégétiques, qui citent habituellement un seul auteur, plus rarement deux, exceptionnellement trois ou quatre. Les auteurs les plus souvent cités sont Jean Chrysostome et Maxime le confesseur (*Quaestiones ad Thalassium*). Ensuite viennent Athanase d'Alexandrie, Basile le Grand, Cyrille de Jérusalem, Cyrille d'Alexandrie, Grégoire de Nazianze, Grégoire de Nysse, Jean Climaque, Nil et Sévérien de Gabala, suivis d'assez loin par Anastase d'Antioche, le Pseudo-Césaire, Isidore de Péluse. La liste des auteurs cités sporadiquement ne manque pas d'intérêt, car ce florilège nous a conservé quelques textes rares et même inconnus par ailleurs. Ce sont Amphiloque d'Iconium, Anatole de Laodicée, Cosmas Vestitor, le Pseudo-Denys, Épiphanie, Eusèbe de Césarée, Eustathe d'Antioche, Grégoire prêtre, Hésychius de Jérusalem, Hippolyte de Rome, Ignace d'Antioche, Jean Mansour, Léonce de Damas, Marc l'ermite, Marci de Bethléem, Méthode, Némésius d'Émèse, Philon le moine, Théophile d'Antioche, les *Constitutions apostoliques*, le *Limonarium*, quelques rares textes de l'ancien et du nouveau Testament. Signalons enfin quatre citations profanes, Diodore de Sicile (A 5), Hippocrate (H 14), Jean Lydus (Y 2) et Porphyre (K 9).

Ce premier élément a été mélangé avec des extraits d'un ou plusieurs florilèges damascéniens. L'auteur de ce mélange a fabriqué quelques nouveaux chapitres purement damascéniens. Il a également introduit des extraits de cette nouvelle source dans plusieurs chapitres du florilège primitif. Nous avons compté 30 chapitres entièrement damascéniens (A 20, 21, 28;

B 3; Γ 8; E 5-7, 9-13; K 2, 5; M 1; N 1-2; O 1-3; Π 7-9; Σ 2; T 2; Φ 2-4; X 4) et 22 chapitres mixtes (A 3, 6, 11, 27, 35, 37; Γ 3, 9; E 2, 16; Θ 5; K 6; M 2-3; N 3; Π 5, 6, 10; Σ 1; Υ 1; Ψ 1-2), dans quelques cas avec hésitation.

Il paraît certain que notre auteur a utilisé un florilège damascénien en un seul volume, car son ch. Ψ 1 mêle le ch. Περὶ ψεύδους καὶ συκοφαντίας, qui provient des parallèles, et le ch. Περὶ ψευδοπροφητῶν qui vient du 2^e livre des *Hiera*. Cette première source ne peut être que le Flor. Vatic. Cependant, nous avons remarqué que le Flor. Coisl. citait toujours les chapitres du 2^e livre des *Hiera* dans le même ordre que la recension vaticane de ce livre (Coisl. A 6, 11, 21, 28 = Vat. gr. 1553, A 1-4; Coisl. E. 5, 6, 7 + 9, 10-12 = Vat. gr. 1553, E 1-2, 5, 7, 10, 14; Coisl. K 5-6 = Vat. gr. 1553, K 2-3; Coisl. N 1-2 = Vat. gr. 1553, N 1, 3), ce qui n'est pas le cas dans le Flor. Vatic.

Enfin, quelques chapitres du Flor. Coisl. ne rentrent dans aucune de ces catégories. Ce sont les ch. E 17 (11^e rec. 92, 111^e rec. 83), sur le culte des images; I 1 (II, 119; III, 109), questions et réponses contre les juifs; peut-être I 2 (II, 120-122; III, 110-113), sur les prêtres; II 1 (II, 164-169; III, 156-157), opuscule sur le comput pascal de 532 ans; T 1 (II, 191-193; III, 180-181), florilège patristique sur la Trinité; X 1 (II, 205-240; III, 193-224), recueil de prophéties de l'ancien Testament sur le Christ; X 2 (II, 241; III, 225), florilège patristique sur l'Incarnation.

Nous trouvons cités, tant dans les chapitres damascéniens ou mixtes que dans ces chapitres spéciaux, plusieurs nouveaux auteurs : Clément Romain, Clément d'Alexandrie, Didyme, Éphrem Syrien, Évagre le Pontique, Pseudo-Josèphe (Hippolyte), Irénée, Philon d'Alexandrie, Proclus de Constantinople, Théodore Studite.

Ce florilège a connu une assez large diffusion. Nous en avons reconnu des extraits dans plusieurs compilations postérieures, par exemple, Athos, Koutloumous 269 (15^e s.), f. 141-149 (A 12 : Némésius); Lavra B 43 (12^e s.), f. 160... 195; Heidelberg, Palatin gr. 356 (14^e s.), f. 170-172; Londres, Brit. Mus., Addit. 34060 (15^e s.), f. 356v-357v; Rome, Bibl. Angelica, gr. 30 (an. 1393/4), f. 336v svv.

Le curieux petit florilège du Paris gr. 852 (11^e s.) mérite une mention spéciale. Nous trouvons aux f. 81-139 un traité en 15 chapitres. Le premier est un recueil de sentences anonymes, sans doute extraites des *Pandectes* d'Antiochus (inc. Δέγει ἐν τοῖς Ἀιμασιν ὁ Σολομών : cf PG 89, 1428 c 2) et les trois derniers sont des questions et réponses théologiques. Mais les ch. 2-4 sont extraits du Flor. Vatic. Φ 12, A 15-16, et les ch. 5-12 du Flor. Coisl. K 4-6, Δ 7-9, O 3, 8, Π 10, N 2. Nous retrouvons les ch. 1, 3, 5-8 dans trois mss apparentés, Athos, Vatopedi 36 (12^e s.), f. 74-93v; Paris gr. 1555 A (14^e s.), f. 106-124v; Venise, Marc. gr. 507 (12-13^e s.), f. 78-96v.

K. Holl, *Die Sacra Parallela*, p. 132-138 (Coisl. 294). — C. Welz, *Katalog der Kais. Universitäts- und Landesbibliothek in Strassburg. Descriptio codicum graecorum*, Strasbourg, 1913, p. 28-42 (cod. 12 : index de la 3^e rec. et liste des auteurs cités). — M. Richard, *art. cit.*, p. 37-38.

2. FLORILÈGES SACRO-PROFANES

Les recherches sur ces florilèges ont été compromises dès le départ par la déplorable édition des *Loci communes* du Pseudo-Maxime publiée par Conrad de Gesner au 16^e siècle, très insuffisamment améliorée au 17^e siècle par celle de F. Combes. A la fin du 19^e siècle et au début du 20^e, l'intérêt de quelques savants pour les florilèges profanes, les collections de sentences et d'apophtegmes des philosophes, poètes, rhéteurs et autres célébrités du monde antique d'une part, pour les florilèges damascéniens d'autre part, ont conduit ceux-ci à prendre en considération les recueils sacro-profanes. Cependant, l'insuffisance des éditions,

la complexité de la tradition manuscrite, le fait que les uns ne s'intéressaient qu'aux textes profanes, les autres qu'aux textes chrétiens de ces collections, n'ont pas permis à ces chercheurs de sortir complètement celles-ci du brouillard qui les entourait.

C. Wachsmuth est, croyons-nous, le premier à avoir fait une enquête sur la tradition manuscrite de ces florilèges, publiée en 1882. Il a eu le mérite de confronter les textes profanes du pseudo-Maxime (1°), du pseudo-Antoine (2°), du Florilegium Baroccianum (3°) et du Florilegium Laurentianum (4°), entre eux et avec le florilège de Stobée. Mais sa thèse, selon laquelle tous ces ouvrages dériveraient indépendamment d'un grand florilège sacro-profane damascénien intitulé « Parallela », est indéfendable. En 1899, K. Holl croyait encore que les *Loci communes* étaient l'œuvre de saint Maxime le confesseur et une source de Jean Damascène. Mais, en 1901, A. Ehrhard a démontré définitivement que cet ouvrage avait utilisé les *Sacra Parallela* et devait donc être rajeuni d'au moins un bon siècle. L'année précédente, A. Elter avait signalé que la source principale du Pseudo-Maxime était une collection de sentences chrétiennes et profanes qui nous est parvenue. S'il avait prêté quelque attention aux textes chrétiens contenus dans celle-ci, il aurait constaté que la plupart provenaient déjà d'un florilège damascénien. Comme la majorité des florilèges sacro-profanes dérivent du Pseudo-Maxime, il résulte de ces observations que ce genre littéraire est nettement médiéval.

Cette apparition tardive n'est pas surprenante. Dès les premiers siècles de l'Église, les chrétiens cultivés ont apprécié la littérature gnomique païenne et n'ont pas hésité à en faire usage dans leurs écrits. Ils en ont même adopté tout à fait certains éléments. Il suffira de rappeler les sentences de Sextus, recueil profane christianisé, comme l'a bien montré H. Chadwick, les *Capita admonitoria* du diacre Agapet, et l'Épictète chrétien. Mais l'idée d'invoquer dans une même exhortation l'enseignement de la Bible, des Pères de l'Église et de la sagesse païenne, ne pouvait venir à des chrétiens, même épris de culture antique, qu'après la disparition totale du paganisme.

Déjà à la fin du 9^e siècle et surtout au 10^e et au 11^e siècles, nous trouvons les conditions idéales pour la création de ces compositions : renaissance de la culture profane et de l'enseignement, goût du public pour la littérature d'extraits, succès des florilèges damascéniens d'une part, des recueils de sentences et d'apophtegmes profanes d'autre part, activité créatrice de la librairie. En étudiant les chaînes exégétiques sur le psautier, nous avons constaté que la plupart étaient des produits de la librairie byzantine des 9^e, 10^e, 11^e siècles. Nous n'avons pas été surpris de trouver à la même époque une floraison de florilèges spirituels, dont les méthodes de composition présentent beaucoup d'analogies avec celles de ces chaînes : combinaisons plus ou moins adroites de deux ou trois compositions antérieures, interpolations, abrégés divers, etc.

Pour comprendre ces florilèges, il faut connaître les *Hiera* damascéniens, dont nous venons de parler, et la littérature profane gnomique, dont nous devons dire un mot. L'ouvrage principal est évidemment le grand florilège de Jean Stobée (5^e siècle). Mais il faut connaître aussi les poètes gnomiques, notamment Ménandre, Moschion, Philistion, Théognis, les sept sages, et surtout les recueils de sentences et d'apophtegmes profanes. Les mss nous en ont conservé un grand

nombre, dont une partie seulement a été éditée. Les plus importants pour cette étude sont le florilège Démocrite-Isocrate-Épictète (*Gnomologium byzantinum* d'A. Wachsmuth), dont il existe plusieurs recensions, les *Gnomica homoeomata* (Sentences-comparaisons, par exemple : « Faire du bien à un ingrat et parfumer un mort, c'est pareil ») (A. Elter), le florilège alphabétique "Ἀριστον καὶ πρῶτον μάθημα (H. Schenkl) et les recueils d'apophtegmes édités par L. Sternbach.

Bonnes bibliographies dans K. Krumbacher, *Geschichte der byz. Litt.*, 2^e éd., p. 600-602 et dans K. Horna, art. *Gnome, Gnomendichtung, Gnomologien*, de Pauly-Wissowa-Kroll, RE, Supplementband 6, Stuttgart, 1935, p. 74-87. Nous citerons seulement les publications qui intéressent directement notre sujet.

C. Wachsmuth, *Studien zu den griechischen Florilegien*, Berlin, 1882. Sur le *Gnomologium byzantinum Democriti, Isocratis et Epicteti*, édité à la fin de ce vol. (p. 162-219), voir M. Richard, art. cit., p. 40-41. — L. Sternbach, *Photii Patriarchae opusculum paraeneticum. Appendix gnomica. Excerpta Parisina*, Dissert. class. philol. Acad. litt. Cracoviensis, t. 20, 1893, p. 135-218. — H. Schenkl, *Das Florilegium "Ἀριστον καὶ πρῶτον μάθημα*, dans *Wiener Studien*, t. 11, 1889, p. 1-42. — A. Elter, *Gnomica homoeomata des Socrates, Plutarch, Demophilus, Demonax, Aristonymus u. a.*, 1-5, Bonn (Univ.-Progr.), 1900-1904. — H. Chadwick, *The Sentences of Sextus. A Contribution to the History of Early Christian Ethics*, Cambridge, 1959.

Iohannis Stobaei Anthologium rec. C. Wachsmuth et O. Hense, t. 1-5, Berlin, 1884, 1894, 1909, 1912, 1923 (index); 2^e éd. anastatique, Berlin, 1958. — O. Hense, art. *Ioannes Stobaios*, dans Pauly-Wissowa-Kroll, RE, t. 9, 1916, p. 2549-2586. — A.-J. Festugière et A.-D. Nock, *Corpus Hermeticum*, t. 4, Paris, 1954, p. 1-100 (Fragments extraits de Stobée).

1° Pseudo-Maxime, *Loci communes*. — 2° Pseudo-Antoine, *Loci communes*. — 3° *Florilegium Baroccianum* tit. 56. — 4° *Florilegium Laurentianum*. — 5° *Florilegium Mutinense*. — 6° *Florilegium Atheniense* tit. 101. — 7° *Florilegium Mosquense*. — 8° *Florilegium Rossianum*. — 9° *Jean Georgidès, Gnomologium*. — 10° *Varia*.

1° Pseudo-Maxime, *Loci communes*. — L'édition de F. Combefis (= PG 91, 721-1017), par laquelle ce florilège est généralement connu, ne mérite aucune confiance. Nous commencerons donc par la tradition manuscrite. Ce florilège en 71 chapitres nous est parvenu, en totalité ou en partie, en des recensions très diverses, dans quelque 90 mss. Nous n'avons pas pu étudier tous ces mss, mais la soixantaine que nous avons atteints, le plus souvent par la liste des chapitres et l'analyse du ch. 6 « sur l'amitié », est suffisante pour voir à peu près clair sur le sujet.

Il s'agit en fait d'une famille de florilèges. A l'origine de celle-ci, il y a naturellement eu une recension originale, l'authentique Pseudo-Maxime, qui s'est conservé dans un assez grand nombre de mss.

Nous pouvons déjà citer Athènes, BN 383 (16^e s.); Athos, Iviron 377 (14^e s.), 869 (13^e s.), Lavra Ω 121 (16^e s.), Philotheou 248 (15^e s.), Vatopedi 36 (12^e s.); Berlin gr. 206 (Phill. 1609) (11^e s.); Florence, Laurent., plut. vii, 15 (11^e s.), xi, 14 (11^e s.); Moscou, Musée Hist., Bibl. Synod. 376 (Vlad. 207) (13^e s.); Oxford, Bodl., Auct. F. 4. 7 (16^e s.); Paris, BN, gr. 1101 (11^e s.), 1102 (11^e s.), 1146 (16^e s.), 1167 (12^e s.), 1555 A (14^e s.), Coislin 371 (10^e s.), 372 (11^e s.), Suppl. gr. 1298 (11^e s.); Sinaï gr. 486 (14^e s.); Vat., Barberini gr. 6 (13^e s.), 216 (16^e s.), Vat. gr. 385 (14^e s.), 664 (15^e s.), 741 (11^e s.); Venise, Marc. gr. 507 (12^e-13^e s.); Vienne, Theol. gr. 197 (11^e s.). Ces mss n'ont pas tous la même qualité. Il y a une grosse différence entre Coislin 371, qui nous donne, à quelques détails près, le texte intégral et Vat. gr. 385, qui saute déjà 8 textes au ch. 6. Mais dans aucun de ces mss le texte ne semble avoir été l'objet d'une réduction systématique. Les titres sont variés. Le plus

ancien paraît être Ἐκλογαὶ χροήσμοι ποιηθείσα ὑπὸ διαφόρων ποιητῶν τῶν τε τῆς ἐκκλησίας καὶ παλαιῶν φιλοσόφων καὶ ἑλλήνων. L'incipit est Στενὴ ἡ ὁδὸς καὶ τεθλιμμένη (*Mauth.* 7, 14), mais avec des petites variantes.

Cette recension originale du Pseudo-Maxime était une collection de courtes sentences sacrées et profanes, citées dans l'ordre : nouveau Testament, ancien Testament, Pères de l'Église, Josèphe, Philon, auteurs profanes, avec un petit nombre de textes un peu plus longs. L'édition de Combefis nous en donne le texte exact, sans omission ni interpolation ni désordre, aux ch. 10, 14, 34, 35, 37-39, 43 et 44. Comme l'a montré A. Elter (*Gnomica homocomata*, t. 1, p. 67-74), au moins pour les textes profanes, la source principale utilisée par l'auteur est la collection de sentences chrétiennes et profanes conservée dans Paris gr. 1168 (14^e s.) et dans Oxford, Bodl., Digby 6 (16^e s.), découvert en 1958 par M^{lle} G. Morize. Cette collection a été décrite par L. Sternbach, qui en a édité quelques morceaux (*Photii patriarchae opusculum paraeneticum*, p. 53-82). Elle comprend : a) une série de sentences chrétiennes par auteur (Basile le Grand, Grégoire de Nazianze, Jean Chrysostome, Sirach, Grégoire de Nysse, Salomon, Philon, Nil, Évangé, Cyrille, Clément d'Alexandrie, Denys l'Aréopagite, Didyme, Job, l'Apôtre, Ignace, Jean Climaque), b) une série de sentences profanes également par auteur, c) un extrait de Stobée, Livre III, d) une recension du Flor. Démocrite-Isocrate-Épictète, e) une collection alphabétique d'apophtegmes profanes, f) les monastiques de Ménandre.

La collection de sentences chrétiennes et profanes (a-b) a absorbé le recueil semblable, mais beaucoup plus modeste, du Paris, Suppl. gr. 690 (11^e s.), f. 145-147v (cf. Elter, *op. cit.*, p. 98; Sternbach, *op. cit.*, p. 59-61). De là vient un petit nombre des sentences de Basile le Grand, Grégoire de Nazianze, Jean Chrysostome, Jean Climaque. Pour les sentences chrétiennes, cette première source a été complétée par des emprunts à un ou plusieurs florilèges damascéniens, en tout cas, au moins en partie, au Flor. PML^b. Cette collection ne peut donc pas avoir été composée bien longtemps avant le début du 9^e siècle. Elle date plus probablement de la fin de ce siècle ou du début du 10^e.

Toute ou presque toute la documentation profane du Pseudo-Maxime original provient de cette collection. Mais l'auteur ne s'est pas contenté des sentences chrétiennes que lui offrait celle-ci. Il a complété ce premier fonds en puisant, lui aussi, dans un florilège damascénien et peut-être ailleurs.

Au 10^e siècle sans doute, peut-être au début du 11^e, une seconde édition très enrichie du Pseudo-Maxime a vu le jour sous le titre Ἀπομνημονεύματα ἐκ διαφόρων ποιητῶν τε καὶ ῥητόρων ἐκ τε τῶν θύραθεν καὶ τῆς καθ' ἡμᾶς ἱερᾶς καὶ φιλοθέου παιδείας ἐκάστη τῶν προκειμένων ὑποθέσεων οἰκείως καὶ ἀρμοζόντως ἔχουσα, conservé dans le seul Paris, Suppl. gr. 1229 (15^e s.). Nous connaissons quatre autres exemplaires, Athos, Lavra K 116 (15^e s.); Florence, Laurent., plut. ix, 29 (13^e s.); Vat., Barberini gr. 158 (11^e-12^e s.); Vat. gr. 739 (11^e s.). L'auteur a utilisé un exemplaire du texte original un peu défloré par quelques omissions. Il n'a rien ajouté aux textes bibliques, sinon, peut-être, 1 Cor. 8, 2 au ch. 56. Il s'est intéressé modérément aux Pères de l'Église, beaucoup plus à la partie profane du florilège. Ses auteurs chrétiens préférés étaient Jean Chrysostome, Grégoire de Nazianze, Basile le Grand et Photius. Il cite aussi Clément (d'Alexandrie), Cyrille, Évangé, Firmus de Césarée, Grégoire de Nysse, Jean Climaque,

Jean Damascène, Isidore de Péluse, Maxime, Nil et « les presbytres », c'est-à-dire un *Geronticon*.

Dans la partie profane on remarque surtout les très nombreuses citations de Plutarque et de Dion Chrysostome, souvent assez étendues. Les autres auteurs les mieux représentés sont Aristide, Aristote, Démocrite, Démosthène, Diodore de Sicile, Isocrate, Platon, Xénophon. Nous avons relevé 48 autres noms cités sporadiquement. La plupart des sentences qui leur sont attribuées proviennent sans doute d'un ou plusieurs recueils d'apophtegmes des philosophes, poètes, rhéteurs et rois.

Ces deux recensions ont donné naissance à plusieurs autres, plus ou moins abrégées, dont certaines ont subi, à leur tour, des interpolations diverses. Pour donner quelque idée de l'importance de ces recensions brèves, nous indiquerons, entre crochets, le nombre des textes que celles-ci ont conservés des 108 citations de la recension originale, ou des 150 de la recension interpolée, au ch. 6 « sur l'amitié ».

Nous commencerons par celles qui dérivent de la première : Munich gr. 318 (13^e s.), f. 183-218, 285-287v (ch. 1-9) [79 cit.]; Athos, Lavra B 39 (13^e s.) [75 cit.]; Vienne, Theol. gr. 128 (13^e s.), f. 134v-177 [69 cit.]; Patmos 391 (15^e s.) [64 cit.]; Paris gr. 889 (12^e s.) et Oxford, Bodl., Barocci 2 (12^e s.) [59 cit.]; Paris gr. 426 (an. 1488), f. 28v-110v [52 cit.]; Paris gr. 1123 A (15^e s.), f. 244-255 (ch. 1-6, 8-25) [52 cit.]; Athos, Dionysiou 224 (16^e s.) [48 cit.]; Paris gr. 1142 (14^e s.), f. 1-9 (ch. 1-2, 10-12) [47 cit.]; Patmos 531 (13^e-14^e s.), f. 8-18v (ch. 1-10, 13-15, 17-27) et Vat. Barberini gr. 515 (an. 1244), f. 85-116 [32 cit.]; Vat. gr. 847 (15^e s.), f. 179-242v [9 cit.]; Paris gr. 2661 (an. 1365), f. 201-203 [9 cit.].

Aucune de ces recensions n'est bien intéressante. Quelques-unes présentent de brèves interpolations que nous avons négligées.

La recension interpolée a eu moins de succès que l'originale. Mais elle a été plus appréciée par les scriptoria dans lesquels on travaillait à fabriquer de nouveaux florilèges. Sa tradition indirecte est très intéressante.

Nous citerons d'abord quelques recensions très abrégées et de très maigre valeur : Lesbos, Leimon 264 (16^e s.), f. 77-142v [48 cit.]; Athènes BN 2808 (14^e-15^e s.), f. 320v-350v [39 cit.]; Sinaï gr. 327 (15^e s.), f. 194v-234v et gr. 489 (16^e s.), f. 1-99av [31 cit.]; Vat. gr. 578 (16^e s.) [28 cit.]. Enfin quatre mss dont le ch. 6 est mutilé ou absent, Athos, Dionysiou 216 (14^e s.), f. 50-131; Dionysiou 282 (16^e s.), f. 48-63 (ch. 9-30); Bucarest gr. 260 (14^e-15^e s.); Leningrad, Bibl. publ., gr. 108 (13^e s.), f. 16-97v.

Vat. gr. 740 (14^e s.) est déjà plus curieux. Au ch. 6, il donne 81 citations de la recension interpolée et, en conclusion, 6 apophtegmes attribués à Kallias. — Florence, Laurent., plut. ix, 23 (12^e s.), contient 17 chapitres d'extraits de Jean Chrysostome. Mais chaque chapitre commence par des extraits du Pseudo-Maxime interpolé. Ceux du ch. 6 ont disparu dans une lacune. Au ch. 1 nous avons trouvé 43 des 82 citations de cette recension.

Une recension abrégée facile à reconnaître, parce qu'elle donne les chapitres dans l'ordre 1-35, 43-71, 36-42, a eu une fortune spéciale. Elle s'est conservée dans au moins 4 mss, Athos, Iviron 1341 (13^e s.); Berlin gr. 78 (Phill. 1482) (16^e s.); Londres, Brit. Mus., Addit. 36753 (an. 1198) et Paris gr. 1169 (14^e s.). Un exemplaire, légèrement interpolé, a été traduit en slave et cette traduction a été éditée avec le texte grec par V. Semenov, *Drevnjaja russkaja pčela po pergamenno spisku*, dans *Sbornik otdělenija russkago jazyka i slovesnosti Imperatorskoj Akademii Nauk*, t. 54, 1893, n. 4. Cette recension a été utilisée aussi par le Flor. Rossianum (8^e).

Paris gr. 926 (11^e s.), f. 1-117v est un bon exemplaire de la recension originale enrichi d'emprunts à la recension interpolée. Au ch. 6, il donne les 108 citations de la recension originale.

avec un doublet, et 20 des 42 additions de la recension interpolée.

Voir aussi le Pseudo-Antoine (2^e) et le Florilegium Laurentianum (4^e).

Le Pseudo-Maxime a été édité pour la première fois par Conrad de Gesner (ou Gessner) avec les *Loci communes* du Pseudo-Antoine, sous le titre *Sententiarum sive capitum theologorum praecipue ex sacris et profanis libris tomis tres per Antonium et Maximum monachum...*, Zurich, 1546, p. 163-213. Le même volume contient l'édition de Maxime le confesseur, *Capitum de charitate cent.* 1-4, par Gesner (p. 215-243) et celles de Théophile d'Antioche, *Ad Autolyicum* (p. 245-275), et de Tatien, *Oratio adversus graecos* (p. 277-291) par Jean Frisius. La version latine des deux florilèges (Ant. I par Gesner; Ant. II et Maxime par Jean Ribittus) a été publiée séparément la même année. Gesner, qui avait constaté la parenté de ces deux ouvrages, a omis dans son édition de Maxime la plupart des textes cités par Ant. I. Mais, ayant reçu des extraits de Munich-gr. 429 (Flor. Baroccianum), destinés à réparer (!) les lacunes du ms d'Ant., après l'impression de celui-ci, il a inséré ceux-ci dans le texte de Maxime. La version latine de Ribittus ne nous a pas été accessible. D'après Dressler et Wachsmuth, elle donne le texte complet de Maxime et permet de constater que le ms utilisé était un exemplaire de la version originale, peut-être avec quelques lacunes et quelques interpolations. Il suffira de mentionner les éditions suivantes de Gesner, celle de Francfort, 1581, qui mélange des chapitres de Stobée, de Maxime et d'Antoine, et celle de Genève, 1609, qui sépare Stobée, mais confond toujours Maxime et Antoine. L'édition de 1546 a été rééditée par N. Glykys, Venise, 1679.

F. Combefis a publié une nouvelle recension du Pseudo-Maxime au t. 2 de son édition de Maxime le confesseur, Paris, 1675, p. 582-689 = PG 91, 721-1017. Il n'a disposé que du seul ms de Jean Ballesdens, l'actuel Paris gr. 1167 (12^e s.), bon exemplaire de la recension originale mais très mutilé. Il va de la fin du ch. 9 au début du ch. 62 (col. 780 d 1-989 a 9). Cependant, le savant dominicain aurait pu donner une édition passable en se fiant à la version de Ribittus et à ce ms, mais il a méprisé le travail de Ribittus et n'a accordé qu'une demi-confiance au ms de Ballesdens. Il a préféré puiser dans les chapitres parallèles du Pseudo-Antoine pour combler les lacunes de l'édition de Gesner. Il a ainsi introduit dans son édition quelques textes de la recension interpolée et un beaucoup plus grand nombre qui proviennent de la source damascénienne du Pseudo-Antoine. Nous ne pouvons pas lui reprocher trop sévèrement ses omissions, nombreuses aux ch. 1-9 et 62-71, assez rares dans les ch. 10-61. Mais ses interpolations sont moins excusables.

Dans la grosse majorité des mss, ce florilège est anonyme. Tel il était, croyons-nous, lorsqu'il est sorti d'un atelier de librairie byzantin du 9^e-10^e siècle. Naples, BN III. B. 34 l'attribue à saint Basile; Oxford, Bodl., Auct. F. 6. 26, Vat. gr. 385 et, sans doute, quelques autres, à saint Maxime le confesseur. Ces attributions ne peuvent être prises au sérieux.

De tous les florilèges sacro-profanes qui nous sont parvenus, le Pseudo-Maxime est le seul qui ait connu une large diffusion. Il a mérité celle-ci par sa qualité littéraire. C'est, en effet, le seul qui ait fait l'objet d'un effort intelligent de composition. Nous avons eu plaisir

à le lire et croyons pouvoir assurer qu'il mériterait une édition soignée.

Mss contenant en totalité ou en partie, fragments et extraits compris, un florilège de la famille du Pseudo-Maxime. Les numéros des mss cités plus haut sont en italique.

Athènes, BN 383 (16^e s.); 2808 (15^e-16^e s.), f. 320v-350; Athos, Dionysiou 216 (14^e s.), f. 50-131; 224 (16^e s.), p. 454-491; 225 (an. 1655), n. 4 (copie du précédent); 282 (15^e s.), f. 48-63v; Iviron 377 (14^e s.); 869 (13^e s.); 1341 (13^e s.); Lavra B 39 (13^e s.), f. 1-131; O 5 (17^e s.), f. 1-34; K 116 (16^e s.), f. 371v-438; Ω 121 (16^e s.); Philotheou 248 (15^e s.); Vatopedi 36 (12^e s.), f. 1-67v; Berlin gr. 78 (Phill. 1482) (16^e s.); gr. 206 (Phill. 1609) (11^e s.); Bucarest, gr. 260 (14^e-15^e s.); Dimitsane, École Hellénique 60 (18^e s.), f. 25-239; Ferrare 117 (14^e s.); Florence, Laurent., plut. VII, 15 (11^e s.), f. 103-252; IX, 23 (12^e s.), f. 1-84; IX, 29 (13^e s.); XI, 14 (11^e s.), f. 1-165; LVI, 13 (15^e s.), f. 16-19 (extraits); LVIII, 31 (14^e s.); LIX, 20 (15^e s.); Acquisti e doni 125 (15^e s.), f. 101-104v (extraits); BN, gr. 54 (Conventi G 2. 46) (15^e s.), f. 1-100; Jérusalem, Patr., Saint-Sabas 420 (14^e s.), f. 1-52; Kiev, Bibl. nat. d'Ukraine, Musée archéol. 163 (an. 1569?), f. 383-418v; Leipzig, Bibl. univ., gr. 70 (16^e s.); Leningrad, Bibl. publ., gr. 108 (13^e s.); Bibl. de l'Acad., Inst. arch. russe de CP 153 (14^e-15^e s.), f. 68-121; Lesbos, Leimon 264 (16^e s.), f. 77-142v; Londres, Brit. Mus., Addit. 36753 (an. 1198); Milan, Ambros. A 106 sup. (15^e s.); Modène, Bibl. Estense, gr. 83 (13^e s.), f. 4-179; Moscou, Musée Hist., Bibl. Synod. 376 (Vlad. 207), f. 121-199; Munich gr. 318 (13^e s.), f. 183-218, 285-288; 506 (15^e s.), f. 5-22v, 69-86; Naples III. B. 34 (14^e s.); Oxford, Bodl., Barocci 2 (12^e s.), f. 9-139; 197 (an. 1344), f. 582v-587v (extraits, ch. 1-12); Auct. F. 4. 7 (Misc. gr. 106) (16^e s.), f. 1-13; Auct. F. 6. 26 (Misc. gr. 120) (14^e ou 15^e s.), n. 29 (extraits); Paris gr. 426 (an. 1488), f. 28v-110; 889 (12^e s.); 926 (11^e s.); 1101 (11^e s.); 1102 (11^e s.); 1123 A (15^e s.), f. 244-255; 1142 (14^e s.), f. 1-9; 1146 (16^e s.), f. 1-93; 1167 (12^e s.); 1169 (14^e s.); 1555 A (14^e s.), f. 28-100; 2661 (an. 1365), f. 201-203; Coislin 371 (10^e s.); 372 (11^e s.); Suppl. gr. 1229 (16^e s.), f. 5v-88; 1298 (11^e s.); Patmos 391 (15^e s.); 531 (13^e-14^e s.), f. 8-18v; Rome, Vallicell. gr. 78 (F 9) (16^e s.), f. 106-131; Sinaï gr. 327 (15^e s.), f. 194v-234v; 476 (16^e s.); 486 (14^e s.), f. 61-268v; 487 (17^e s.); 489 (16^e s.), f. 1-99av; Turin 375 (C.VII.11) (11^e s.) (presque entièrement détruit); Vat. Barberini gr. 6 (13^e s.); 158 (12^e s.); 216 (16^e s.); 515 (an. 1244); Palatin gr. 328 (14^e-15^e s.), f. 159-171 (ch. 12); Vat. gr. 385 (14^e s.), f. 1-141v; 578 (14^e s.) f. 121-144v (extraits); 633 (13^e-14^e s.), f. 114-115v (fragments); 664 (15^e s.), f. 39-110; 739 (11^e s.); 740 (14^e s.), f. 9-61; 741 (11^e s.); 847 (15^e s.), f. 179-242v; 914 (15^e s.), f. 181-187; Venise, Marc. gr. 507 (12^e-13^e s.); App. II, 171 (15^e s.); XI, 25 (15^e s.), f. 34-69; Vienne, Phil. gr. 267 (16^e s.); Theol. gr. 123 (13^e s.), f. 134v-177; 167 (14^e s.), f. 196-198 (ch. 23, 24, 26); 197 (11^e s.).

Voir aussi Flor. Rossianum (8^e).

Fabricius, *Bibliotheca graeca*, t. 8, p. 740-757; 2^e éd. (Harles), t. 9, p. 652-666 = PG 90, 25-47. Cette notice est toujours utile. — A. Westermann, *Florilegii Lipsiensis specimen ex codice Bibliothecae Paulinae* (Programm), Leipzig, 1864. — R. Dressler, *Quaestiones criticae ad Maximam et Antonii gnomologia spectantes. Accedit disputatio de Florilegio quodam inedito et schedae criticae* (Diss.), 1869 [et dans A. Jahns, *Jarhb. Supplementb.* 5 (1864-1872), p. 307-350]. — C. Wachsmuth, *Studien zu den griechischen Florilegien*, Berlin, 1882, p. 90-161. — K. Holl, *Die Sacra Parallela*, p. 277-283; *Fragmente vornicänischer Kirchenväter*, p. XIX-XXXV. — A. Ehrhard et S. Haidacher citéscol. 477.

2^e Pseudo-Antoine, *Loci communes*. — Ce florilège en 2 livres (76 et 100 ch.) a été édité pour la première fois par Gesner en 1546, *éd. cit.*, p. 1-162, avec une version latine publiée séparément, rééditée à Anvers en 1555 et 1560 avec quelques additions empruntées au Flor. Mutinense (5^e). Pour le reste, édition de Stobée, Francfort, 1581 et Genève, 1609, réédition par Glykys, voir ci-dessus, col. 491. PG 136, 764-1244 donne

la version latine de l'édition de 1560 et le texte grec de l'édition de 1546 avec quelques additions pour harmoniser celui-ci avec la version latine. Gesner avait, en effet, introduit dans cette version les suppléments empruntés au Munich gr. 429 (Flor. Baroccianum), que nous avons mentionnés plus haut. L'éditeur de PG 136 a simplement repris les textes grecs correspondants à l'édition du Pseudo-Maxime.

Le ms utilisé par Gesner a disparu et ceci est d'autant plus regrettable qu'aucun exemplaire complet ne semble avoir survécu. Le livre I s'est conservé intégralement (ou presque) dans Athènes, BN 1070 (14^e s.), f. 1-84v. Nous trouvons des extraits des deux livres dans le Flor. Mutinense, ch. 1-151, du livre II dans Florence, Laurent., plut. ix, 23 (12^e s.), f. 87-100. Enfin, nous avons remarqué, trop tard pour pouvoir les examiner, trois mss athonites du 13^e siècle, Dionysiou 195, f. 83-117v, qui contient des extraits des ch. I, 1-37, Iviron 201, f. 205-349, de contenu douteux, et Iviron 330, n. 26, qui contient des extraits des deux livres.

Le ms de Gesner était lacuneux, notamment aux ch. I, 61-62, 69-70, 75-76; II, 3-5, 59, 82. Le ms d'Athènes permet de combler les lacunes du livre I, mais celles du livre II sont actuellement irrémédiables. Gesner a édité le Pseudo-Antoine plus fidèlement que le Pseudo-Maxime, du moins si on néglige les interpolations de la version latine. L'éditeur de PG 136 a supprimé du ch. I, 44 les citations qui se trouvaient déjà dans le ch. I, 1 et a fondu le ch. II, 67 avec le ch. I, 26.

Les deux sources principales de ce florilège sont un exemplaire de la recension interpolée du Pseudo-Maxime, apparemment très abrégé, et la recension en 120 chapitres des *Parallèles* damascéniens. L'auteur a fait aussi quelques emprunts à des recueils de sentences et d'apophtegmes profanes, notamment à un florilège Démocrite-Isocrate-Épictète et aux sentences de Théognis. Mais la grosse majorité de ses textes profanes vient du Pseudo-Maxime. Celui-ci domine dans le livre I, les *Parallèles* dans le livre II. Les cinq derniers chapitres (II, 96-100), bibliques et patristiques, viennent d'une autre source.

Le Pseudo-Antoine n'est qu'un très médiocre témoin du texte du Pseudo-Maxime et le futur éditeur de ce dernier florilège fera bien de n'en tenir aucun compte. En revanche, comme nous l'avons dit plus haut (I, 30), son témoignage est de la plus haute importance pour l'histoire et l'établissement du texte des *Parallèles* damascéniens.

Chaque fois que nous avons mentionné ce florilège, nous l'avons attribué au Pseudo-Antoine. Pourquoi? Dans l'unique témoin complet du livre I, Athènes BN 1070, le titre est celui de la recension interpolée du Pseudo-Maxime, Ἀπομνημονεύματα... Dans le ms de Gesner, le titre était certainement identique. Nous en retrouvons, en effet, la trace dans le titre grec de son édition : Ἀπομνημονευμάτων ἐκ διαφόρων τῶν τε καθ' ἡμᾶς καὶ τῶν θύραθεν βιβλίων τόμοι τρεῖς. Ce titre, emprunté par l'auteur à sa première source, est certainement original. Nos autres témoins, même ceux du 13^e siècle, sont anonymes. Le copiste du ms d'Athènes a attribué, après coup, ce livre I, certainement anonyme dans son modèle, à saint Jean Damascène, parce qu'il avait reconnu dans celui-ci quelques parallèles damascéniens. Il a donc ajouté dans la marge supérieure du fol. 3, au-dessus du titre du ch. 1, un titre qui a presque entièrement disparu. Nous n'avons pu lire avec certitude que T... [παρα]λλήλων α'. Mais le sens n'est pas douteux, car l'ouvrage suivant, le Flor. Athénien Tit. 101 (6^e), est intitulé Τοῦ αὐτοῦ ἀγίου Ἰωάννου τοῦ Δαμασκηνοῦ βιβλίον β'.

Tout en rendant hommage au sens critique de ce copiste, nous ne pouvons pas accepter ses conjectures. Nous ne pouvons pas davantage accepter l'attribution à un Antoine que nous propose Gesner, ni le titre « Melissa » qu'il donne à cet ouvrage. Il a pris un ex-libris ou un colophon pour un titre. Aussi bien le titre réel que le caractère de l'œuvre réclament l'anonymat. Nous avons là une production de la librairie byzantine du 10^e ou du 11^e siècle, qui en a produit tant d'autres sans jamais les signer, qu'il s'agisse de florilèges, de recueils de sentences et d'apophtegmes ou de chaînes exégétiques. Mais il faut expliquer l'erreur de Gesner. Pour celui-ci, « Melissa » était le titre de l'ouvrage. Pour ses lecteurs, ce titre est devenu le surnom de l'auteur. Mais pour les codicologues Melissa est un terme dont les copistes, les lecteurs, les possesseurs de mss, les auteurs de catalogues trop pressés, ont usé et abusé pour désigner des compilations anonymes citant un grand nombre d'auteurs, principalement des florilèges, mais aussi des recueils d'opuscules. Dans un seul cas, à notre connaissance, Melissa figure dans un titre authentique et, chose curieuse, en tête de l'œuvre d'un moine Antoine. Les plus anciens mss de cette œuvre, tels que Patmos 189 (11^e s.) et Oxford, Bodl., Barocci 128 (11^e s.), l'intitulent ainsi : Τοῦ ὁσίου πατρὸς ἡμῶν καὶ μακαρίου Ἀντωνίου μοναχοῦ ἡ Μέλισσα ἐκ τῶν θείων γραφῶν ἀνθολογήσας ὡς μέλισσα... Sur cet ouvrage, voir *supra*, art. ἘΠΙΣΤῆΤΕ, t. 4, col. 834-835. Nous avons rencontré Melissa avec un nom dans Athos, Karakallou 14, Μέλισσα Θεοφάνου ἱερομονάχου. C'est un ex-libris. Nous croyons que les titres « S. Cyrilli Melissa » de Genève, Bibl. univ., gr. 31 (15^e s.) et Μέλισσα τοῦ μεγάλου Βασιλείου de Naples III. B. 34 (14^e s.), le second en tête d'un exemplaire du Pseudo-Maxime, dérivent également d'ex-libris.

Gesner n'a pas trouvé le mot Melissa dans le titre de son ms. Il l'a donc lu au-dessus ou à côté. A-t-il trouvé au même endroit le nom d'Antoine ou ce mot Melissa lui a-t-il évoqué le moine Antoine, auteur des *Capitula*, nous ne pouvons le dire. En tout cas, la littérature byzantine ignore cet Antoine. Les témoins existants de notre florilège ne nous invitent pas à rechercher son auteur. Une erreur de Gesner n'est pas invraisemblable. Dans ces conditions, nous n'avons aucun scrupule à rayer Antoine Melissa de la liste des écrivains byzantins.

Nous finissons par quelques corrections à l'article ANTOINE MELISSA de ce Dictionnaire, t. 1, col. 713-714. Notre florilège ne cite pas Théophylacte de Bulgarie, mais Théophylacte Simocatta. Ce n'est pas lui qui est cité dans les *Eclogae asceticae* de Jean l'Oxite, mais le moine Antoine, auteur des *Capitula*. L'édition de Gesner ne contenait pas d'extraits du Pseudo-Maxime. Elle n'a pas été reproduite par Combefis au t. 2 de son édition de Maxime le confesseur.

A la bibliographie signalée par cet article, ajouter les travaux de Dressler, Holl et Wachsmuth cités au paragraphe précédent, et Fr. Loofs, *Studien über die dem Johannes von Damaskus zugeschriebenen Parallelen*, Halle, 1892.

3^o Florilegium Baroccianum Tit. 56. — Ce florilège inédit a souvent été cité sous les titres Melissa Barocciana et Melissa Augustana.

Il s'est conservé plus ou moins complètement dans 5 mss, Patmos 6 (11^e s.); Oxford, Bodl., Barocci 143 (12^e s.); Sinai gr. 485 (12^e-13^e s.); Munich gr. 429 (an. 1346); Jérusalem, Saint-Sépulcre 255 (16^e s.), f. 182v-342 (copie du ms de Patmos). Le ms de Patmos est très mutilé et n'a plus que les ch. 10-32, 35-37, 40-56, dont quelques-uns lacuneux. Le ms d'Oxford s'achève mutilé au ch. 47. Celui du Sinai est presque complet.

Il ne lui manque que la fin du ch. 56. Seul le ms de Munich donne le texte tout à fait complet. Le titre est encore celui de la recension interpolée du Pseudo-Maxime. La liste des chapitres a été publiée par I. Hardt, *Catalogus codicum manuscriptorum graecorum Bibliothecae Regiae Bavariae*, t. 4, Munich, 1810, p. 320-332, par R. Dressler, *art. cit.*, p. 336-342, et de nouveau par K. Holl, *Die Sacra Parallela*, p. 323-327.

L'auteur a utilisé surtout les deux recensions du Pseudo-Maxime et un florilège damascénien, Flor. Vatic. selon Holl, mais aussi d'autres sources. Le ch. 1, sur le jeûne, qui cite l'ancien Testament, Basile le Grand, Grégoire de Nazianze, Jean Chrysostome, Jean Climaque, Nil, Cassien, Antiochus moine, ne doit rien au Pseudo-Maxime ni au Flor. Vatic.

Au ch. 11, sur l'amitié, sur 134 citations, 99 viennent certainement des deux éditions du Pseudo-Maxime, quelques-unes peuvent venir du Flor. Vatic., ch. Φ 7. D'autres ont été prises ailleurs, notamment six textes de Maxime le confesseur et quatre d'Isocrate. Voir Wachsmuth, *Studien...*, p. 117-120 (tableau des textes profanes Ant. 1, 24, Maxime 6, Melissa Augustana 11).

Ce florilège, plus long que le Pseudo-Maxime, n'a pas connu le même succès. Il est pourtant intelligemment composé et mériterait une édition.

Voir aussi Flor. Rossianum (8°).

4° Florilegium Laurentianum (L^c de Holl). —

L'auteur a disposé ses chapitres alphabétiquement par stoicheia, à l'imitation des florilèges damascéniens, qu'il a largement utilisés. Cependant, à la différence de ceux-ci, il a tenu compte de la 2^e lettre pour le classement des chapitres. Il a mêlé dans cette composition des chapitres empruntés à un ou plusieurs florilèges damascéniens, peut-être au seul Flor. Hierosol., qu'il a certainement utilisé, d'autres de Stobée, d'autres du Pseudo-Maxime interpolé, enfin des extraits d'Élien, *De animalibus*. Ce florilège comprend donc des chapitres purement théologiques (damascéniens), profanes (Stobée, Élien) et mixtes (cf K. Holl, *Die Sacra Parallela*, p. 139-159). Cette œuvre, qui devait être considérable, n'a apparemment eu aucun succès. Il ne s'en est conservé que deux fragments dans le seul Florence, Laurent., plut. VIII, 22. Nous trouvons dans ce ms, aux f. 126-189, l'index des stoicheia A-M (édité par Wachsmuth, *Studien...*, p. 5-37) et le texte des ch. A 1-40; aux f. 74-125, le texte des ch. N 1- II 5. Ce florilège a surtout intéressé les éditeurs de Stobée, qui l'ont consciencieusement exploité. L'éditeur du Pseudo-Maxime devra en tenir compte, car l'auteur de cette compilation a utilisé un exemplaire de la recension interpolée de bonne qualité.

5° Florilegium Mutinense. — Ce florilège en 271 chapitres s'est conservé dans un ms du 12^e siècle, Modène, Bibl. Estense, grec 111, f. 1-183v, dont une copie a été faite au 16^e siècle, Paris gr. 1986, alors qu'il était déjà mutilé. Il débute, en effet, au ch. 2 et les ch. 11-16 ont disparu. Les deux sources principales utilisées par l'auteur sont le Pseudo-Antoine et le florilège damascénien PML^b.

Les ch. 2-10, 17-58 sont extraits d'Ant. I, 2-10, 18-19, 21, 22, 24, 26-31, 33-62; les ch. 59-149 d'Ant. II, 1-8, 11-12, 17-23, 25-49, 51-99. Le ch. 150, sans titre, contient 211 textes dont la plupart, sinon la totalité, sont aussi extraits d'Ant., notamment des ch. I, 65-76 omis dans la première partie. Le ch. 151 (148 cit.) est intitulé « sur la communion », mais ce titre ne convient qu'aux 5 premières sentences, qui viennent d'Ant. II, 100. Le reste est une collection de courtes sentences chrétiennes, tirées de la Bible, des Pères et de Philon, qui

semble provenir d'un florilège damascénien. Le ch. 152, sans titre (256 cit.), est tout à fait semblable. Cependant, les 20 dernières citations proviennent déjà du Flor. PML^b, ch. A 5-6, 16, 22, 24, 28, 32, 43. Les ch. 153-271 sont intégralement extraits de ce florilège, mais les titres sont quelquefois trompeurs. Le ch. 153 est un extrait de PML^b A 46, mais les ch. 154-156, sous des titres qui ne s'appliquent qu'aux premières sentences, nous donnent de maigres extraits de PML^b A 48... E 14. Les ch. 157-158 sont honnêtement extraits de PML^b E 17-18, mais le long ch. 159 doit être partagé en deux. Les 54 premiers textes viennent de PML^b E 19. Le reste donne de pauvres extraits de PML^b E 25... A 31. Le ch. 160 a des extraits de PML^b M 1, 4-5. Les titres des ch. 161-271 paraissent plus honnêtes. Ils correspondent à PML^b M 6, N 2, O 8-10, 12, 15, Π 3-6, 8, 12, 16-19, 21, 23-29, 31, 33-38, 40-47, 49, 52, P 1-2 (en un ch.), Σ 1-2, 4-23, 25-28, T 1-5, Υ 1-11, 14-17, Φ 1-3, 6-8, 10-15, X 1-5, Ψ 1, 3-4, Ω 1, M 16.

Le principal intérêt de ce florilège vient de ce qu'il nous permet de corriger partiellement les lacunes de la tradition directe du Pseudo-Antoine et du Flor. PML^b.

6° Florilegium Atheniense Tit. 101. — Ce florilège a été signalé pour la première fois par J. Sakkelion, qui a publié la liste des 100 chapitres qu'il possède dans Athènes, BN 1070 (14^e s.), f. 84v-158v (Δελτίον τῆς ιστορικῆς καὶ ἐθνολογικῆς ἐταιρείας τῆς Ἑλλάδος, t. 2, 1885-1889, p. 682-685). Dans ce ms, ce florilège suit le Pseudo-Antoine, livre I. Le texte est intitulé simplement Ἰνῶμα καὶ ἀποφθέγματα διάφορα (f. 86), mais en tête de l'index (f. 2v) et au-dessus du titre (f. 84v) nous lisons Τοῦ αὐτοῦ ἀγίου Ἰωάννου τοῦ Δαμασκηνοῦ βιβλίον β', ὑποθέσεις ἔχον ρ'. Cet exemplaire est un peu abrégé. En le transcrivant, le copiste a remarqué des textes qu'il avait déjà rencontrés dans le Pseudo-Antoine et les a omis. Il a sauté le ch. 78 « sur les ingrats », nous ne savons pour quel motif.

Nous avons trouvé trois autres témoins, dont un seul presque complet, Athos, Vatopedi 35 (12^e s.), f. 1-138, lacuneux au début (inc. fin du ch. 2) et aux ch. 71-72. Athos, Karakallou 255 (11^e s.) n'a plus que les ch. 33 (inc. mut.) à 45 (des. mut.) et 47 (inc. mut.) à 49 (des. mut.), numérotés par une main postérieure (13^e siècle?) avec un décalage d'une unité, 33-48. Enfin du Turin 274 (B. VII, 26) (10^e-11^e s.), il ne reste que 10 f. en mauvais état qui contiennent des débris des ch. 12, 21-22, 31-32, 73-74. Le ch. 32 est numéroté 31 et le ch. 74, 72. Il en comptait 99 (cf A. Ehrhard, *art. cit.*, p. 401-402). L'état dans lequel nous sont parvenus ces deux derniers mss est d'autant plus navrant qu'ils nous révèlent un état du texte nettement supérieur à celui de nos deux témoins mieux conservés. Voir aussi Flor. Rossianum (8°).

Ce florilège comprend deux parties bien distinctes. La seconde (ch. 59-101) est un simple extrait des *Parallela* damascéniens, apparenté à celui d'Athos, Iviron 382. La composition de la première partie est plus compliquée. L'auteur a mélangé des chapitres du même extrait des *Parallela* avec un florilège sacro-profane. Sur les 58 premiers chapitres, nous en avons compté 22 bibliques et patristiques (avec Philon et Josèphe), 33 sacro-profanes, 3 purement profanes (ch. 53, 57-58).

A la différence des précédents, ce florilège ne dépend en aucune façon du Pseudo-Maxime. Ceci se constate déjà à la disposition des textes. Ceux de l'ancien Testament précèdent toujours ceux du nouveau, comme dans les florilèges damascéniens. Dans les chapitres sacro-profanes, les textes profanes sont habituellement précédés de la formule ἐκ τῶν ἔξω. La grosse majorité des textes bibliques et patristiques, tous ceux de Philon et de Josèphe, viennent des *Parallela*. Cependant quelques textes chrétiens et sans doute la plupart des

textes profanes proviennent d'un florilège sacro-profane antérieur. Nous sommes arrivés à cette conclusion en étudiant le petit Flor. Mosquense (7°). Il est possible que l'auteur de notre florilège ait ajouté à ses deux sources principales des emprunts à des recueils de sentences et d'apophtegmes profanes, mais nous ne pouvons pas le prouver.

Au ch. 1 *Περὶ μνήμης Θεοῦ*, toutes les citations profanes viennent du florilège Démocrite-Isocrate-Épictète (éd. Wachsmuth, n. 1-3, 7-9, 12, 14-15), mais cette source est moins utilisée dans la suite. Nous avons reconnu 54 des *Gnomica homocomata* édités par A. Elter et d'autres que ce savant n'a pas connus. Les noms les plus souvent cités sont ceux d'Aristote, Diogène, Isocrate, Platon, Plutarque, Protagoras Socrate. Quelques textes chrétiens, notamment de saint Nil, se sont fourvoyés parmi les profanes.

7° Florilegium Mosquense. — Ce petit florilège mériterait la dernière place dans notre exposé, s'il ne présentait un réel intérêt pour l'interprétation du précédent. Il est intitulé *Γνώμαι ψυχοφελείς ἐκ τῶν ἁγίων καὶ μεγάλων πατέρων* et commence *Συνεχέστερον νόει τὸν Θεὸν ἢ ἀνάπνει* (Flor. Dém.-Isocr.-Épict. n. 2 = Sextus 289).

Nous connaissons 3 mss, Moscou, Bibl. Lénine, gr. 126 (12^e s.), f. 99-107v, Vienne, Theol. gr. 167 (14^e s.), f. 170v-177, et Patmos 548 (16^e s.) f. 84v-90, auquel manque la fin.

L'auteur a utilisé deux sources, un florilège patristique et un florilège sacro-profane apparenté à la source non damascénienne du Flor. Atheniense. Il a introduit au début de larges tranches du florilège patristique (n. 4, 7-18, 31-40, 58-77). Dans la suite, il s'en est servi plus discrètement pour renforcer l'élément chrétien de sa seconde source. La première citation de cette première source, saint Basile, *Sur le ps. 33*, inc. *Ὅταν μέλλῃς ἐπὶ τινα ἁμαρτίαν*, est aussi la première du florilège patristique de Venise, Marc. App. II, 69 (Nani 91), f. 3. La parenté de l'autre source avec le Flor. Atheniense est évidente. Sur les 80 citations profanes du Flor. Mosq. (dont quelques-unes de saint Nil et *Prov.* 10, 19 fourvoyés), 71 se retrouvent dans le florilège précédent. Cette autre source était divisée en chapitres. Bien que l'auteur du Flor. Mosq. ne se soit pas beaucoup préoccupé de cela, il a reproduit un certain nombre des titres et les autres peuvent être facilement suppléés. Les deux premiers étaient *Περὶ μνήμης Θεοῦ* et *Περὶ ἐλεημοσύνης*, comme dans le Flor. Atheniense, et le titre du 3^e *Περὶ ἀρετῆς καὶ παιδείας* était très probablement celui du 3^e chapitre de la source sacro-profane commune. La suite correspond aux ch. 24, 42, 17, 12, 41, 53, 23, 47, 26, 50, 22 (+ *κατὰ πλεονεκτούντων*), 24, 25, 35, 46, 55, 27 (+ *περὶ ἁσώτων*), 45, du Flor. Atheniense. Ce petit *gnomologium* ne reproduit qu'une modeste partie des citations de ce florilège, mais il donne parfois un meilleur état du texte et nous aide à distinguer dans celui-ci les éléments damascéniens des autres.

8° Florilegium Rossianum. — Un scriptorium entreprenant a essayé de fondre en un seul ouvrage une ou plusieurs recensions du Pseudo-Maxime, le Flor. Baroccianum, le Flor. Atheniense et une 4^e source non identifiée.

Deux mss, Vat. Rossi 736 (gr. 10) (11^e s.) et Barberini gr. 522 (11^e-12^e s.). Description détaillée du premier dans E. Gollub, *Die griechische Literatur in den Handschriften der Rossiana in Wien*, I, coll. Sitzungsberichte der Kais.

Akademie der Wissenschaften, Phil.-Hist. Kl., 164, 3, Vienne, 1910, p. 17-22. L'un et l'autre commencent mutilés.

Composition : ch. 2, inc. mut. : fin Barocc. 2 et extraits de Max. 7. — ch. 3 : Barocc. 3 presque complet et extraits de Max. 14. — ch. 4 : Barocc. 4, n. 1 seulement et extraits de Max. 8. — ch. 5 : Athen. 6 + 2 cit. — ch. 6 : Max. 25 + 1 cit. — ch. 7 : Barocc. 9 et extraits de Max. 2. — ch. 8 : Barocc. 10, extraits de Max. 12 et 22 + 3 cit. — ch. 9 : Barocc. 11, n. 1-51 et extraits de Max. 6 + 2 cit. — ch. 10 : Athen. 4-5 et extraits de Max. 5. — ch. 11 : Athen. 7 et extraits de Max. 26 + 8 cit. — ch. 12 : extraits de Max. 13 et 27 + 4 cit. Cette analyse est celle du cod. Rossi. Le cod. Barberini ajoute encore quelques textes profanes (9 au ch. 9).

Cette composition, dont l'intérêt n'est pas évident, a été complétée à l'aide de la recension interpolée abrégée du Pseudo-Maxime qui renvoyait les ch. 36-42 après les ch. 43-71. L'auteur a cherché à éviter les doublets. Il a donc supprimé quelques chapitres et en a abrégé d'autres. Ses ch. 13-70 correspondent à Max. ch. 3, 4, 1, 9-11, 15-21, 23-24, 29-35, 43-71, 36-42.

9° Jean Georgidès, Gnomologium. — Ce recueil de sentences chrétiennes et profanes classées alphabétiquement d'après leur initiale nous a beaucoup moins intéressé que les florilèges précédents. Nous ne voyons pas l'intérêt de cette formule qui nous fait courir en zigzag à travers le labyrinthe des sentiers de la morale. A la 5^e sentence nous avons déjà touché la mort, l'envie, la corruption de notre nature, la paresse et la colère. Mais cette étrange compilation nous a conservé quelques textes intéressants et ne peut donc être négligée.

Première édition de J.-F. Boissonade, *Anecdota graeca*, t. 1, Paris, 1829, p. 1-108 = PG 117, 1057-1164 (index des auteurs cités, col. 1489-1492), d'après un ms mutilé, Paris, gr. 1166 (11^e s.) f. 263-307v. Trois autres mss l'attribuent au même auteur, Florence, Laurent., plut. VII, 15 (11^e s.), f. 25-102v; Paris, Suppl. gr. 1246 (11^e s.) : A-M seulement; Vat. gr. 664 (15^e s.), f. 1-39. Cinq exemplaires anonymes sont plus ou moins abrégés : Oxford, Bodl. T. 5. 23 (Misc. 285) (16^e s.), Patmos 668 (15^e s.), n. 3; Vat. gr. 790 (14^e-15^e s.), f. 181v-200; Venise, Marc. gr. 23 (12^e s.); Vienne, Theol. gr. 277, f. 67-76v.

10° Varia. — Un article a été consacré au florilège *Ἄνθος χαρίτων* (t. 1, col. 699-700). Nous signalerons 3 mss du 15^e s., Escorial Ψ. iv. 22, f. 5-20v; Paris, Bibl. Sainte-Geneviève 3409, f. 1-121v; Vienne, Phil. gr. 218, f. 1-75v. Ajouter à la bibliographie C. Battisti, *Appunti sul « Fiore di Virtù » nelle sue relazioni colle « Piuemen der Tugend » del poeta Bolzanino Hans Vintler*, dans *Bullettino dell' Archivio paleografico italiano*, N. S. 2-3, 1956/7, 1^e partie, p. 77-91.

Oxford, Bodl., Barocci 39 (15^e s.), f. 17-44, est un recueil d'apophtegmes profanes classés par ordre alphabétique des noms d'auteurs (Aristide-Isocrate, des. mut.) auxquels ont été mêlées quelques sentences chrétiennes (Jean Chrysostome, Basile le Grand, Babylas, Barnabé apôtre, Grégoire de Nazianze, peut-être quelques autres).

Nous n'avons trouvé aucun sens aux recueils sacro-profanes, Oxford, Bodl., Clark 11 (13^e s.), f. 43v-79v, et Paris, Coislin 296 (12^e s.), f. 120v-176v. — Oxford, Magdalen College, gr. 10 (15^e s.) et Bologne, Bibl. Univ. 2911, f. 97v-125, paraissent également très confus, d'après les notices des catalogues.

Nous signalerons enfin deux mss égarés, dont les descriptions trop sommaires ne permettent pas de définir le contenu : Serrès, Prodrome Γ 33 (11^e s.) et un ms (de Trébizonde?) mentionné par A. Papadopoulos-Kerameus (*Ὁ ἐν Κωνσταντινουπόλει Ἑλληνικός Φιλολογικός Σάλλογος*, Supplément du t. 16, 1885,

p. 6) et qui contient les proverbes de Diogène et un florilège sacro-profane (13^e siècle).

3. FLORILÈGES MONASTIQUES

Ces florilèges ne sont qu'un des secteurs de l'abondante littérature byzantine des extraits ascétiques. Si l'on excepte celui des *Questions et réponses* attribuées à Anastase le Sinaïte, qui est très probablement antérieur au Pseudo-Maxime et à tous les florilèges sacro-profanes, mais qui constitue en réalité un genre à lui tout seul, ils n'apparaissent que très tardivement, vers le milieu du 11^e siècle. Ils ont sans doute un ancêtre, les *Pandectes* du moine Antiochus (voir DS, t. 1, col. 701-702), du début du 7^e siècle. Mais cet ouvrage, bien que composé presque exclusivement de citations de la Bible, des apocryphes et des Pères de l'Église, n'est pas ce que nous appelons un florilège, car l'auteur a fondu ces éléments dans un exposé suivi.

Nous avons moins poussé nos recherches sur cette 3^e classe que sur les deux précédentes, et cela pour plusieurs raisons : faute de temps, parce que l'identification de ces florilèges est plus difficile, enfin parce qu'ils sont moins intéressants. Écrits presque tous par des moines, pour un public monastique, dans un but d'édification, ils font une très large place aux grands classiques de la spiritualité byzantine, *Gerontikon*, *Lausaikon*, recueils de *capitula* ascétiques, vies de saints, récits édifiants. En revanche, la littérature anténicéenne n'est presque jamais citée et celle du 4^e siècle l'est assez peu, à l'exception de saint Jean Chrysostome toujours très populaire. Les grands cappadociens eux-mêmes sont parfois presque oubliés. Athanase d'Alexandrie n'est trop souvent que le Pseudo-Athanase des *Quaestiones ad Antiochum*.

Nous avons écarté de notre exposé les écrits de Pierre Damascène (12^e s.) et le « Livre II » de l'abbé Isaïe (voir J. Gouillard, *Une compilation spirituelle du XIII^e siècle*, dans *Échos d'Orient*, t. 38, 1939, p. 72-90) pour la même raison qui nous a fait laisser de côté le moine Antiochus. Ces deux auteurs ont composé leurs traités à partir d'extraits des écrivains ascétiques, mais se sont livrés sur ceux-ci à un travail de composition qui ne permet pas d'assimiler leurs œuvres aux florilèges proprement dits.

Comme Denys le Studite (voir DS, t. 3, col. 451-452) a repris le titre de l'*Évergétinon*, nous avons supposé que son ouvrage était un florilège. Mais la description détaillée du ms Jérusalem, Métropolitane Photius 24 par Kl. M. Koikylides (*Κατάλοιπα χειρογράφων Ιεροσολυμιτικής βιβλιοθήκης*, Jérusalem, 1899, p. 53-63) nous a détrompé. Il s'agit d'un recueil d'extraits et d'opuscules de contenu spirituel.

Comme nous l'avons dit au début de cet article, seuls sept de ces florilèges ont connu une assez large diffusion, celui des *Questions et réponses* d'Anastase le Sinaïte (9^e s.), l'*Évergétinon* (11^e s.), les *Pandectes* de Nikon (11^e s.), le *Tractatus de sacra eucharistia* et les *Eclogae asceticae* de Jean l'Oxite (11^e-12^e s.), le florilège anonyme en 14 ch. (12^e s.) et celui de Nicéphore l'Athonite (14^e s.). Des autres nous n'avons trouvé qu'un, deux ou trois mss. Si nous avions pu achever cette enquête, nous aurions probablement pu accroître un peu cette seconde série, mais nous ne pensons pas que l'on puisse augmenter le nombre des florilèges de quelque célébrité.

K. Krumbacher, *Geschichte der byzantinischen Literatur*, 2^e éd., Munich, 1897, p. 216-218. Bonnes notices sur les florilèges dont les auteurs sont connus dans H.-G. Beck, *Kirche und theologische Literatur im byzantinischen Reich*, Munich, 1959.

1^o *Anastase le Sinaïte, Questions et réponses*. — 2^o *L'Évergétinon*. — 3^o *Les Pandectes de Nikon*. — 4^o *Les florilèges de Jean l'Oxite*. — 5^o *Florilegium patristicum tit. XIV distributum*. — 6^o *Les florilèges de Marc hiéromoine*. — 7^o *Florilegium patristicum secundum alphabeti litteras dispositum*. — 8^o *Florilegium patristicum contactis xxxiii distributum*. — 9^o *Le « Pré spirituel » de Nicodème Racendytès*. — 10^o *Nicéphore l'Athonite*. — 11^o *Florilèges anonymes sur un sujet particulier*. — 12^o *Florilèges anarchiques*.

1^o *Anastase le Sinaïte, Questions et réponses*. — L'édition de J. Gretser, Ingolstadt, 1617 et PG 89, 312-824, donne une des plus importantes recensions de cet ouvrage avec ses 154 questions numérotées et ses sept Quaestiones extra ordinem, 98a, 98b, 100a, 100b, 100c, 105a, 109a. Mais cette recension est très rare dans l'abondante tradition manuscrite des Quaestiones et ne peut être considérée comme l'état primitif de cet ouvrage. Celle que l'on rencontre le plus souvent n'a que 88 questions et dans l'ordre suivant : 1-59, 142-151, 60-70, 128, 71-74, 152-154. Elle ignore donc les questions 75-127, 129-141 du texte imprimé. Elle a, sur celui-ci, l'avantage de donner ces 88 questions dans un ordre logique : 1-22, problèmes moraux; 23-53, sur l'ancien Testament; 54-59, 142-143, sur les épîtres des Apôtres; 144-151, 60-70, 128, 71-74, 152-154, sur les Évangiles, dans un ordre approximativement chronologique. Cette collection restreinte, qui existait déjà au 10^e siècle (Paris, Coislin 120; Vat. gr. 423), pourrait bien être à l'origine de toutes les autres. C'est en tout cas la seule qui nous intéresse, car toutes les questions suivies d'un florilège s'y trouvent.

Avant de parler de ce florilège, nous devons dire quelques mots du recueil de questions et réponses auquel il est accolé. Nous ne voyons aucune raison de refuser à Anastase le Sinaïte les réponses proprement dites aux q. 1-22. Les quelques indications historiques et géographiques que nous y lisons nous renvoient nettement au 7^e siècle et à l'Égypte (q. 16, 18, 20) et confirment donc l'accord presque unanime de la tradition manuscrite. On ne peut, en effet, attacher une grosse importance aux rares attributions à Anastase d'Antioche ou à Anastase de Nicée. En revanche, nous craignons beaucoup que les réponses sur l'ancien et le nouveau Testament ne lui doivent rien ou presque rien. Déjà la tradition manuscrite en attribue plusieurs à différents auteurs, Théodoret (q. 24), Eusèbe (q. 50), Isidore (q. 52), Jean Chrysostome (q. 55, 56, 66), Basile (q. 61, 67), Athanase (q. 62), Éphrem (q. 72), Irénée (q. 74), Sévère d'Antioche (q. 152), Hésychius (q. 153), Maxime le confesseur (q. 154). Nous avons tenté quelques sondages dans les réponses anonymes sur l'ancien Testament (q. 23-53). La q. 25 est un centon d'extraits des *Glaphyria in Genesim* de Cyrille d'Alexandrie (cf PG 69, 48 a 14... 53 c 11 + 56 a 7-9). Les q. 26-29, 34 (début), 35-37, 39, 41, 44-45 sont des extraits des *Apories* de Théodoret. La q. 38 était déjà connue par Procope (cf PG 87, 1069bc). Nous regrettons de n'avoir pu continuer ces recherches. En tout cas, la présence de réponses authentiques d'Anastase le Sinaïte dans cette partie de l'ouvrage paraît au moins incertaine et nous refusons de lui attribuer la paternité de toute cette compilation.

Chacune des 22 questions d'Anastase est suivie d'un florilège plus ou moins riche. La somme de ceux-ci forme un ensemble assez important. Dans la suite de l'ouvrage au contraire, nous ne trouvons que quelques citations, le plus souvent une, deux ou trois, ajoutées aux q. 23-24, 28-30, 32, 34-35, 37, 39-41, 45-46, 48, 52-59, 143, 147-148, 60-66, 128, 73, 153-154. Cependant, cette ébauche de florilège est certainement du même auteur que celui des q. 1-22. L'étude de la composition de ces collections de citations ne laisse aucun doute là-dessus. C'est déjà dire qu'Anastase ne peut être l'auteur du florilège qui illustre ses propres réponses.

On a d'ailleurs remarqué depuis longtemps que ce florilège citait Nicéphore, patriarche de Constantinople de 806 à 815 (q. 2 et 57). Ceci nous invite à placer sa composition au 9^e siècle, car ses plus anciens témoins [(Moscou, Musée Hist., Bibl. Synod. 265 (Vlad. 197) (9^e s.); Milan, Ambros. L 88 sup. (9^e-10^e s.)] ne permettent pas de descendre plus bas.

Nous avons d'ailleurs plusieurs autres raisons de refuser à Anastase la composition de ce florilège. Ses réponses ne font pas la moindre allusion à ce complément. D'autre part, dans le récit, écrit vers la fin de sa vie, de l'affaire monothélite (PG 89, 1153-1156), il ne mentionne pas Maxime le confesseur. Ceci serait vraiment extraordinaire, si, comme l'auteur du florilège, il avait connu, non seulement les *Capita de charitate*, fréquemment cités, et les *Quaestiones ad Thalassium* (q. 6), mais encore la *Disputatio cum Pyrrho* (q. 8). Il a sans doute connu « L'Échelle » de Jean le scolastique, son aîné. Mais aurait-il déjà nommé celui-ci Jean de l'Échelle, comme le fait l'auteur du florilège?

La composition de ce dernier montre d'ailleurs clairement qu'il a été fait avec une bibliothèque médiévale, déjà assez peu originale pour le 9^e siècle. Que l'on en juge plutôt. Pseudo-Athanase (*Quaestiones ad Antiochum*); Basile le Grand (œuvres pratiquement complètes); Pseudo-Basile (*De virginitate*); Clément d'Alexandrie (*Stromates*); Canons des conciles; *Constitutions apostoliques*; Cyrille d'Alexandrie (*De adoratione in spiritu et veritate, Sur Job*); Cyrille de Jérusalem (*Catéchèses*); Diadoque de Photicé; Denys d'Alexandrie; Pseudo-Denys l'Aréopagite; Épiphanie (*Ancoratus, Panarion, Ad Diodorum, De XII Gemmis*); Eusèbe de Césarée (*Historia ecclesiastica, Quaestiones ad Marinum*); Grégoire de Nazianze (Hom. 4, 7, 14, 16, 19, 39, 44); Grégoire de Nysse (*De oratione dominica, De infantibus qui praemature abripiuntur, Contra fatum, De perfecta christiani forma*); Hippolyte (*In Genesim, In Canticum canticorum, In Daniele*); Isidore de Péluse; Jean Chrysostome (*Ad Stagyrium, In psalmos, In Mathaeum, In Iohannem, In Acta Apostolorum, In Epistulas S. Pauli, Panegyriques*); Jean Climaque; Josèphe (*In Macchabaeos*); *Limonarium*; Marc l'ermite; Maxime le confesseur; Némésius d'Émèse; Nicéphore I patriarche de Constantinople; Nil (à Agathius, à Agathon, à Eucarpus); Olympiodore (*Sur Job*); Pseudo-Origène (*Adamantius*); Palladius (Vie de S. Jean Chrysostome, *Histoire Lausique*); Abbé Sérinus; Théodoret (*Questions sur l'Octateuque, Sur les Prophètes, Sur la Providence, Thérapeutique*).

Presque tout cela nous est parvenu en tradition directe. Le fragment de Clément d'Alexandrie, de la partie perdue du 8^e livre des *Stromates*, a probablement été emprunté à un florilège damascénien (cf K. Holl, *Fragmente...*, p. 118, n. 303). Celui de Denys d'Alexandrie (q. 23) et celui d'Hippolyte, *In Genesim*, qui le suit sans distinction (ὁμοῦν-ἐκλογῆς), proviennent d'une chaîne sur la Genèse (cf Vat. Barberini gr. 569, f. 42). Cependant quelques textes méritent plus d'attention, tel le fragment d'Hippolyte sur le Cantique des cantiques (q. 41), ceux d'Eusèbe, *Quaestiones ad Marinum* (q. 9, 148, 153) ou les curieuses lettres à Euboulos et au moine Évagre (q. 154), attribuées à saint Basile, mais dont le ton est beaucoup trop monarchien pour qu'on puisse retenir cette indication.

Les *Questions et réponses* ont eu une très large diffusion. Nous ne sommes pas en mesure de donner une liste complète de leurs mss. Pour être utile, celle-ci exigerait une analyse précise de ceux-ci, qui nous entraînerait trop loin. Nous avons étudié la recension que nous avons décrite dans les mss Athos, Karakallou 14 (12^e s.), Vatopedi 13 (14^e s.); Escorial Q. III. 14 (11^e s.); Paris, Coislin 115 (12^e s.); 120 (10^e s.); 258 (12^e s.);

Vat. gr. 423 (10^e s.); 432 (14^e s.); 509 (an. 1313); 1582 (11^e s.). Nous l'avons reconnue dans beaucoup d'autres.

Pour la bibliographie, voir l'art. ANASTASE LE SINAÏTE, DS, t. 1, col. 546-547.

2^o L'Évergétinon. — C'est en 1048 qu'un habitant de Constantinople pieux et cultivé, nommé Paul, se retira du monde et fonda le monastère de l'Évergétis dans la banlieue de la capitale. Il mourut six ans plus tard, le 11 avril 1054. C'est entre ces dates et probablement peu après sa retraite qu'il a composé, pour l'édification de ses moines, un massif florilège spirituel divisé en 4 livres, dont chacun contient 50 chapitres. Cet ouvrage est intitulé *Συναγωγή τῶν θεοφθόγγων βημάτων καὶ διδασκαλιῶν τῶν θεοφόρων πατέρων ἀπὸ πάσης γραφῆς θεοπνεύστου συναθροισθεῖσα καὶ οὐκείως καὶ προσφύτως ἐκτεθεῖσα εἰς ὠφέλειαν τῶν ἐντυγχάνοντων*, mais on le désigne habituellement sous le nom d'« Évergétinon ».

La liste des ouvrages utilisés par Paul n'est pas considérable. Ce sont un *Gerontikon*, le *Ménologe* métaphrastique, l'*Histoire Lausique*, les *Pandectes* d'Antiochus, les *Dialogues* de Grégoire le Grand, les écrits spirituels de Barsanuphe, Cassien, Diadoque de Photicé, Ephrem Syrien, l'abbé Isaïe, Isaac le Syrien, Marc l'ermite, Maxime le confesseur. A part cela, on ne trouve que quelques citations isolées dont voici la courte liste : Amphiloque (Pseudo-), *De non desperando* (BHG 1450w) (I, 1); trois questions d'Anastase le Sinaïte, la 141^e de Gretscher (II, 24), une autre éditée par A. Papadopoulos-Kerameus, *Ἀνάλεκτα Ἱεροσολυμιτικῆς Σταχυολογίας*, tome 1, 1891, p. 400 (III, 30), une 3^e (III, 2), qui ne paraît pas avoir été remarquée; un fragment de la lettre 93 de saint Basile (IV, 34); trois courts extraits des *Constitutions apostoliques*, VIII, 32-33 (I, 26; II, 4, 10); un petit groupe de sentences de saint Nil (PG 79, 1240-1249) (IV, 1 : sent. 75, 33a, 31, 53, 32, 33); un passage très résumé de Théodoret, *Historia religiosa* (II, 21 : cf PG 82, 1305 d 1... 1309 c 7).

Nous donnerons la liste des vies de saints citées dans l'*Évergétinon*, car c'est par cette abondance de textes hagiographiques que ce florilège se distingue le plus facilement des autres. Nous avons adopté, en les simplifiant, les rubriques de la BHG.

Abraham (Abramius) anachoreta (IV, 10). — Alypius stylita (I, 12, 31; III, 46). — Amphilocheus ep. Iconiensis (IV, 27). — Antonius ab. in Thebaide (I, 5, 10, 22, 33; II, 18; III, 16; IV, 1, 19). — Antonius iunior anachoreta in Bithynia (I, 33). — Arsenius anachoreta in Sceti Libyae (I, 24, 38, 49; II, 29; III, 27, 47; IV, 5, 32). — Chariton ab. in Palaestina (II, 21). — Clemens ep. Ancyranus (I, 12). — Clemens Romanus (I, 34; II, 40). — Daniel stylita (I, 7). — Ephrem Syrus (I, 38; II, 2, 13; III, 6; IV, 1, 7, 37, 41). — Euphrasinus coquus (II, 1). — Euthymius ab. in eremo sanctae civitatis (I, 11, 35, 40; II, 3, 7, 28, 48; III, 28, 46; IV, 29, 33, 34). — Euthymius ep. Madytorum in Thracia (II, 38). — Gregorius ep. Agrigentinus (II, 46). — Gregorius Neocaesariensis Thaumaturgus (I, 39; II, 1, 46; III, 6; IV, 9, 27). — Hilarion mon. in Palaestina (IV, 1). — Ioannes Calybita (IV, 37). — Ioannes Eleemosynarius (I, 5, 49; II, 2, 10, 12, 39; III, 1, 2, 23, 34, 46; IV, 10, 12, 14, 30). — Ioannes Theologus (II, 2; III, 12, 47; IV, 40). — Ioannicus mon. in Bithynia (I, 16, 31; III, 16). — Longinus centurio (II, 40). — Lucas iunior eremita in Hellade (II, 11; III, 14, 18; IV, 39). — Lucianus presb. Antiochenus (II, 3). — Marcellus archimandrita Acoemeterum CP (II, 1). — Marcianus presb. oecol. CP (II, 38; III, 46; IV, 1). — Martinianus eremita in Palaestina (II, 29). — Martyres XL Sebasteni (I, 12). — Melania iunior matrona Romana (I, 26; IV, 1). — Menas m. in Aegypto (II, 40). — Monachi in Sina et Raithu (I, 12; III, 16). — Nice-

phorus m. in Oriente (II, 42). — Nicolaus ep. Myrensis (III, 39). — Pachomius ab. in Thebaida (I, 9, 15, 16, 26, 33, 35, 38, 44, 49; II, 10, 13, 36; III, 11, 14, 28, 34, 40, 43; IV, 9, 19, 37, 41). — Paulus eremita in Aegypti Thebaide (I, 9; II, 25). — Paulus simplex, discipulus S. Antonii (I, 1). — Pelagia v. m. Antiochia (III, 4). — Petrus ep. Alexandrinus (IV, 40). — Sabas mon. in Palaestina (I, 7, 20; II, 3, 22, 28; III, 21, 24). — Spyridon ep. Trimithuntis (II, 38). — Stephanus iunior conf. CP (III, 19). — Symeon stylita prope Antiochiam (I, 15, 42; II, 29). — Syncletica v. Alexandriae (I, 1, 6, 28, 32, 40, 44; II, 2, 15, 18, 22, 28, 49; III, 9, 10, 13, 14, 18, 20, 26, 29, 47; IV, 1, 38). — Theodora Alexandrina (dicta Theodorus) (I, 26, 34, 40; II, 40). — Theodosius coenobiarcha (I, 19, 34; III, 21, 46). — Thomas apostolus (I, 8). — Varus, Cleopatra et socii (IV, 22).

La plus grosse partie de cette documentation provient du ménologe métaphrastique. Paul trouvait déjà dans celui-ci quelques vies anciennes, telles celle de saint Antoine par saint Athanase et celle de saint Grégoire le Thaumaturge par saint Grégoire de Nysse. Il a aussi utilisé quelques vies non métaphrastiques, au moins l'*Építome* de la vie de saint Antoine le jeune (I, 33 = BHG 143) et une vie perdue de saint Euthyme de Madyte (II, 38).

Les remarques de dom Julien Leroy sur l'utilisation de la *Grande catéchèse* de saint Théodore Studite par Paul de l'Évergétis dans ses propres catéchèses (*Revue des études byzantines*, t. 15, 1957, p. 73-88) valent aussi pour l'Évergétinon. Dans bien des cas, Paul n'hésite pas à modifier les textes qu'il cite pour les adapter à son propos. Néanmoins, il cite le plus souvent à la lettre et les éditeurs des auteurs qu'il a largement utilisés ne devront pas négliger son témoignage.

L'Évergétinon a été édité pour la première fois à Venise en 1783. Cette édition a été reproduite à Constantinople en 1861, à Athènes en 1900 et de nouveau en 1901. Une nouvelle édition est en cours de publication. Seul le 1^{er} livre a paru, Athènes, 1957. Comme les précédentes, elle reproduit le texte de l'édition de Venise. Voir H.-G. Beck, *op. cit.*, p. 587.

Nous connaissons les mss suivants : Athos, Sainte-Anne 28 (17^e s.) [II]; Dionysiou 57 (14^e s.) [IV]; 78 (an. 1324) [III]; 170 (16^e s.) [II]; 180 (14^e s.), f. 223v-254v (extraits); 269 (15^e s.), n. 22 (extraits); 593 (an. 1635); Iviron 334 (an. 1497); 492 (14^e s.) [II-III]; 1304 (17^e s.); Kausokalyvies 190 (18^e s.); Koutloumous 173 (15^e s.) [II]; Lavra K 69 (14^e s.) [I-II]; Pantéléimon 42 (13^e s.) [I-II]; 116 (15^e s.) [I-III] (extraits?); 119 (16^e s.) [I-II]; 120 (16^e s.) [III-IV]; 177 (14^e s.) [I, 19-50]; 178 (15^e s.) [I, 20-50]; 633 (16^e s.); Vatopedi 201 (11^e s.) [I, 21-39]; 202 (16^e s.) [III]; 355 (14^e s.), f. 203-300 (extraits); 604 (14^e s.) [II, 4-50]; 609 (12^e s.). — Dresde A 303 (16^e s.). — Istanbul, Panaghias 92 (11^e s.?). — Jérusalem, Saint-Sabas 181 (14^e s.) [IV]; 544 (18^e s.); 545 (an. 1594). — Météores, Barlaam 151 (14^e s.) [I]. — Milan, Ambros. F. 122 sup. (14^e s.) [I-IV]; G 84 sup. (13^e s.) [I]. — Moscou, Musée hist., Bibl. Synod. 11 (Vlad. 352) (15^e s.) [I-II]; 202 (Vlad. 348) (13^e s.) [I-II]; 348 (Vlad. 349) (an. 1297) [III-IV]. — Paris gr. 856 (an. 1296) [III-IV]; 857 (an. 1261) [IV]; 917 A (an. 1348) [III]; 1062 (14^e s.) [II]; Coislin 118 (13^e s.) [III-IV]; 298 (11^e s.) [IV]. — Patmos 302 (15^e s.) [IV]. — Rome, Vallicell. gr. 67 (E 21) (14^e s.), f. 415-523 (extraits). — Sinaï gr. 457 (an. 1308) [IV]. — Vat. Ottoboni gr. 451 (11^e-12^e s.) [III-IV]; Palatin gr. 258 (15^e s.) [I-IV]; Regina gr. 48 (14^e s.), f. 162v-213 (extraits); Vat. gr. 266, f. v-vi (14^e-15^e s.) [II, 1]; 393 (14^e s.), f. 216-237 (extraits); 733 (14^e s.), f. 1-62 (extraits). — Venise, Marc. App. II, 68 (11^e s.) [I, 1-44]; II, 71 (13^e s.) [II, 15-IV, 37]; II, 72 (13^e s.) [I-II]; VII, 35 (14^e s.) [III-IV].

3^o Les *Pandectes de Nicon*. — Nicon, improprement nommé Nicon de Raïthu, était en réalité moine au monastère de la Mère de Dieu τῷ Ποιδοῦ sur la Montagne noire en Syrie. Ordonné prêtre par le patriarche d'Antioche Théodose III (1057-1059), il vivait encore, semble-t-il, en 1088. Ses « *Pandectes* », intitulées réellement Ἐρμηνεῖα τῶν ἐντολῶν τοῦ Κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ, sont un florilège en 63 chapitres

composé pour un public monastique, peut-être plus spécialement de directeurs d'âmes. Les auteurs les plus souvent cités sont Athanase d'Alexandrie, Basile le Grand, Barsanuphe, Jean Chrysostome, Jean Climaque, Éphrem Syrien, Grégoire *Dialogue*, un *Gerontikon* et une collection canonique et juridique très complète. C'est l'abondance des canons et des lois cités dans ce florilège qui le caractérise le mieux et lui donne l'aspect d'une compilation mispirituelle, mi-canonique. Les *Pandectes* ont eu une certaine diffusion. Les exemplaires manuscrits présentent d'assez nombreuses différences.

Nous avons dû renoncer à étudier la tradition manuscrite de ce florilège et à rechercher ses sources.

L'index des chapitres et la liste des auteurs cités dans Florence, Laurent., plut. VI, 4, ont été publiés par A. M. Bandini, *Catalogus...*, t. 1, p. 92-100 et PG 106, 1360-1381 (sans les auteurs). Le prologue a été édité d'après Paris, Coislin 117 par B. de Montfaucon, *Bibliotheca Coisliniana*, p. 189-190 et PG 127, 513-516. — C. de Clercq, *Les textes juridiques dans les Pandectes de Nicon de la Montagne noire* (S. Congregazione per la Chiesa Orientale. Codificazione canonica Orientale, Fonti, II, 30), Venise, 1942. — Krumbacher, *op. cit.*, p. 155-156. — H.-G. Beck, *op. cit.*, p. 600.

Manuscrits : Athènes BN 496 (13^e s.) [c. 39-63]; 514 (15^e s.), f. 1-46 (Index et extraits); 532 (14^e s.) [c. 3-37, lac.] — Athos, Sainte-Anne 12 (15^e s.) [c. 1-36]; Dionysiou 140 (15^e s.) [c. 15-38]; Koutloumous 94 (14^e s.) [c. 2-38]; Lavra B 108 (12^e s.) [c. 1-63]; Pantocrator 107 (15^e s.) [c. 1-33]; Vatopedi 190 (15^e s.). — Bâle gr. 45 (A. III, 5) (14^e s.) [c. 1-63]. — Berlin gr. 322 (q. 24) (15^e s.), f. 1-132 [c. 52-63 et abrégé]. — Bucarest gr. 381 (15^e-16^e s.). — Florence, Laurent., plut. VI, 4 (14^e s.) [c. 1-63]. — Jérusalem, Saint-Sabas 365 (13^e s.) [c. 1-38]; 491 (15^e s.) [c. 4-11]. — Munich gr. 444 (13^e s.) [c. 1-37]. — Paris gr. 876 (13^e s.) [c. 1-37]; 877 (13^e s.) [c. 1-63]; 878-879 (13^e s.) [c. 1-63, lac.]; 880 (13^e s.) [c. 1-63]; 1077 (13^e s.) [c. 1-38]; Coislin 37 (14^e s.) [c. 1-63]; 117 (an. 1334) [c. 1-38]; 119 (12^e s.) [c. 1-62]; 122 (14^e s.) [c. 1-63]; 297 (12^e s.) [c. 40-62]; Suppl. gr. 147 (14^e s.), f. 81-191 [c. 1-22]. — Patmos 327 (12^e s.) [c. 1-63]. — Rome, Vallicell. gr. 52 (D. 15) (12^e s.) [c. 1-31]. — Turin 178 (B. IV, 15) (12^e s.) [c. 1-38]. — Vat. Palatin gr. 357 (15^e s.) [c. 1-63]. — Venise, Marc. App. II, 49 (15^e s.) [c. 4-35]. — Vienne, Theol. gr. 84 (parch.) [c. 1-18, 26-37].

4^o Les *florilèges de Jean l'Oxite*. — C'est après sa retraite, en l'an 1098, au monastère d'Oxeia, une des îles de l'archipel des Princes, que Jean IV, patriarche d'Antioche, a composé ses deux florilèges, le *Tractatus de sacra eucharistia* et les *Eclogae asceticae*. Le premier est intitulé dans les mss Ἰπὸθεσις τῶν θεῶν καὶ ἀρχάντων μυστηρίων τοῦ ζωοποιῦ σώματος καὶ αἵματος τοῦ Κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ παρὰ διαφόρων ἁγίων καὶ οἰκουμενικῶν διδασκάλων... C'est un recueil d'extraits des Pères sur l'eucharistie et le sacerdoce avec quelques remarques et une conclusion du rédacteur. Il commence par un texte du commentaire de saint Jean Chrysostome sur saint Jean, inc. Ἀναγκαῖον μαθεῖν ἡμᾶς τὸ θαῦμα τῶν μυστηρίων, et s'achève ἄλλη γὰρ ὁδὸς οὐκ ἔστιν εἰ μὴ αὐτή.

Il cite Anastase d'Antioche (*Capita ad Sergium*), Barsanuphe et Jean, Basile le Grand, Cassien, Denys d'Alexandrie (Eusèbe, *Hist. eccl.* VI, 44, 2-5), Pseudo-Denys (*ep.* 8), Éphrem Syrien, Eusèbe d'Alexandrie, l'abbé Isaïe, Isidore de Péluse (*ep.* I, 228, III, 340, III, 364, I, 349), Jean Carpathios, Jean Chrysostome (*In Mauthaeum, In Iohannem, In Epist. ad Corinthios, In Epist. ad Hebraeos, In eleemosynam, De sacerdotio* III), Macaire, Macarius Magnes, Maxime le confesseur (*Mystagogia*), Nil, Photius (*Ad Amphiloichium* q. 73). Il a utilisé aussi les vies de saint Euthyme (Cyrille de Scythopolis, c. 29), de saint Luc le jeune (BHG 994b), de sainte Matrone de Pergé et de saint Symeon stylite le jeune, plusieurs

recueils d'apophtegmes, de vies et de conseils des Pères et des « récits utiles à l'âme » (Jean Bostrenus, Daniel le juif, éd. F. Nau, dans *Oriens christianus*, t. 3, 1903, p. 78-79 et 70).

Les *Eclogae asceticae* sont divisées en trois chapitres consacrés au jugement dernier, à la prière et à l'eucharistie. Le long titre de cet ouvrage commence Ἐκλογή κεφαλαίων ἀθροισθέντων ἐκ διαφόρων βιβλίων καὶ πολλήν τινα καὶ παντοδαπήν καὶ μεγαλωφελῆ περιεχόντων κ.τ.λ. Il est suivi d'une introduction (inc. Ἰωάννης τις τῆς μεγάλης Ἀντιοχείας γεγωνὸς πατριάρχης). Mais, à la différence du précédent, ce florilège s'achève sans conclusion.

Nous parlerons d'abord du 3^e chapitre sur l'eucharistie. Comme on pouvait s'y attendre, à l'exception, peut-être, d'un ou deux textes, toute la documentation de celui-ci provient du *Tractatus de sacra eucharistia*. Jean l'Oxite s'est contenté de bouleverser l'ordre des textes, au moins dans la première partie. Il en a négligé une dizaine et aussi quelques titres. Ce 3^e chapitre est donc moins intéressant que le *Tractatus*.

En revanche, pour composer ses deux premiers chapitres, le patriarche d'Antioche a utilisé une bibliothèque plus considérable que pour son premier travail.

Auteurs cités : Abbé Ammonas (ep. 1), André de Césarée, Antoine moine (Melissa, ch. 111 et 113), Pseudo-Athanase (*Quaestiones ad Antiochum*), Barsanuphe, Basile le Grand (*In Isaiam, In psalmum 7, ep. ad Eleutheram?*), Cassien, Cyrille de Jérusalem, Diadoque de Photicé, Pseudo-Denys (*De ecclesiastica Hierarchia*), Dorothee, Ephrem Syrien, Georges moine (*Chronique*), Georges Pisdès, Grégoire *Dialogue*, Grégoire de Nazianze (Hom. 7, 18, 21, 43; Carmen II, 33, v. 229-231), Isaac Syrien, l'abbé Isaïe, Jean Chrysostome (Commentaires, Lettre à Olympias), Jean Climaque, Jean Damascène (*De iis qui in fide dormierunt*), Pseudo-Justin, Macaire, Marc l'ermite, Maxime le confesseur, (Nicétas) de Méliène (cf *Eos* 8, 1902, p. 85), (Michel) Psellus, l'abbé Moïse, Nil, Thalassius, Théodoret, (Théodore) Studite, Vies de Macaire d'Égypte et de Pachôme, Martyre de Patrice de Pruse, un *Gerontikon* souvent cité, les *Constitutions apostoliques*.

Sur l'auteur et ses œuvres voir H.-G. Beck, *op. cit.*, p. 613 (bonne bibliographie). Ajouter Fr. Diekamp, *Analecta Patristica. Texte und Abhandlungen zur griechischen Patristik*, OCA 117, Rome, 1938, p. 161-172 (éd. des fragments de la « Thérapeutique » d'André de Césarée).

Manuscrits. 1. *Tractatus de sacra eucharistia* : Athènes, BN 233 (15^e s.), f. 114-124; 350 (14^e s.), f. 116v-130 (abrégé); 496 (14^e s.), f. 334v-354. — Athos, Lavra Γ 120 (12^e-13^e s.), f. 218-234. — Berlin gr. 73 (Phill. 1477) (15^e s.), f. 103-107, 109v-128 (copié sur un ms aux f. en désordre); 322 (q. 24) (15^e s.), f. 132v-150v. — Paris gr. 364 (14^e-15^e s.), f. 11-18; 901 (14^e s.), f. 232v-240; 1133 (14^e s.), f. 292-312; Coislin 112 (an. 1329), f. 448-472v. — Venise, Marc. gr. 503 (14^e s.) (extraits).

☞ Voir aussi *Florilegium patristicum* tit. XIV distributum (5^o) et Florilèges sur un sujet particulier (11^o).

2. *Eclogae asceticae* : Athos, Sainte-Anne 10 (an. 1601); Lavra I 56 (14^e s.), f. 2-75; K 111 (14^e s.), f. 1-135; Ω 83 (an. 1612); Zographou 19 (an. 1599). — Jérusalem, Patr., Saint-Sabas 633 (14^e s.). — Moscou, Musée Hist., Bibl. Synod. 363 (Vlad. 418) (15^e s.), f. 158-194. — Paris gr. 873 (13^e s.), f. 154-216. — Patmos 288 (an. 1609). — Vat. gr. 790 (14^e-15^e s.), f. 41-44, 69v-106 (extraits). — Venise, Marc. App. II, 66 (17^e s.) (ch. 37). — Vienne, Theol. gr. 276 (13^e-14^e s.), f. 1-136v.

5^o *Florilegium patristicum* tit. XIV distributum. — Il est intitulé Συλλογή χρήσιμος πᾶν καὶ ψυχοφελῆς ἀπὸ τῶν τε τοῦ θείου Χρυσοστόμου ἐρμηνειῶν καὶ ἡθικῶν αὐτοῦ λόγων καὶ ἐξ ἐτέρων πατρικῶν θείων συγγραμμάτων, ἧς καὶ προηγούναι αἱ κατὰ ἀπόφρασην θεῖαι ἐντολαί, κ.τ.λ. Il commence Ποιήσατε καρποὺς ἀέλιου τῆς μετανοίας, et est divisé en 14 chapitres.

1. Exposé des divins commandements (titre du ch. inclus dans celui de l'ouvrage). — 2. Que le gouvernement des âmes est une grande tâche, mais fort dangereuse pour qui n'y consacre pas tous ses soins. — 3. Sur le détachement et le renoncement au monde et aussi sur la soumission à Dieu et ceux qui vivent selon Dieu. — 4. Sur la charité et l'aumône. — 5. Qu'il ne faut pas participer indignement aux mystères divins. — 6. Qu'il ne faut pas flatter sa vanité par les vêtements. — 7. Que le jeûne est le fondement des vertus et que celui qui le méprise édifie mal. — 8. Qu'il est fort dommageable pour l'âme de ne pas se purifier des pensées mauvaises et des paroles vaines. — 9. Sur la vanité et l'orgueil et qu'il n'est pas possible à l'esclave de la gloire d'ici-bas de participer à la gloire donnée par Dieu. — 10. Sur l'égoïsme, qui est la mère de tous les maux, et que celui qui fuit les efforts et les épreuves ne peut pas être sauvé. — 11. Que nous devons travailler, non seulement pour notre propre subsistance, mais pour venir en aide à ceux qui en ont besoin. — 12. Que celui qui se met en colère contre le prochain le fait en vain, mais qu'il faut user de cela seulement contre le Serpent et quand. — 13. Sur le repentir et qu'il ne faut jamais désespérer, si grave que soit la faute commise, etc. — 14. Que les tentations accompagnent les bonnes entreprises.

Comme l'annonce le titre, l'auteur a surtout utilisé les Ἡθικά des commentaires de saint Jean Chrysostome, mais il a employé aussi d'autres œuvres du même docteur. A la fin du ch. 2, il reproduit intégralement une recension du *Sermo de pseudopropheta* pseudo-chrysostomien différente de l'édition (PG 59, 553-568). Il cite aussi fréquemment Basile le Grand, Cyrille d'Alexandrie, Grégoire de Nazianze, Grégoire de Nysse, Isidore de Péluse, Macaire, Maxime le confesseur et Théodoret (*In Lucam*, sans doute un emprunt à quelque chaîne sur S. Luc), sporadiquement le moine Adrien (ch. 1), Astérius (ch. 13), Athanase (ch. 1, 13), Clément d'Alexandrie (ch. 12), Dorothee (ch. 1, 7), Eusèbe de Césarée (ch. 3), Grégoire Pantepoptenus (ch. 7), Grégoire le Thaumaturge (ch. 1), l'abbé Isaïe (ch. 1), Marc l'ermite (ch. 1, 3, 8-9), Origène (ch. 3), Philippe (le solitaire?) (ch. 4), Titus (ch. 13). Les titres des ouvrages sont généralement donnés avec une grande précision. Les homélies de Grégoire de Nazianze sont le plus souvent définies par leur incipit. La plupart des extraits ont donc été pris directement aux œuvres des Pères cités par l'auteur.

Ce florilège a connu quelque succès. Nous avons compté 11 mss : Athènes, BN 233 (15^e s.); 250 (14^e s.); 350 (14^e s.). — Athos, Lavra Γ 120 (12^e-13^e s.); Vatopedi 609 (12^e s.). — Cambridge, Gonville and Caius College 790 (17^e s.). — Florence, Laurent., plut. ix, 26 (14^e s.). — Paris gr. 901 (14^e s.); 1133 (13^e s.); Coislin 112 (an. 1329). — Patmos 56 (12^e-13^e s.). Dans quatre de ces mss le ch. 14 est suivi du *Tractatus de sacra eucharistia* de Jean l'Oxite. Il en était probablement de même dans les trois mss qui finissent mutilés, Athènes 250, Florence, plut. ix, 26 et Patmos 56. En revanche, dans Athènes 233 et 350 ce même *Tractatus* suit le ch. 5, renvoyé d'ailleurs à la fin par le cod. 350. Nous croyons que c'est l'auteur du florilège qui a eu l'idée de joindre à son ouvrage l'opuscule de Jean l'Oxite. Ceci expliquerait bien la brièveté assez étonnante de son ch. 5. S'il en est ainsi, ce florilège doit avoir été composé au 12^e siècle, car nos plus anciens témoins sont des confins du 12^e et du 13^e siècles.

6^o Les florilèges de Marc hiéromoine. — Vat. Chigi gr. 27 (13^e s.) a conservé une collection d'opuscules ascétiques, dont deux florilèges. Tout ceci a été, soit composé, soit seulement rassemblé, à l'intention d'Eulogia, sœur de Michel Paléologue, par un hiéromoine nommé Marc, que nous ne connaissons pas autrement. Ce travail a été exécuté entre l'année 1259, date de l'élévation de Michel Paléologue à la

dignité impériale, et 1267, date initiale du Paschalion qui termine la collection.

Le premier florilège (f. 1-306v) est intitulé 'Ρήματα κεφαλαίωδη ἐκ τῶν ὁσίων πατέρων ἡμῶν κατὰ ἀλφάβητον συντεθέντα εἰς ὑποθέσεις διαφόρους. Les textes sont classés d'après leur initiale, mais sont groupés dans chaque stoicheion d'après leur sujet. Un possesseur, peut-être Eulogia, a fait marquer dans les marges les sujets traités et a fait établir un index très détaillé. Voir Pio Franchi de' Cavalieri, *Codices graeci Chisiani et Borgiani*, Rome, 1927, p. 44-61 : liste des auteurs cités, des titres des chapitres et quelques indications sur le contenu de ceux-ci. Il serait utile de comparer cette grosse compilation avec le florilège patristique alphabétique anonyme décrit plus loin (7°).

Le second florilège (f. 307-332v) est beaucoup plus modeste. Nous le retrouvons, mais anonyme, dans Paris, Suppl. gr. 1277 (13^e s.), f. 46v-81v, et Rome, Vallicell. gr. 67 (E 21) (14^e s.), f. 523-553v. Il est intitulé Λόγος ἀσκητικὸς πρὸς ἀποταξαμένους εἶτε ἀνδρας ἢ γυναῖκας καὶ βουλομένους ἐν ἡσυχίᾳ Θεῷ εὐαρεστῆσαι. Il est divisé en neuf chapitres, dont le premier est sur le renoncement au monde. Il cite les auteurs suivants : Antoine, Arsène, Barsanuphe, Basile le Grand, les *Constitutions apostoliques*, Diadoque de Photicé, Dorothee, Éphrem Syrien, Grégoire de Nazianze, Grégoire de Nysse, Isaac Syrien, Isidore de Péluse, Jean Chrysostome, Jean Climaque, Jean Damascène, Maxime le confesseur, Nicolas de Corfou, Nicolas patriarche de Constantinople, Nikon, Syméon le nouveau Théologien et le nouveau Testament.

7° Florilegium patristicum secundum alphabeti litteras dispositum. — Dans ce florilège les textes sont classés alphabétiquement d'après leur initiale, mais sont répartis par matière à l'intérieur de chaque stoicheion, exactement comme dans le premier florilège de Marc hiéromoine, ce qui permet de penser que ces deux ouvrages sont apparentés. Celui qui nous occupe est intitulé Συλλογὴ συντεθεισὰ κατὰ ἀλφάβητον ἐκ τῶν θεοφθόγγων ῥημάτων τῶν ἁγίων καὶ θεοφθόρων πατέρων ἡμῶν πᾶν ὠφέλιμος. Le premier chapitre, Πῶς ἢ πρὸς Θεὸν ἀγάπη ἐν ἡμῖν γίνεται καὶ διὰ ποίων ἔργων κατορθοῦται καὶ τελειοῦται, commence par un texte de saint Basile, inc. Ἀγάπη ἢ πρὸς Θεὸν περιγίνεται. Auteurs cités : Anastase, Antiochus, Athanase, Barsanuphe, Basile le Grand, Diadoque, Dorothee, Didyme, Éphrem, Grégoire de Nazianze, Grégoire de Nysse, Hésychius, Isaac Syrien, Jean Cassien, Jean Chrysostome, Jean Carpathios, Longin, Macaire, Marc l'ermite, Maxime le confesseur, Moïse, Nil, Palladius, Poimen, Syméon (le nouveau Théologien), Thalassius, Théodore.

Trois mss, tous du 14^e siècle : Athènes, BN 328, f. 2-91; Jérusalem, Saint-Sépulcre 171, f. 48v-128v; Rome, Vallicell. gr. 67 (E 21), f. 1-123.

8° Florilegium patristicum contactiis XXXIII distributum. — Paris gr. 1143 (13^e s.), seul témoin que nous connaissons de ce florilège, ne nous en a conservé que la seconde moitié, les Kontakia 17-33. Ceux-ci sont divisés en chapitres, qui, en plus de la numérotation par Kontakia, ont reçu une numérotation continue 1-85 (index) ou 1-84 (texte). Le plan de l'ouvrage est très confus. Les Kontakia n'ont pas de titres, sauf cependant les trois derniers. Les mêmes sujets sont traités en plusieurs endroits et le contenu des textes cités ne s'accorde pas toujours avec les

titres des chapitres. C'est un mélange de questions et réponses, de textes parénétiqes, de récits pieux et de prières.

Auteurs cités : Anastase le Sinaïte, Antoine le Grand, Antoine moine (Mélissa, c. 165), Athanase d'Alexandrie, Barsanuphe, Basile le Grand, Clément Romain (pseudo-), Pseudo-Denys l'Aréopagite, Dorothee, Éphrem Syrien, Grégoire *Dialogue*, Grégoire de Nysse, Grégoire le Thaumaturge, Hermas (*Le Pasteur* : f. 186v-188v), Isaac Syrien, l'abbé Isaïe, Isidore de Péluse, Jean Climaque, Jean le Jeûneur, Josèphe, Macaire, Marc l'ermite, Marcien de Bethléem, Martinien, Maxime le confesseur, Nikon (*Pandectes*) (f. 188v), Nil, Pachôme, Syméon métropolitain d'Euchaïtes (f. 134), Syméon le nouveau Théologien, Timothée d'Alexandrie (canons), un *Gerontikon*, un *Nomocanon* et les Vies d'Antoine le Grand(?), Antoine le jeune, Basile le jeune, Étienne le jeune, Euthyme le Grand, Grégoire de Nazianze, Jean Chrysostome, Jean le Kalybite, Théodose. Les auteurs les plus souvent cités sont Jean Chrysostome et Anastase le Sinaïte.

Ce florilège ne peut pas être antérieur au 12^e siècle. Il est plus probablement du 13^e.

9° Le « Pré spirituel » de Nicodème Racendytès. — Nous ne connaissons qu'un ms de cet ouvrage, Londres, Brit. Mus. Addit. 36669 (14^e s.) et seulement par la description du *Catalogue of Additions to the Manuscripts in the British Museum in the Years 1900-1905*, Londres, 1907, p. 180-181. Ce florilège est intitulé Λειμών ἐνθάδε καρπῶν πεπληρωμένος. Il est introduit par dix vers, inc. Γῆλων οὐδὲν πεπληρωμένος, dans lesquels l'auteur se nomme. Les textes sont numérotés 1-446. Ils sont groupés par sujets, mais sans titres. L'arrangement paraît inspiré des *Pandectes* de Nikon, dit l'auteur du catalogue, qui renvoie au cod. Vienne 251 (Lambeck) = Theol. gr. 84. Nicodème a utilisé principalement plusieurs collections d'apophtegmes, l'*Histoire Lausaque*, le *Pré spirituel* de Jean Moschos. Mais il cite aussi de nombreux textes des Pères empruntés, au moins en partie, à Nikon, notamment Anastase le Sinaïte, Basile le Grand, Barsanuphe, Grégoire *Dialogue*, Grégoire de Nazianze, Grégoire le Thaumaturge, Isidore de Péluse, Jean Carpathios, Jean Chrysostome, Marcien, Théodoret, Théodore Studite et l'*Histoire Euthymiaque*. Ce florilège ne peut pas être antérieur au 12^e siècle. Il est possible que le ms de Londres soit l'autographe de l'auteur.

10° Nicéphore l'Athonite, De sobrietate et cordis custodia. — Nicéphore, d'origine italienne et catholique devenu moine au Mont Athos aux confins du 13^e et du 14^e siècles, fut un des plus zélés propagateurs de la spiritualité hésychaste. L'opuscule *De sobrietate*, son seul ouvrage connu, est suivi d'un florilège de 13 textes, dont les six premiers sont empruntés aux vies des saints Antoine, Théodose le cénobiarque, Arsène, Paul de Latros, Sabbas, Agathon, les sept autres aux auteurs spirituels, Marc l'ermite, Jean Climaque, l'abbé Isaïe, Diadoque de Photicé, Isaac Syrien, Jean Carpathios, Syméon le nouveau Théologien. Cet opuscule a eu une grosse influence. Il est entré, dès le 14^e siècle, dans les collections ascétiques dites « Paterika » ou « Philocalies ». C'est dire qu'il serait fort difficile actuellement d'établir la liste de ses mss.

Nous en avons noté quelques-uns : Athènes, BN 2377 (16^e s.), f. 1-15v. — Athos, Dionysius 626 (17^e s.), n. 7; Iviron 344 (14^e s.), f. 102v-109v; Lavra K 118 (17^e s.), f. 1-18; Ω 89 (17^e s.), f. 1-17. — Lesbos, Leimon 98 (16^e s.). — Lyon, Bibl. mun. 122 (52) (16^e-17^e s.), f. 148-168. — Moscou, Musée Hist., Bibl. Synod. 307 (Vlad. 419) (15^e s.), f. 252-257. — Paris gr. 1091 (14^e s.), f. 240v-262; 1140 (14^e s.), f. 219-224v; 1145

(14^e s.), f. 83-89. — Vat. gr. 730 (14^e s.), f. 206v-208v; 733 (14^e s.), f. 259v-278; 735 (14^e s.), f. 272v-276 et 317-318v.

Première édition de P. Possinus (Poussines), *Thesaurus asceticus*..., Paris, 1684, p. 404-428, puis dans Φιλοκαλία τῶν ἁγίων νηπτικῶν, Venise, 1782, p. 869-876 et PG 147, 945-965. Traduction française de J. Gouillard, *Petite Philocalie de la prière du cœur*, Paris, 1953, p. 185-205. Voir H.-G. Beck, *op. cit.*, p. 693.

11^o Florilèges anonymes sur un sujet particulier. — Nous avons prêté peu d'attention aux petits florilèges de quelques pages qui se rencontrent fréquemment dans les manuscrits et proviennent le plus souvent de ceux décrits aux § 1^o-5^o. Nous signalerons cependant quelques-uns de ceux-ci, qui traitent un sujet déterminé.

Sur la confession. Vienne, Theol. gr. 333 (parch.), f. 134-137v, inc. Λέγει ὁ μεγαλοφωνότατος Ἡσαΐας· εἰπέ πρῶτον τὰς ἀμαρτίας.

Sur l'eucharistie. Ce sont probablement les plus intéressants. Athènes, BN 521 (13^e s.), f. 42v-49 : presque entièrement extrait du *Tractatus* de Jean l'Oxite. — Ochrid 84 (inv. 86) (13^e s.), p. 192-197, contient un petit florilège sur l'incorruptibilité du corps et du sang du Christ dans l'eucharistie. Celui-ci cite le 4^e évangile, la *Tradition apostolique*, Cyrille de Jérusalem (*Catéchèses* 22-23), Jean Chrysostome, Cyrille d'Alexandrie et enfin la Βεβαίως ἑστῶν μυστηρίων de Ménas, archimandrite du monastère de Saint-Théodule, puis évêque de Séleucie. Nous retrouvons la plupart de ces textes au début du florilège sur l'eucharistie de Paris gr. 900 (15^e s.), f. 111-119v, mais dans un ordre différent. Ce florilège commence, en effet, par un texte anonyme, qui est celui de Ménas de Séleucie, mentionné plus haut. Après les citations de Cyrille de Jérusalem, il s'écarte tout à fait du précédent et cite le patriarche Eutychius, Grégoire de Nysse, Isidore de Péluse, Jean Chrysostome, Jean moine, Sévère. — Vat. Ottoboni gr. 362 (16^e s.), f. 192-217v, inc. Ὁ τὸν Χριστὸν ἀγαπῶν : cite Anastase le Sinaïte, Barsanuphe, Denys, Eusèbe, Isidore de Péluse, Jean Chrysostome, Macarius Magnes, Marcien, Nicon, Nil, Sévère, Timothée. Semble avoir utilisé Jean l'Oxite, *Tractatus*, et Nicon, *Pandectes*, ch. 53. — Vat. gr. 790 (14^e-15^e s.), inc. Τὸν μὲν φόβον διδάσκει ἡμᾶς, cite Basile le Grand, Jean Chrysostome, Jean Damascène, l'abbé Isaïe, Hésychius, Syméon le nouveau Théologien, Jean Climaque. — Récents, mais plus originaux, sont les deux florilèges de Paris, Suppl. gr. 143 (16^e s.), sur le sacrifice de la messe (f. 91-105) et sur l'eucharistie (f. 105-138). Le premier cite Clément, Pseudo-Denys l'Aréopagite, Jean Chrysostome, les Liturgies de S. Jacques, de S. Basile et de S. Jean Chrysostome. Le second cite de nombreux textes des commentaires de S. Jean Chrysostome, Maxime le confesseur, Basile de Césarée (*Sur Isaïe*), Théodoret (Théophile d'Alexandrie), *In mysticam coenam* (cod. Cyrille), Cyrille d'Alexandrie, Cosmas Indicopleustès, Athanase, Cyrille de Jérusalem, Germain patriarche de Constantinople, Théodore Graptus, la Liturgie de S. Basile, des prières extraites de l'*Horloge* et de la Liturgie de S. Jean Chrysostome.

Qu'il faut fuir la communion avec les hérétiques et avec ceux qui communient avec eux-ci. Les mss apparentés Paris gr. 1335 (14^e s.), f. 76-92 et Venise, Marc. 575 (an. 1426), f. 122v-138, contiennent un florilège en 3 chapitres, dont les deux premiers sont presque entièrement extraits de Nicon, ch. 53 et 40. Mais le

3^e, Περὶ τοῦ μηδεμίαν ἡμᾶς ἔχειν χρῆ κοινωνίαν πρὸς αἰρετικούς μήτε μὴν πρὸς τοὺς ἀδιακρίτως αὐτοῖς αἰρετικοῖς ἀδιαφόρως κοινωνοῦντας présente un certain intérêt. Il commence par quelques canons, puis cite Eusèbe de Césarée, Basile le Grand, Jean Chrysostome, Éphrem Syrien, Maxime le confesseur, Victor de Carthage, Athanase d'Alexandrie, Grégoire de Nazianze, Isidore de Péluse, les vies d'Étienne le jeune et de Joannicius, des questions et réponses de Théodore Studite, des lettres de Photius, le *Gerontikon*, les réponses de Jean de Chalcédoine et de Théodore Balsamon à Marc d'Alexandrie, Jean Zonaras. Dans cet état, il ne peut être antérieur à la fin du 12^e siècle, mais il est possible que sa première partie, jusqu'au texte de Théodore Studite, soit d'origine studite et assez ancienne (9^e-10^e siècle?).

Sur la mort et le jugement : Athos, Lavra B 43 (12^e s.), f. 104-106 : Anastase le Sinaïte, quest. 22 mêlée à quelques extraits d'Athanase d'Alexandrie, Cyrille de Jérusalem, Jean Chrysostome, Nil, Théodoret.

Sur le sacerdoce : Rome, Vallicell. gr. 67 (E 21), f. 564-571 : paraît extrait principalement du *Tractatus* de Jean l'Oxite. — Vat. Regina gr. 49 (an. 1574), f. 18-31v : extrait de l'*Évergétion* IV, 27-32.

Sur la vie spirituelle : Escorial Y. III. 2 (14^e s.), f. 158-173.

12^o Florilèges anarchiques. — Nous appelons ainsi des recueils d'extraits des Pères mis bout à bout sans titre ni aucun ordre apparent. Tel est, par exemple, Paris, Suppl. gr. 1275 (13^e s.), f. 78-189v, parfaitement décrit par M^{lle} M.-L. Concasty (*Bibliothèque nationale... Le Supplément grec*, t. 3, Paris, 1960, p. 512-519), mais au prix de quel travail! Nous avons rencontré plusieurs compilations de ce genre. Nous nous contenterons d'énumérer les plus importantes.

Berlin gr. 99 (Phill. 1503), f. 1-37v : extraits d'Anastase le Sinaïte, quest. 1-9, 12, 14, 16, 40, 56, mélangés avec des citations de Barsanuphe, Basile, Grégoire de Nazianze, Grégoire de Nysse, Isaac Syrien, Isidore de Péluse, Jean Cassien, Jean Chrysostome, Maxime le confesseur, Nil, Syméon Métaphraste, Théodore Studite et du *Gerontikon*. — Oxford, Bodl., Barocci 5 (14^e s.), f. 1-153, dans lequel nous avons remarqué, entre beaucoup d'autres, quelques noms insolites : Gabriel moine et hésychaste au Mont Latros, l'empereur Léon (le Sage), Chrysologue (?), Photius, cité plusieurs fois. — Paris gr. 822 (13^e-14^e s.), f. 116-170v, qui présente aussi quelques noms peu communs : Eustratius, Martyrius, Syméon Métaphraste, Syméon Studite le Galate, Épictète. — Paris gr. 1141 (15^e s.), f. 1-62 (banal). — Vat. Ottoboni gr. 436 (an 1435), f. 7-301 : mélange d'extraits et d'opuscules ascétiques.

Table des manuscrits cités.

Les chiffres en italique renvoient aux cotes des manuscrits, les chiffres arabes aux colonnes du Dictionnaire.

Athènes, BN 233 : 505, 506; 250 : 506; 328 : 507; 329 : 485; 350 : 505, 506; 375 : 485; 383 : 488, 492; 464 : 485; 496 : 504, 505; 514 : 504; 521 : 509; 532 : 504; 1070 : 493, 493, 496; 2377 : 508; 2808 : 490, 492. — Parlement 83 : 479.

Athos, Sainte-Anne 10 : 505; 12 : 504; 28 : 503. — Dionysiou 57 : 503; 78 : 503; 140 : 504; 170 : 503; 180 : 503; 195 : 493; 216 : 490, 492; 224 : 490, 492; 225 : 492; 269 : 503; 282 : 490, 492; 593 : 503; 626 : 508. — Iviron 38 : 485; 201 : 493; 330 : 493; 334 : 503; 344 : 508; 377 : 488, 492; 382 : 479, 479, 496; 492 : 503; 869 : 488, 492; 1304 : 503; 1341 : 490, 492. — Karakallou 14 : 494, 501; 255 : 496. —

Kausokalyvies 190 : 503. — Koutloumous 9 : 485; 94 : 504; 173 : 503; 269 : 486. — Lavra B 39 : 490, 492; B 43 : 486, 510; B 108 : 504; Γ 120 : 505, 506; Θ 5 : 492; I 56 : 505; K 69 : 503; K 111 : 505; K 116 : 489, 492; K 118 : 508; Ω 83 : 505; Ω 89 : 508; Ω 121 : 488, 492. — Pantéléimon 42 : 503; 116 : 503; 119 : 503; 120 : 503; 177 : 503; 178 : 503; 633 : 503. — Pantocrator 107 : 504. — Philotheou 248 : 488, 492. — Vatopedi 13 : 501; 35 : 496; 36 : 486, 488, 492; 190 : 504; 201 : 503; 202 : 503; 355 : 503; 604 : 503; 609 : 503, 506. — Zographou 19 : 505.

Bâle, Bibl. univ., gr. 45 : 504.
 Berlin, BN, gr. 46 : 481; 73 : 505; 78 : 490, 492; 99 : 510; 206 : 488, 492; 322 : 504, 505.
 Bologne, Bibl. univ. 2911 : 498.
 Bucarest, gr. 260 : 490, 492; 381 : 504.
 Cambridge, Gonville and Caius College 790 : 506.
 Cheltenham, Phill. 3080 : 485.
 Dimitsane 60 : 492.
 Dresde A 303 : 503.
 Escorial Y. III. 2 : 510; Y. IV. 22 : 498; Ω. III. 9 : 480; Ω. III. 14 : 501.
 Ferrare 117 : 492.
 Florence, Laur., plut. VI, 4 : 504, 504; VII, 15 : 488, 492, 498; VIII, 22 : 480, 482, 495; IX, 23 : 490, 492, 493; IX, 26 : 506; IX, 29 : 489, 492; XI, 14 : 488, 492; XVI, 13 : 492; LVIII, 31 : 492; LIX, 20 : 492. — Acquisti 125 : 492. — BN, gr. 54 : 492.
 Genève, gr. 31 : 494.
 Heidelberg, Palatin gr. 356 : 486.
 Istanbul, Patr., Panaghias 92 : 503.
 Jérusalem, Métrop. Photius 24 : 499. — Saint-Sabas 181 : 503; 365 : 504; 420 : 492; 491 : 504; 544 : 503; 545 : 503. — Saint-Sépulcre 15 : 483; 171 : 507; 175 : 481; 255 : 494.
 Kiev, BN, Musée archéol. 163 : 492.
 Leipzig, BN, gr. 70 : 492.
 Léningrad, BP, gr. 108 : 490, 492. — Bibl. de l'Académie, Institut archéol. russe de Constantinople 153 : 492.
 Lesbos, Leimon 98 : 508; 264 : 490, 492.
 Londres, Brit. Mus., Addit. 34060 : 486; 36669 : 508; 36753 : 490, 492.
 Lyon, Bibl. mun. 122 : 508.
 Météores, Barlaam 151 : 503.
 Milan, Ambros., A 106 sup. : 492; F 122 sup. : 503; G 84 sup. : 503; L 88 sup. : 501; Q 74 sup. : 485; H 26 inf. : 481.
 Modène, gr. 83 : 493; 111 : 495.
 Moscou, Bibl. Lénine gr. 126 : 497. — Bibl. Synod. 11 (Vlad. 352) : 503; 202 (Vlad. 348) : 503; 265 (Vlad. 197) : 501; 307 (Vlad. 419) : 508; 348 (Vlad. 349) : 503; 363 (Vlad. 418) : 505; 376 (Vlad. 207) : 488, 492.
 Munich, BN, gr. 318 : 490, 492; 429 : 491, 493, 494; 444 : 504; 566 : 492.
 Naples, BN, III. B. 34 : 491, 492, 494.
 Nicosie, Bibl. Phanéroménès : 481.
 Ochrid 84 (inv. 86) : 509;
 Oxford, Bodl., Auct. F. 4. 7 : 488, 492; F. 6. 26 : 491, 492; T. 5. 23 : 498. — Barocci 2 : 490, 492; 5 : 510; 39 : 498; 128 : 494; 143 : 494; 197 : 492. — Clark 11 : 498. — Digby 6 : 489. — Magdalen College, gr. 10 : 498.
 Paris, BN, gr. 364 : 505; 426 : 490, 492; 822 : 510; 852 : 486; 856 : 503; 857 : 503; 873 : 505; 876 à 880 : 504; 889 : 490, 492; 900 : 509; 901 : 505, 506; 917 A :

503; 923 : 482; 924 : 485; 926 : 490, 492; 1062 : 503; 1077 : 504; 1091 : 508; 1101 : 488, 492; 1102 : 488, 492; 1123 A : 490, 492; 1133 : 505, 506; 1140 : 508; 1141 : 510; 1142 : 490, 492; 1143 : 507; 1145 : 508; 1146 : 488, 492; 1166 : 498; 1167 : 488, 491, 492; 1168 : 489; 1169 : 490, 492; 1335 : 482, 509; 1655 A : 486, 488, 492; 1986 : 495; 2661 : 490, 492. — Coislin 20 : 482; 37 : 504; 112 : 505, 506; 115 : 501; 117 : 504; 118 : 503; 119 : 504; 120 : 500, 501; 122 : 504; 238 : 501; 276 : 477-482, 483, 484; 294 : 485, 486; 296 : 498; 297 : 504; 298 : 503; 371 : 488, 492; 372 : 488, 492. — Suppl. gr. 143 : 509; 147 : 504; 690 : 489; 1155 : 482; 1229 : 489, 492; 1246 : 498; 1275 : 510; 1277 : 507; 1298 : 488, 492. — Bibl. Sainte-Geneviève 3409 : 498.

Patmos 6 : 495; 56 : 506; 288 : 505; 302 : 503; 327 : 504; 391 : 490, 492; 531 : 490, 492; 548 : 497; 668 : 498.

Rome, Angelica gr. 30 : 486. — Vallicelliana gr. 52 : 504; 67 : 503, 507, 507, 510; 78 : 492.

Salonique, Vlatées 9 : 483.

Serrès, Prodrôme Γ 33 : 498.

Sinaï gr. 327 : 490, 492; 457 : 503; 476 : 492; 485 : 494; 486 : 488, 492; 487 : 492; 489 : 490, 492.

Strasbourg, BN 1906 : 485.

Trébizonde ? : 498.

Turin, BN 178 : 504; 274 : 496; 375 : 492.

Vatican, Barberini gr. 6 : 488, 492; 158 : 489, 492; 216 : 488-492; 515 : 490, 492; 522 : 497; 569 : 501. — Chigi gr. 27 : 506. — Ottoboni gr. 79 : 480; 362 : 509; 436 : 510; 451 : 503. — Palatin gr. 258 : 503; 328 : 492; 357 : 504. — Regina gr. 48 : 503; 49 : 510. — Rossi 736 : 497. — Vat. gr. 266 : 503; 385 : 488, 491, 492; 393 : 503; 423 : 500, 502; 432 : 502; 491 : 485; 509 : 502; 578 : 490, 492; 633 : 492; 664 : 488, 492, 498; 728 : 485; 730 : 509; 733 : 503, 509; 735 : 509; 739 : 489, 492; 740 : 490, 492; 741 : 488, 492; 790 : 498, 505, 509; 847 : 490, 492; 914 : 492; 1236 : 481; 1456 : 479; 1553 : 478-480, 486; 1582 : 502.

Venise, Marc. gr. 23 : 498; 138 : 482; 503 : 505; 507 : 486, 488, 492; 575 : 482, 509. — App. gr. II, 49 : 504; II, 66 : 505; II, 68 : 503; II, 69 : 497; II, 71 : 503; II, 72 : 503; II, 171 : 492; III, 4 : 481; VII, 35 : 503; XI, 25 : 492.

Vienne, BN, Phil. gr. 218 : 498; 267 : 492. — Theol. gr. 84 : 504, 508; 128 : 490, 492; 167 : 492, 497; 197 : 488, 492; 276 : 505; 277 : 498; 333 : 509. — Suppl. gr. 178 : 480.

? Métochion du Saint-Sépulcre 274 : 484.

Marcel RICHARD.

FLORIOT (PIERRE), prêtre janséniste, 1604-1691. — Pierre Floriot naquit en 1604 dans le diocèse de Langres. Il séjourna de bonne heure à Paris, au jardin des plantes, chez Charles Bouvard (1572-1658), premier médecin de Louis XIII. Il s'achemina bientôt vers Port-Royal et les Granges. Henri-Louis Loménie de Brienne affirme qu'il fut préfet de la petite académie des écoliers. Ordonné prêtre, Floriot obtint la cure de Lais, près de l'abbaye de Vaux de Cernay, qu'il possédait encore en 1647. Il devint confesseur des religieuses de Port-Royal des Champs (1661); il en fut chassé en novembre 1664 par l'archevêque de Paris. Comme il avait prêché avec succès à Port-Royal, il fit imprimer, en 1672, sous le titre de *La morale chrétienne*, les entretiens qu'il y avait donnés.

Peu après, en compagnie d'Antoine Arnauld et de Pierre Nicole, il s'arrêta à Notre-Dame de la Trappe. L'abbé de Rancé lui reprocha de permettre à un religieux de sortir de son monastère pour secourir des parents nécessiteux et malades. La discussion se poursuivit par une lettre de Rancé à Nicole, qui la communiqua à Floriot; la riposte ne se fit pas attendre, ce qui provoqua une nouvelle lettre de l'impétueux abbé et une seconde réponse de Floriot. Ces deux lettres furent imprimées à Rouen en 1745 : *Recueil de pièces concernant la morale chrétienne, sur l'oraison dominicale* (Bruxelles, 1745, 32 pages).

Au cours d'un colloque théologique, Floriot avait avancé l'opinion que les péchés secrets et tous les péchés mortels publics n'étaient pas soumis à la pénitence publique, Antoine Arnauld, contre cette affirmation, composa, vers 1680, un libelle publié pour la première fois dans ses *Oeuvres complètes* (t. 28, Lausanne, 1775, p. 568-596; cf t. 26, p. xcix, l'histoire de cette réfutation).

Pierre Floriot mourut le 1^{er} décembre 1691 et fut enterré au cimetière de Saint-Étienne du Mont.

Diverses œuvres ont été attribuées à Pierre Floriot et semblent actuellement perdues : un écrit sur les paroles de la consécration, un petit traité sur l'excommunication. Trois ouvrages méritent une mention particulière.

1. *Morale chrétienne rapportée aux instructions que Jésus-Christ nous a données dans l'oraison dominicale*, Rouen et Paris, 1672, in-4^o, 1020 pages. L'ouvrage parut avec un bouclier d'approbations : 4 évêques (Aulonne, Angers, Beauvais, La Rochelle) et 7 docteurs. Quelques critiques se firent jour et, au dire de D. de Colonia, quelques prélats, dont l'évêque de Marseille, le condamnerent (*Bibliothèque janséniste*, t. 2, Bruxelles, 1740, p. 48-50). Les affirmations de Floriot sont loin d'être aussi hérétiques que l'affirmait Colonia. Ainsi, lorsque Floriot déclare que les vertus des païens étaient des vices, il ne fait que citer saint Augustin (*Cité de Dieu* xix, 25; v, 13). Malgré son rigorisme et certaines inexactitudes doctrinales, l'ouvrage de Floriot fut dans l'ensemble grandement estimé. D'où les multiples éditions (Paris, 1675, 1676, 1677, 1680, 1686, 1709, 1713; Rouen, 1741, 5 vol.).

2. *Homélies morales sur les évangiles de tous les dimanches de l'année et sur les principales fêtes de Notre-Seigneur Jésus-Christ et de la sainte Vierge*, Paris, 1678, in-8^o, 3 vol., sans nom d'auteur. Floriot s'était muni de l'approbation de 3 évêques (Aulonne, Angers, Beauvais) et de 5 docteurs. Ces trois gros volumes (534 p., 736 p., 708 p.) donnaient des homélies sur les dimanches et les principales fêtes en commençant au premier dimanche de l'avent. Ce bloc de considérations, écrites surtout pour les curés des villes, faisait profession de rigueur évangélique.

« On a jugé plus à propos de dire les choses fortement et les représenter telles qu'elles sont » et l'auteur dénonce discrètement ceux qui « usent de déguisement et de feintes pour plaire aux pécheurs » (Avertissement, p. 5).

Ces pages connurent deux autres éditions (Paris, 1681, signalée par Moréri, et Paris, 1688, 1 vol., in-4^o, Paris, Bibliothèque nationale, D. 7667). Ces deux dernières éditions étaient précédées d'une préface ou d'un avis déclarant que le volume ne faisait pas, ainsi qu'on l'avait affirmé, double emploi avec « La morale du Pater ». La troisième édition comportait beaucoup de changements et cinq nouvelles homélies.

3. *Le Traité de la messe de paroisse*, Paris, 1679, in-8^o, 699 p., parut avec l'approbation de 3 docteurs, datée du 5 mai 1677, et une de deux autres docteurs, datée du 8 mai 1679. « Le discours sur le dessein général » déclare que l'auteur entend revaloriser la messe solennelle; il s'élève contre les messes particulières qui ne sont

motivées en certains cas que par la tiédeur de certains gentilshommes qui utilisent un prêtre pour se faire dire la messe selon leurs commodités (p. 18).

Floriot développe dans le premier livre ce qui se fait avant la messe, dans le deuxième, il éclaire les actions et les paroles qui se situent entre l'introït et le canon; le troisième livre examine le canon et toutes les prières jusqu'au dernier évangile. Sans prétention, simplement et pieusement, le catéchiste explique chaque parole et chaque geste et en dégage la signification spirituelle. La perspective n'est pas celle de Pierre le Brun; nous sommes en présence d'une catéchèse commune, et, dirait-on, faite à tout venant. L'ouvrage connut deux nouvelles éditions, en 1691 (il s'en fit sans doute deux impressions) et en 1714.

P. Goujet, *Éloge de M. Floriot*, en tête de l'éd. de la *Morale chrétienne*, t. 6, Bruxelles-Rouen, 1745. — J. Besoigne, *Histoire de l'abbaye de Port-Royal*, Cologne, 1752, spécialement, t. 2, 4 et 5. — *Histoire des persécutions des religieuses de Port-Royal*, Villefranche, 1753, p. 445 svv, 491 svv. — B. Racine, *Abrégé de l'histoire ecclésiastique*, t. 12, Cologne, 1755, p. 357-360. — D. de Colonia, *Dictionnaire des livres jansénistes*, t. 3, Anvers, 1755, p. 133-142; t. 4, p. 133-136. — L. Moréri, *Le grand dictionnaire historique*, Paris, 1759, p. 201. — Sainte-Beuve, *Port-Royal*, Paris, 1923, 7 vol., *passim*. — Bremond, t. 9, 1932, p. 63-64. — L. Cognet, *Claude Lancelot, solitaire de Port-Royal*, Paris, 1950, p. 145 et 248-249.

André DODIN.

FLORUS DE LYON, 9^e siècle. — 1. *Vie*. — 2. *Manuscrits personnels*. — 3. *Œuvres*. — 4. *L'homme et le spirituel*.

1. *Vie*. — Les sources historiques ne fournissent que peu de renseignements sur le *curriculum vitae* de Florus. On l'a parfois fait naître en Espagne en 769, sur la foi des notes autobiographiques du manuscrit de Rome (Vallicellensis E 26), éditées par Jean Mabilion (*Iter Italicum*, t. 1, Paris, 1687, p. 68) et G.-H. Pertz (*MGH Scriptores*, t. 1, Hanovre, 1826, p. 110). Mais ces notes sont très probablement de la main d'Agobard. Florus tient l'Église de Lyon pour sa mère, sur le sein de laquelle il a, nous dit-il, été nourri *ab infantia* (PL 119, 96b), et dans son poème *De iniusta vexatione ecclesiae lugdunensis* adressé à Moduin, évêque d'Autun (éd. E. Duemmler, *MGH Poetae latini carolini aevi*, t. 2, Berlin, 1884, p. 555-559), il l'appelle *nutricula nostra atque eadem genetrix ecclesia* (vers 11-12). Ceci semble supposer qu'il est né dans la région lyonnaise, sans doute vers les années 785-790.

Son nom apparaît pour la première fois aux environs de 826, dans les vers que lui consacre le jeune Walafriid Strabon, futur abbé de Reichenau (*Ad Agobardum*, éd. Duemmler, *ibidem*, p. 356-357, vers 17-24); ils prouvent que sa réputation est déjà parvenue jusqu'au Rhin. Vers 827-830, il signe comme diacre (et sans doute comme secrétaire), à la suite de l'évêque Agobard et du prêtre Hildigise, une lettre importante à Barthélemy de Narbonne. Toujours à la même époque, il est porté, au 36^e rang, sur la liste des *canonici* de l'église cathédrale de Saint-Étienne de Lyon, dans le *Liber confraternitatum* de Reichenau (éd. P. Piper, *MGH*, 1884, p. 257). Durant la disgrâce d'Agobard, il sort de l'ombre pour s'attaquer violemment à Amalaire, l'administrateur nommé durant la vacance : une première fois sans doute au synode de Thionville en 835, et sûrement à Quierzy en 838.

Après la réintégration et la mort d'Agobard (840), il n'est plus fait mention de lui avant 848, date à laquelle Wandalbert de Prüm, dans la préface de son *Martyrologe* en vers, le dit « célèbre, tant par sa science exceptionnelle des Écritures que par la richesse et la qualité de sa bibliothèque » (éd. Duemmler, *MGH Poetae...*, t. 2, p. 569, lignes 20-23). Il a de fait repris, — on va l'établir —, son rôle de secrétaire et de conseiller doctrinal auprès des successeurs d'Agobard, Amolon (841-852) et Remi

(852-875), au point d'exercer une influence décisive sur l'importante production littéraire de l'Église de Lyon, de 849 à 855. Après le concile de Valence (8 janvier 855) dont les canons portent encore sa griffe, il faut attendre la préface du *De praedestinatione* d'Hincmar de Reims, vers 861-862, pour le voir cité, apparemment comme un témoin hors de cause. On en conclut qu'il serait mort entre ces deux dates, mais ce n'est pas sûr.

Selon l'obituaire de Lyon (éd. M.-C. Guigue, *Obituarium lugdunensis ecclesiae*, Lyon, 1867, p. 17), il était demeuré diacre (contrairement à l'affirmation du manuscrit de Saint-Gall 279-281, qui lui décerne le titre de prêtre).

2. Manuscrits personnels. — Sans une circonstance fort rare, nos renseignements sur l'activité littéraire de Florus seraient presque aussi réduits que sur sa vie. En effet, à part la lettre à Barthélemy de Narbonne, signalée plus haut, qui fut écrite en collaboration, Florus n'a signé explicitement que deux de ses œuvres : une réédition (perdue) du Psautier hébraïque, dont nous avons gardé la lettre d'envoi et le petit poème de dédicace à Hyldrade, abbé de Novalèse, et son réquisitoire contre Amalaire au concile de Quierzy.

Ses contemporains cependant paraissent avoir eu des renseignements précis sur plusieurs de ses ouvrages, car, dans certaines copies émanant de centres importants, les titres de ses œuvres, primitivement anonymes, sont plusieurs fois complétés, dès la seconde moitié du 9^e siècle, par la mention : *domni Flori, Flori magistri*, ou simplement *Flori*. C'est le cas notamment à Corbie, pour le *Contra Scotum* (cf. Paris B.N. lat. 12292; annotations marginales contemporaines, peut-être de Ratramne?), à Auxerre et à Saint-Claude (dont le prévôt Mannon fut élève de Florus et un des plus ardents copistes de ses œuvres), pour diverses collections canoniques (cf. le ms perdu de Saint-Marien d'Auxerre et les mss Paris B. N. lat. 2449 et Troyes 1064), à Saint-Gall pour l'*Expositio* augustinienne (mss 279-281), puis plus tard à Cluny et à la Grande Chartreuse, dont il est prouvé qu'ils sont allés chercher des modèles manuscrits à Lyon.

Tout ceci demeurerait assez aléatoire si nous n'avions conservé, dans une centaine de manuscrits antérieurs au milieu du 9^e siècle, dispersés un peu partout mais tous originaires de Lyon, des annotations marginales qui sont de toute évidence la préparation, sur les sources, des collections d'extraits patristiques ou canoniques dont sont constitués, ou qui accompagnent, la plupart des ouvrages ainsi attribués au diacre lyonnais. C'est ainsi que plus de 500 sections de l'*Expositio* augustinienne, l'œuvre la mieux assurée de Florus (depuis la démonstration de Mabillon dans *Vetera analecta*, t. 1, Paris, 1675, p. 12-21, reprise et renforcée par A. Wilmar, *La collection de Bède le Vénérable sur l'Apôtre*, dans *Revue bénédictine*, t. 38, 1926, p. 16-52), sur les 2184 qu'elle contient, se retrouvent dans ces manuscrits-sources, minutieusement isolées et corrigées. Du même coup, l'écriture de l'annotateur, tout à fait typique, a pu être identifiée et le caractère autographe de certains manuscrits de plusieurs ouvrages certainement lyonnais est apparu en plusieurs cas évident. Il en est ainsi notamment pour l'unique copie des écrits sur la prédestination émanés de l'Église de Lyon et imprimés sous le nom de l'évêque Remi (PL 121, 985-1134) : ce ms (Paris B.N. lat. 2859) est en partie autographe et porte partout de nombreuses retouches littéraires opérées de la main même de Florus. Enfin, grâce à d'autres « préparations » faites également de sa main sur ses manuscrits, il a été possible de retrouver la piste d'ouvrages perdus jusqu'ici, de les identifier et de les lui attribuer.

L'ensemble de ces faits a été exposé : C. Charlier, *Les manuscrits personnels de Florus de Lyon et son activité littéraire*, dans

Mélanges E. Pöschard, Lyon, 1945, p. 71-84; une démonstration détaillée est présentée dans *Revue bénédictine*, t. 57, 1947, p. 132-167 : *La compilation augustinienne de Florus sur l'Apôtre. Sources et authenticité*. Les annotations et la main de Florus sont reconnaissables sur les planches photographiques parues dans divers recueils, notamment dans E.-A. Lowe, *Codices lugdunenses antiquissimi. Le Scriptorium de Lyon...*, Lyon, 1924, pl. II, VIII, IX, XIV, XVI, XVII, XVIII, XXIV, XXXI, XXXIII, XXXIV, XXXV, XXXVII.

3^o Œuvres de Florus. — A. ŒUVRES CERTAINES.

1^o Canoniques. — 1) *Collecta ex Sententiis antiquorum Patrum*, publiée par É. Baluze (que reproduit PL 119, 11-14) sous le titre *De electionibus episcoporum* d'après l'édition de Luc d'Achery (*Spicilegium*, t. 12, Paris, 1675, p. 48-53). Cette petite collection a peut-être été réunie dès 820 pour défendre Agobard (cf. E. Caillemer, *Florus et Moduin. Épisode de l'histoire de Lyon au IX^e siècle*, dans *Mémoires de l'Académie de Lyon*, 1^{re} série, Lettres, t. 21, 1881, p. 393).

2) *De fugiendis contagiis Iudeorum*, brève collection publiée pour la première fois par B. Blumenkranz, *Deux compilations canoniques de Florus de Lyon et l'action anti-juive d'Agobard*, dans *Revue historique de droit français et étranger*, t. 33, 1955, p. 575-577, en appendice d'une étude (p. 227-254, 560-582) sur cette collection et la suivante. Florus en a préparé les pièces sur les mss Berlin 83 et Paris B. N. lat. 11709. Agobard l'utilise dans son *De superstitionibus iudaicis* vers 829 (éd. E. Duemmler, *MGH Epistolae v karolini aevi*, t. 3, 1899, p. 185-199; cf. PL 104, 77-100).

3) *De coertione Iudeorum*, autre petite collection qui nous est parvenue en deux recensions : la première, dite d'Auxerre, a été publiée également par Luc d'Achery (*Spicilegium*, t. 12, p. 48-49; PL 119, 419-422) et tend comme la précédente à justifier l'action d'Agobard contre les juifs (vers 830); la seconde, dite de Milan, où F. Maassen l'a découverte (*Ein Commentar des Florus von Lyon zu einigen der sogenannten Sirmond'schen Constitutionen*, dans *Sitzungsberichte der Kaiserlichen Akademie der Wissenschaften*, Ph.-Hist. Kl. 92, Vienne, 1879, p. 301-325), est doublée d'un commentaire dirigé contre l'action menée à Lyon, pendant l'exil d'Agobard (835-839), par l'évêque d'Autun Moduin (cf. E. Caillemer, *art. cité*, p. 367-395).

Sur ces diverses collections, voir aussi P. Fournier, *Un groupe de recueils canoniques inédits du X^e siècle*, dans *Annales de l'Université de Grenoble*, t. 11, 1899, p. 345-402; P. Fournier et G. Le Bras, *Histoire des collections canoniques en Occident*, t. 1, Paris, 1934, p. 312-316; C. G. Mor, *Di un trattato di Floro di Lione sui privilegi de' chierici*, dans *Mélanges Paul Fournier*, Paris, 1929, p. 565-572.

2^o Les œuvres liturgiques ont presque toutes été inspirées par la lutte contre Amalaire. — 1) *L'Opusculum de actione missarum* (PL 119, 15-72, reproduisant l'éd. d'Edmond Martène, sous le titre *Expositio missae*; essai assez médiocre mais utile d'édition critique dans Paul Duc, *Étude sur l'Expositio missae de Florus de Lyon*, Belley, 1937) est une réplique encore irénique (et donc antérieure à 835) au livre 3, paru vers 820, du *De ecclesiasticis officiis* d'Amalaire. — 2) Le *Discours* publié comme opuscule 3 par PL 119, 94-96 (cf. A. Werminghoff, *MGH Concilia aevi karolini*, t. 1, vol. 2, 1908, p. 769-770, ligne 37) semble bien constituer l'acte d'accusation présenté par Florus au concile de Thionville en 835 (cf. J.-M. Hanssens, *De Flori Lugdunensis opusculis contra Amalarium*, dans *Ephemerides liturgicae*, t. 47, 1933, p. 15-31, contre la thèse de R. Münchemeier, *Amalar von Metz*, Munster, 1893, p. 38-62, 205-252). — 3) Les *Annotations marginales* du ms de Paris *Nouv. acq. lat.* 329 (cf. A. Wilmar, *Un lecteur ennemi d'Amalaire*, dans *Revue bénédictine*, t. 36, 1924, p. 317-329; texte amendé mais non définitif, dans J.-M. Hanssens, *Amalarii episcopi opera liturgica omnia*, coll. Studi e Testi 138-140, Cité du Vatican, 1948-1950; t. 2, p. 567-

580) reflètent sûrement les sentiments de Florus à la lecture d'une édition remaniée de l'œuvre d'Amalaire et datent du séjour de celui-ci à Lyon (vers 836-838). — 4) *L'Inuectiua canonica* est un ensemble de pièces écrites de la même encre et à la même époque (publiée d'abord par Mönchemeier, *op. cit.*, p. 235-254, puis par Hanssens, *op. cit.*, t. 1, p. 367-387). — 5) La lettre signée *Contra falsiloquas aduentiones Amalarii* (éd. E. Dümmeler, MGH *Epistolae v karolini aevi*, t. 3, p. 267-273; opuscule 1, PL 119, 71-80) constitue le réquisitoire présenté par Florus aux évêques rassemblés à Quierzy en septembre 838. — 6) On a également le *Discours* prononcé par lui à ce concile (éd. Werminghoff, *op. cit.*, p. 778-782 + p. 770, 38 à p. 778, 4; opuscule 2, PL 119, 80-94). — 7) *Le De diuina psalmodia* (PL 104, 325-330) et — 8) le *Liber contra libros iv Amalarii* (PL 104, 339-350) cherchent à exploiter la victoire remportée à Quierzy (entre 838-840). — 9) Outre ces ouvrages de polémique, Florus a donné, sur la base du travail de Bède, déjà remanié à Lyon par l'auteur du ms de Paris B. N. lat. 3879, au moins deux éditions successives (l'une avant 837 et l'autre vers 850) d'un *Martyrologe* qui est devenu, au travers de saint Adon de Vienne † 875 et d'Usuard († 9^e siècle), la base du martyrologe romain officiel (cf H. Quentin, *Les martyrologes historiques du moyen âge*, Paris, 1908, p. 222-408). — 10) On peut rattacher à ce groupe la révision critique du *Psautier hébraïque* de saint Jérôme, réalisée vers 840 à la demande d'Hyldrade, abbé de Novalèse. Cet ouvrage est perdu mais, d'après sa lettre d'envoi *Ad Hyldradem* (éd. Duemmler, MGH *Epistolae v karolini aevi*, t. 3, p. 340-343) et le poème de dédicace signé (éd. Duemmler, MGH *Poetae latini aevi carolini*, t. 2, p. 549-550), il avait une destination liturgique.

3^o *Œuvres théologiques*. — En dépit de leur ton polémique, les écrits contre Amalaire n'ont pas d'objet proprement dogmatique. Il en va autrement des ouvrages qui marquent l'intervention de Florus dans la querelle prédestinatoire (excellents résumés historiques par L. Traube dans MGH *Poetae latini aevi carolini*, t. 3, 1896, p. 707-720, et dans M. Cappuyns, *Jean Scot Érigène, sa vie, son œuvre, sa pensée*, Louvain-Paris, 1933, p. 102-127). Cette intervention s'est faite en deux étapes. D'abord assez circonspect sous Amolon, Florus s'engage davantage ensuite en faveur de Godescalc.

1) La première en date de ces œuvres (parue peu après la condamnation de Godescalc à Quierzy en 849) est sans doute l'opuscule *Omni potens Deus* (PL 119, 95-102, et PL 116, 97-100, sous le titre *Sermo de praedestinatione*) qu'Hincmar de Reims reproduit déjà comme de Florus, vers 861-862 (PL 125, 57-59).

2) Vers 850, Florus se livre à une étude approfondie des œuvres augustinienne sur la grâce, comme en font foi les annotations de sa main dont sont couvertes les marges du ms Lyon 608, et plus spécialement son *Commentaire marginal du De gratia et libero arbitrio* et du *De dono perseruerantiae* (fol. 104-169; encore inédit).

3) En même temps, et sur le même ms, il prépare minutieusement le *Beati Augustini sententiae (de praedestinatione)*, publié à tort sous le nom d'Amolon (PL 116, 105-140).

4) Le fragment *Gratiam itaque*, également attribué conjecturalement par Sirmond à Amolon (PL 116, 101-106), est étroitement apparenté aux écrits précédents et date de la même époque.

5) L'intervention de Jean Scot Érigène contre Godescalc (*De diuina praedestinatione*, PL 122, 355-440), vers 849, amène Florus à durcir sa position dans son *Libellus aduersus cuiusdam... qui cognominatur Iohannes ineptias...* (PL 119, 101-250), qui date de 852. En dépit des attaques de H. Schroers (*Hinkmar*

Erzbischof von Reims, Fribourg-en-Brisgau, 1884; cf A. Wilmart, *Une lettre sans adresse écrite vers le milieu du IX^e siècle*, dans *Revue bénédictine*, t. 42, 1930, p. 157-158), c'est un des ouvrages les mieux attestés de Florus.

On peut en dire autant des trois écrits suivants : — 6) *Libellus de tribus... epistolis* (PL 121, 985-1068; avant le printemps 853), — 7) *Absolutio cuiusdam quaestionis...* (PL 121, 1067-1084; vers 853-854) et 8) *Libellus de tenenda... Scripturae ueritate* (PL 121, 1083-1134; en 854), imprimés sous le nom de l'évêque Remi de Lyon (852-875), qui se présentent anonymement sous la responsabilité de l'Église de Lyon.

9) On trouve enfin des allusions transparentes à l'affaire de Godescalc et aux écrits précédents (n. 5-8, puis n. 1) dans une lettre, non signée et sans adresse, qui accompagnait, à ce qu'il paraît, l'envoi de plusieurs de ses ouvrages (sans doute 5-8) à un personnage familier d'un évêque, qui pourrait être Jonas d'Autun (850-865). André Wilmart l'a publiée (*Revue bénédictine*, t. 42, 1930, p. 149-162), d'après le ms Vatic. Reg. 240 où elle est jointe au *Libellus* contre J. Scot Érigène. Elle traite surtout de questions morales, notamment du vœu, avec une clarté et une concision qui confirment l'attribution à Florus.

4^o *Collections patristiques*. — Par leur nature même, elles sont plus difficiles à dater et à caractériser. Ce ne sont pourtant pas de simples compilations. Une intention précise a dicté le choix de chaque extrait. — 1) L'importante collection *De fide* est une œuvre de jeunesse, qui répond aux objectifs de la réforme carolingienne. Perdue, elle a pu être retrouvée grâce à sa préparation sur les mss de Florus (C. Charlier, *Une œuvre inconnue de Florus de Lyon. La collection « de fide » de Montpellier*, dans *Traditio*, t. 8, 1952, p. 81-109). — 2) Une petite collection sur les devoirs des pasteurs intitulée *Pauca capitula ex dictis beati Gregorii Nazazeni (sic) episcopi excerpta*, inconnue jusqu'ici et encore inédite, est conservée dans un ancien ms de Cluny (Paris B.N. lat. 13371). Le ms Lyon 599 porte les traces de sa préparation par Florus. Les longs sous-titres, tout à fait dans sa manière, laissent clairement deviner comme destinataires Amalaire ou Moduin (donc vers 835-840). — 3) Par contre, l'immense *Expositio epistolarum beati Pauli... collecta ex libris sancti Augustini* (publiée très imparfaitement dans les anciennes éditions de Bède; analyse détaillée par C. Charlier, *La compilation augustinienne de Florus...*, art. cité, p. 168-186; relevé peu exact dans PL 119, 279-420) appartient aux dernières années de sa vie. L'idée semble lui en être venue lors de sa publication des *Beati Augustini sententiae de praedestinatione* (cf *supra*), dont la préparation sur le ms Lyon 608 paraît antérieure à celle de l'*Expositio*. Cet ouvrage constitue une magistrale synthèse de la pensée augustinienne, centrée sur la grâce. Vu la similitude du but et du plan, les autres collections patristiques sur saint Paul sont à dater de la même époque. Ce ne sont plus (sauf en un cas) des *Expositio* suivies du texte paulinien, mais des recueils de *Sententiae* sur certains passages importants, groupés par épîtres et numérotés selon l'ordre du texte. — 4) Un premier recueil, dit des *Douze Pères*, est connu depuis que J. Sirmond en a tiré en 1643 ses extraits inédits de Fulgence de Ruspe et d'Avit de Vienne, d'après un ms de la Grande Chartreuse. Ce ms récemment retrouvé en Angleterre est devenu en 1949 le Lyon 5804. Il a été sûrement copié sur l'autographe et porte comme suscription deux vers qui sont très probablement la signature de Florus. Le titre n'a été conservé que par la seule autre copie connue (Vitry-le-François 2, détruit en 1940) : *Sententiae ex epistolis beati Pauli apostoli ab xi auctoribus expositae...* Ce sont (d'après l'ordre, chronologique, de Lyon 5804) : Cyprien,

Hilaire, Ambroise, Pacien de Barcelone, Théophile d'Alexandrie, Grégoire de Nazianze, Éphrem, Léon, une série conciliaire et papale, Fulgence, Paulin, Avit. Vitry 2 reporte Cyprien et Hilaire à la fin, ce qui laisse supposer une composition progressive du recueil, confirmée par d'autres indices. — 5 et 6) Deux autres collections similaires, également inédites et signalées ici pour la première fois, sont consacrées, l'une à saint Jérôme, l'autre à saint Grégoire le Grand. Leurs préparations couvrent les marges des mss lyonnais de ces deux Pères. On en a au moins 3 mss (Paris B.N. lat. 1764, et *nouv. acq. lat.* 1460; Berne 344) groupés, chose remarquable, en deux recensions : l'une est disposée en *Expositio* comme la collection augustinienne (Paris *nouv. acq.* 1460); l'autre (dans Paris 1764 et Berne 344) est du type *Sententiae*, très semblable à la collection des *Douze Pères*. A part les quatre suppléments, également florians sans doute, qui sont réunis en appendice dans Paris 1460, le contenu et l'ordre sont les mêmes. — 7) A ces collections on peut rattacher la préface à l'*Aduersus haereses* de saint Irénée, trouvée à la Grande Chartreuse par J. Sirmond, dans un ms de cet ouvrage, où elle était attribuée à Florus et jointe à une lettre d'Agobard. Le style et les allusions aux querelles doctrinales du temps confirment clairement cette attribution. Le texte établi par J.-B. Pitra a été reproduit en tête de l'édition de W. Harvey de l'*Aduersus haereses* (t. 1, Cambridge, 1857, p. CLXXVII) et de PG 7, 431.

5° *Œuvres poétiques*. — Ernest Duemmler a rassemblé 29 poèmes (MGH *Poetae latini aevi carolini*, t. 2, 1884, p. 507-566), pour la plupart dispersés dans divers tomes de PL (119, 249-278; 61, 1081-1090; 104, 349-352); 22 sont tirés d'un ms de Mannon, Paris B. N. lat. 2832, qui pour ses autres parties est en rapports étroits avec un ms personnel de Florus (Paris B. N. lat. 8093). Le contenu aussi permet d'attribuer à Florus un grand nombre de ces pièces, mais seuls les vers à Hyldrade (n. 22) donnent son nom. Il faut joindre à cet ensemble, outre les deux vers par lesquels Florus a probablement signé lui-même la collection des *Douze Pères* (cf U. Chevalier, *Œuvres complètes de saint Avit*, Lyon, 1890, p. XLIII), deux petits poèmes édités par F. Pateta (*Due poesie inedite di Floro, diacono de Lione*, dans *Atti della Accademia delle scienze di Torino*, t. 27, 1891-1892, p. 123-129; réédités par C. Strecker, dans MGH *Poetae latini aevi carolini*, t. 4, 1923, p. 930-931). Toutes ces pièces sont d'inspiration religieuse. Plusieurs semblent tenir lieu de préface à des ouvrages de Florus (12, 22, 27, 5, et sans doute 1 à 4, peut-être 28); certaines sont des paraphrases bibliques (6-9), un bon nombre ont une destination liturgique (10-11, 13-21, 29), quatre s'adressent à des personnages en vue (22-27).

B. ŒUVRES EN COLLABORATION. — 1) Il est prouvé, notamment par la lettre à *Barthélemy de Narbonne* (éd. Duemmler, MGH *Epistolae v karolini aevi*, t. 3, p. 206-210; PL 104, 179-186; vers 827-830), que Florus fut le secrétaire d'Agobard. — 2) Celui-ci avait une personnalité trop forte pour ne pas inspirer activement les écrits dont il assumait seul la responsabilité. Il semble s'en être remis néanmoins à Florus pour le choix des documents allégués, comme le prouvent les « préparations » manuscrites conservées, déjà peut-être pour l'*Aduersus dogma Felicis* (vers 820; PL 104, 29-70), sûrement pour le *De Iudaicis superstitionibus* (en 829; éd. Duemmler, *ibidem*, p. 185-199; PL 104, 77-100; cf *supra* la collection *De fugiendis...*); le *De dispensatione ecclesiasticarum rerum* (éd. Duemmler, *ibidem*, p. 166-179; PL 104, 227-250; cf c. 20) et l'*Aduersus legem Gundobadi* (éd. Duemmler, *ibidem*, p. 158-164; PL 104, 113-126). — 3) Bien plus, le style lui-même

laisse supposer en plus d'un endroit que Florus a été amené plusieurs fois à prendre une part importante à la rédaction; c'est particulièrement clair pour le *Liber de diuinis sententiis digestus, cum breuissimis adnotationibus* (PL 104, 249-268), dont le seul titre et la disposition marginale du commentaire sont déjà typiques de sa manière et aussi — 4) pour la lettre au clergé de Lyon, dite *De correctione antiphonarii* (de 839; éd. Duemmler, *ibidem*, p. 232-238; PL 104, 329-340). — 5) Sous Amolon, cette participation est plus apparente encore, tant pour les listes des *testimonia* que pour les idées, surtout dans le *Contra Iudaeos* (PL 116, 141-184).

C. ŒUVRES PERDUES. — 1) La lettre à Hyldrade de Novalèse accompagne l'envoi d'une édition critique, avec obèles et astériques, du *Psautier hébraïque* (de saint Jérôme), dont elle fait la description et expose les principes; cette édition semble perdue. — 2) La chronique de Novalèse (MGH *Scriptores*, t. 7, 1846, p. 107) mentionne une autre lettre à l'abbé Hyldrade. — 3) De constantes références marginales dans les mss de Florus à Matthieu, à Jean et aux Psaumes, s'interprètent d'autant mieux comme la préparation d'ouvrages ayant trait à ces parties de la Bible que les poèmes 1 et 4 ont l'allure de prologue à des commentaires sur Matthieu et Jean. — 4) Grâce aux « préparations » subsistant dans le ms de Paris lat. 9550, il est prouvé que Florus avait établi un recueil de *Sententiae* sur saint Paul, consacré à Eucher de Lyon et de facture identique aux recueils rassemblés dans la collection des *Douze Pères*. — 5) D'autres « préparations » sur des fragments dispersés d'un même ms d'origine lyonnaise (Lyon 788, fol. 87, + Paris B.N. Baluze 270, fol. 132, 107-108, 133, + Lyon 788, fol. 88, + Paris Baluze 270, fol. 134-158; 2^e moitié du 8^e siècle), sans référence à saint Paul cette fois, isolent de larges extraits du *De templo Salomonis* de Bède, sans doute en vue d'un abrégé dont Agobard s'est servi dans son *De imaginibus* (cf C. Charlier, *Les manuscrits personnels...*, p. 80, note 2). — 6) Les « préparations » qui couvrent les marges des mss canoniques Berlin 83, Leningrad F. II 3 et Paris B. N. lat. 11709, dont une petite partie seulement a été utilisée par les trois collections signalées plus haut, supposent une collection beaucoup plus ample, dont ces dernières n'étaient peut-être que des sections. On peut espérer la reconstituer à l'aide des mss de Troyes 1064 et 1460, Albi 41, Paris B.N. lat. 2449. — 7) Le ms Lyon 483 (6^e siècle) porte des signes de type florien posés en vue d'une abréviation des *Commentaires sur l'épître aux Romains* d'Origène, dans la version de Rufin. — 8) Le ms Lyon 468 (+ Paris B.N. lat. 602; 7^e siècle) a gardé des traces de la préparation d'un abrégé analogue du *Commentaire de Jérôme sur Jérémie*.

D. ŒUVRES PLUS OU MOINS PROBABLES. — 1) Le ms Lyon 375 a conservé une édition arrangée et commentée de la *Lex romana wisigothorum*, attribuée à Florus par E. Caillemier (*Notices et extraits des mss de la Bibliothèque de Lyon*, dans *Mémoires de l'Académie de Lyon*, t. 20, p. 39-89, spécialement p. 68-75). — 2) Le poème *Epigramma libri omeliarum totius anni, ex diuersorum Patrum tractatibus ordinati* (éd. Duemmler, MGH *Poetae latini aevi carolini*, t. 2, p. 530-535) ne peut être interprété que comme une préface à une œuvre de Florus. Elle est très probablement conservée (comme l'a déjà cru J. Mabillon, *Praefationes Actis sanctorum ordinis S. Benedicti*, Venise, 1724, p. 316), quoique sans doute sous une forme non définitive, dans un *Homélaire* certainement écrit à Lyon

vers 820, et qui nous a été transmis par les mss Lyon 628, Avignon 74 et un ms perdu du trésor de Lyon vu par l'oratorien P. Lebrun vers 1711 (C. Charlier, *Alcuin, Florus et l'Apocryphe hiéronymien « Cogitis me » sur l'Assomption*, TU 63 *Studia patristica*, t. 1, Berlin, 1957, p. 70-81, dont je maintiens les conclusions essentielles, malgré H. Barré, *La lettre du pseudo-Jérôme sur l'Assomption est-elle antérieure à Paschase Radbert?*, dans *Revue bénédictine*, t. 68, 1958, p. 203-225). — 3) Les scolies du ms Paris Mazarine 561 sont peut-être la copie d'un commentaire marginal de Florus sur son ms du *De praedestinatione* de J. Scot Érigène (cf A. Wilmart, *Un lecteur ennemi d'Amalaire*, loco cit., p. 318, note 3). — 4) Le ms Vat. Reg. 91 attribuée à Florus la *Recapitulatio totius operis* annexée, sans doute par Prudence de Troyes, à sa propre réfutation de J. Scot (PL 115, 1351-1366). Si l'on peut hésiter sur l'auteur, la réfutation de J. Scot qui y est résumée est indubitablement celle de Florus, et non pas celle de Prudence. — 5) Le ms Lyon 473 a peut-être conservé le *Commentaire sur Matthieu* déjà signalé. Il est utilisé par l'*Homélaire*. — 6) Les mss Lyon 463, 465 et 601 sont trois copies lyonnaises du 9^e siècle d'une abréviation du *Commentaire* de Jérôme sur *Isaïe*. — 7) Des fragments d'une œuvre analogue sur le *Commentaire hiéronymien des petits prophètes* sont conservés également dans Lyon 601. — 8) A la suite du fragment du ms de Paris B. N. lat. 8093 qui a appartenu à Florus, a été conservé le premier cahier d'un ms de la première moitié du 9^e siècle qui contient en 1964 vers une paraphrase des psaumes 1 à 25 et 30 à 32, qui ne serait pas indigne de lui (C. Charlier, *Paraphrase des Ps. 3 et 7 de l'époque carolingienne*, dans *Esprit et Vie*, Maredsous, 1950, p. 243-249).

4. **L'homme et le spirituel.** — 1^o Le trait le plus apparent de la personnalité de Florus est sans doute, surtout si l'on tient compte de l'époque, son extraordinaire *érudition*.

Il n'est pour ainsi dire aucun ouvrage de la littérature chrétienne latine qu'il n'ait lu, et il s'est efforcé de rassembler sur la grecque tout ce qu'en connaissait alors l'Occident. Il savait le grec et possédait au moins des rudiments d'hébreu. Sa culture s'étendait non seulement à la Bible et aux ouvrages des Pères, mais encore au Droit canonique et même au Droit civil, tant romain que barbare. A l'affût des pièces rares, il nous a transmis des œuvres patristiques importantes, comme l'*Aduersus haereses* de saint Irénée, plusieurs ouvrages de Tertullien, des inédits de Fulgence, Avit, Augustin, etc, mais aussi d'antiques recueils canoniques ou hagiographiques et des textes fondamentaux de Droit romain, sans parler de manuscrits bibliques comme le *Codex Bezae* et le *Claramontanus*, dont l'importance reste exceptionnelle pour l'établissement du texte du nouveau Testament.

A cette érudition, il a d'ailleurs su joindre un sens critique assez rare pour son temps, tant en matière littéraire que textuelle. Esprit positif et précis, il s'était forgé une méthode de travail dont la rigueur minutieuse n'est pas sans évoquer les exigences de notre technique scientifique. Ces dispositions intellectuelles paraissent avoir été soutenues par un goût vif de la clarté et un sens inné du réel, joints à une défiance presque instinctive de tout dérèglement imaginaire dans la pensée, comme de toute propension à une systématisation purement rationnelle. Ni érudit sec, ni spéculatif abstrait ou rêveur, il est, certes, un penseur plutôt qu'un homme d'action, mais un penseur « engagé ». D'abord parce qu'il a de réels dons poétiques, du souffle et une évidente puissance d'expression; mais surtout parce que tous ces dons, il les met, d'un seul mouvement d'âme, au service d'une foi vécue avec ferveur, souvent même avec passion. S'il croit cette foi menacée, il n'hésite pas à entrer dans la lice avec une fougue qui outrepassait souvent les limites de la charité chrétienne, non seulement pour d'après

querelles théologiques, mais aussi pour défendre les libertés de l'Église, tantôt contre les intrigues d'un groupe juif influent, tantôt contre les agissements des « Missi » impériaux. Même aux évêques, il ne craint pas de rappeler leurs devoirs (cf la collection tirée de Grégoire de Nazianze). Tout ce qu'il écrit, tout ce qu'il fait, même lorsqu'il s'agit de l'immense travail matériel de dépouillement des textes qu'il rassemble et organise au service de ses thèses, est marqué d'une certaine ardeur contenue, d'un élan calme et résolu, dont son admirable écriture, toujours parfaitement calligraphiée et égale à elle-même mais néanmoins vibrante et comme ailée, est le plus parfait symbole.

2^o Sous la pression de cette foi profonde, son sens de l'histoire a fait de lui un admirateur passionné des origines chrétiennes. Bible et tradition sont encore pour lui une seule réalité vivante, le seul message valable de Dieu à l'homme en son Fils, dans la mouvance de son Esprit qui anime l'Église. Si tout ce qui est humain l'intéresse, dès lors que la foi l'informe, tout lui devient suspect pour peu qu'on en fasse une fin en soi (cf l'exhortation à Moduin en faveur des Écritures et contre la poésie profane, cf poème 25, vers 27-30). Homme d'Église, mais d'une Église dont il perçoit encore l'intense rayonnement originel, il ne se sent pas d'autre droit que d'en faire mieux connaître les actes et la vie dans ses diverses manifestations. De là, en dépit d'une forte personnalité, sa modestie, qui l'empêche de signer ses œuvres pour mieux leur apposer le sceau de sa chère Église lyonnaise. De là, plus encore, ses préférences pour l'obscur et fastidieux labeur du compilateur. La Parole de Dieu dans l'Écriture reste pour lui comme pour les Pères la source unique de la foi, de la morale et de la vie chrétienne, où s'épanouit la vie multiforme du Christ dans son Église. Mais, du même coup, la Bible ne se reçoit que dans la vie de l'Église, et cette vie, où l'Esprit se manifeste, se reconnaît dans le déroulement de son histoire, grâce aux écrits des Pères qui commentent l'Écriture et aux canons conciliaires qui en font l'application, surtout par la liturgie qui en met en acte la puissance. A cet égard, le seul titre d'un de ses ouvrages est significatif : *De tenenda immobiliter Scripturae sanctae ueritate, et sanctorum orthodoxorum Patrum auctoritate*.

3^o Florus est nettement conscient des diverses étapes de ce programme. Au-dessus de tout il y a la *Parole de Dieu*. Aucun effort n'est à épargner pour l'entendre; il n'hésite pas à entreprendre de longs et méticuleux travaux pour améliorer le texte du Psautier (cf lettre *Ad Hyldradem*). Dans sa préface à l'*Expositio* augustinienne, il va jusqu'à s'excuser d'avoir dû laisser tomber parfois quelques mots non commentés du texte de l'Apôtre, tant il tient pour sacré le moindre fragment de l'Écriture. Il croit même devoir rappeler dans deux de ses ouvrages (le *De diuina psalmodia* et le *De correctione antiphonarii*) comme un principe imprescriptible l'usage constant de l'Église, qui s'en tient le plus possible aux mots mêmes de l'Écriture, jusque dans la liturgie. Au nom de l'Écriture, il fournit des arguments à Agobard contre les superstitions et le culte excessif des images, à Amolon contre la vénération des reliques douteuses (PL 116, 77-84; MGH *Epistolae v karolini aevi*, t. 3, p. 363-368). Il n'est pas jusqu'à son constant usage des textes patristiques et conciliaires comme commentaire de l'Écriture qui ne manifeste sa conception du rôle

doctrinal de l'Église au service de cette divine Parole. Pour tout cela on l'a parfois taxé de protestantisme avant la lettre. Mais les mêmes accusateurs l'ont traité d'ultramontain pour avoir soutenu Agobard dans sa lutte contre les empiétements de Louis le pieux sur l'autorité de l'Église. Cette autorité, c'est d'abord celle des symboles et des canons. Ceux-ci sont invoqués bien plus comme les témoins d'une foi vivante que comme des formules à décortiquer dans l'abstrait; leur contexte historique est presque toujours donné, sinon expliqué. Le principal reproche que Florus fait à Godescalc est de n'avoir pas compris ce premier devoir de soumission à l'Église comme institution. Mais cette docilité n'est qu'un préalable; par elle, le croyant reçoit de l'Église l'Esprit du Christ, qui vit dans ses docteurs, comme il a éclairé ses prophètes. Les Pères de l'Église, pris dans leur ensemble, sont les témoins et les manifestations de son assistance; aussi est-ce essentiellement à leur école, dans leur esprit, qu'il faut apprendre à lire l'Écriture. Florus ne cite jamais aucun écrivain contesté, tels Origène ou Tertullien, dont il possédait pourtant des copies. Il écarte tout aussi résolument, et avec un flair critique très sûr, les œuvres d'authenticité douteuse. C'est qu'à ses yeux les Pères n'ont d'autorité que comme porte-parole de l'Église dans sa fonction fondamentale d'interprète authentique de la Parole de Dieu. Avant de s'effacer devant leurs écrits, dont il va aligner les extraits pour commenter saint Paul, il fait un acte de foi dans l'Esprit qui anime l'Église, après avoir inspiré l'Apôtre :

In qua expositione licet nonnulla ex uerbis apostoli omnia uideantur, tamen deo auxiliante, et per doctorem mirabilem mirabiliter agente, quaecumque difficiliora, profundiora, uel excellentiora ibi inueniuntur, tam diligenter paene omnia et praeclara tractata sunt, ut diuina gratia adspirante, pio et prudenti ac studioso lectori sufficere possint, ad instructionem doctrinae, ad exercitationem ingenii et ad ea quae intermissa sunt facilius inuestiganda, atque in quantum dominus adiuerit penetranda (préface de l'*Expositio* augustinienne sur saint Paul, éd. A. Wilmart, *Sommaire de l'Exposition de Florus sur les Épîtres*, dans *Revue bénédictine*, t. 38, 1926, p. 210, lignes 4-11).

Ainsi donc l'action divine qui inspira l'Apôtre agit encore « admirablement dans le docteur admirable » pour prolonger « jusqu'au lecteur qui le suit avec amour, foi et étude, la grâce inspirante de Dieu ». Tout n'est pas dit pourtant; une troisième source de l'Esprit dans l'Église est constituée par la liturgie. Celle-ci l'emporte sur les Pères, comme l'action sur la doctrine. En effet, elle n'offre pas seulement le cadre vivant dans lequel l'Église présente la Parole au chrétien; elle met encore en acte l'efficacité de cette Parole. L'*Homélaire* ne se contente pas d'expliquer les évangiles de l'année, comme c'est le cas habituellement dans ce genre d'ouvrages; il y joint les épîtres et manifeste un souci très net de souligner l'ossature de ce qu'on a appelé le temporal. Et lorsqu'il s'agit d'exposer l'action même du mystère, ce sont les Pères encore, comme pour l'Écriture, qui sont conviés à l'éclairer, non pas tant dans les mots du canon que dans la réalité qu'ils opèrent; cf les titres : *Epigramma libri omeliarum totius anni, ex diuersorum Patrum tractatibus ordinati* (MGH *Poetae.*, t. 2, p. 530), et pour le *De actione missarum* : *ex uerbis sanctorum Patrum... et ex antiquis mysteriorum libris*.

4° Dans cette perspective, la *méthode exégétique* de Florus ne peut être, elle aussi, que celle des Pères. L'*Homélaire* distingue soigneusement l'interprétation

littérale, qui souligne le contexte littéraire et historique, d'avec l'interprétation dite spirituelle, qui est tantôt allégorique et tantôt morale, mais qui s'appuie sur la première et demeure généralement centrée sur les thèmes essentiels du mystère du Christ, sans s'attarder à des rapprochements de détail. Il est significatif à cet égard que les commentateurs préférés de Florus ne sont ni saint Grégoire (le plus « spirituel » des Pères latins) ni saint Jérôme (dont il était pourtant si proche par son tour d'esprit critique), mais Augustin. Ses nombreuses citations du *De doctrina christiana* laissent penser qu'il y a cherché les bases d'une herméneutique équilibrée, tendant à harmoniser l'enquête studieuse des textes et la pénétration par la foi de leurs richesses chrétiennes. Certes, il n'ignore pas les excès d'imagination auxquels la « subtilité » de son maître se laisse parfois entraîner : il écarte soigneusement d'ordinaire les textes où elle paraît. Mais, plus juste en cela que les modernes, il n'y a vu que l'oscillation extrême d'une démarche foncièrement saine et fidèle à la tradition. Les éléments constitutifs de cette démarche sont nettement perçus dans la préface citée de l'*Expositio* augustinienne : *pío, prudenti ac studioso lectori*. L'animation première de l'amour, qu'éclaire la circonspection de la foi, précède et informe tout effort studieux de l'intelligence; tous trois, unifiés comme un seul acte d'ouverture à la Parole, sont placés sous l'action fécondante (quatre fois soulignée en sept lignes) de la grâce. Car l'étude des « uerba », comme il le dit à propos du canon de la messe, n'a pas d'autre but que d'exposer et de recommander *ipsius mysterii ratio et actio* : l'essence du mystère; et cela pour que la foi le mette en œuvre et que l'amour l'embrasse : *qua fide celebrandum, quanta pietate sit amplectandum* (prologue du *De actione missarum*).

5° La *spiritualité* de Florus, telle qu'elle découle de ces présupposés, est donc très simple. La vie chrétienne comporte deux actes essentiels : recevoir la Parole du Christ et vivre de son Esprit en mangeant sa chair; communier à sa pensée et à son don total au Père. Bible et eucharistie sont communiquées par l'Église dans l'assemblée chrétienne par excellence, la messe; mais celle-ci doit recevoir un double prolongement personnel par l'étude des Écritures sous la conduite des Pères et par la prière inspirée des psaumes. Il va sans dire que cette vie dans le Christ implique la mise en pratique de l'enseignement moral de la loi du Sinaï dans l'esprit des prophètes, et un effort constant de purification ascétique en conformité avec le Discours sur la montagne. Tout cela serait purement négatif par rapport au don gratuit de la grâce, s'il ne fallait déjà posséder celle-ci pour l'accomplir : c'est la mise à nu du creux préparé en l'homme pour recevoir, dans l'Esprit du Christ, la Vie même de Dieu; c'est le vide ouvert à la plénitude. Florus a surtout retenu de l'enseignement de son maître Augustin son sens profond du rôle essentiellement divinisateur de la grâce, plutôt que ses corollaires discutables sur la prédestination, le péché originel ou le libre arbitre.

Sa longue préface aux *Sententiae de praedestinatione* serait à citer en entier : « Deuotus et simplex lector... discat unde fidem suam fideliter aedificet, et actionem salubriter informet; sumat itaque haec uelut alimenta salutis, et utatur uelut unguentis suauitatis, quatenus ipso usu pietatis et deuotae supplicationis, magis magisque quotidie experiatur quam ueraciter omnibus

Deum fideliter quaerentibus et inuocantibus, scriptura dicat : quaerite Deum et uiuet anima uestra » (PL 116, 106d-107a). Ce programme vaut pour tout chrétien. La vie canoniale, telle qu'elle a été restaurée en 817 par les capitulaires d'Aix, et la règle de saint Benoît qui est en train de prévaloir dans les monastères, grâce à Benoît d'Aniane, — qu'il a dû connaître à Lyon du temps de Leidrade, lorsqu'il était encore abbé de l'Île-Barbe —, lui paraissent des cadres particulièrement adaptés pour le mener à bien; mais ces genres de vie plus parfaite n'entraînent aucune différenciation profonde entre le clergé et les fidèles, qui sont tous les membres d'un même corps et participent au même Esprit.

6° En tout cela, rien de vraiment original; Florus partage cette vue essentiellement synthétique de la vie chrétienne avec tous les représentants de la tradition dont il invoque le témoignage. Pourtant, l'angle sous lequel il l'envisage désormais n'est plus tout à fait celui des siècles antérieurs, du fait même qu'il entreprend de la justifier.

L'extrême violence des accusations portées par Florus contre certains de ses adversaires, notamment contre Amalaire et Scot Érigène, est sans doute due pour une part à l'amertume laissée dans le cœur du bouillant disciple d'Agobard par les vexations dont l'Église de Lyon eut à souffrir de la cour impériale, par l'intermédiaire d'Amalaire notamment, à la suite de l'attitude prise par son évêque contre Louis le pieux. Mais un ressentiment personnel ne suffit pas à expliquer la méthode avec laquelle Florus entreprend dès lors de justifier les conceptions traditionnelles par un dépouillement systématique de leurs sources canoniques, liturgiques et patristiques, ni la ténacité avec laquelle il poursuit cet immense labeur durant près de quarante années. Une telle détermination suppose la vision nette des objectifs choisis et un sentiment aigu de la gravité des dangers combattus. Amalaire et Érigène n'ont été sans doute que les occasions de cette prise de conscience.

A bien des égards, le diacre lyonnais n'était pas sans points communs avec ses adversaires. Une même vénération pour les monuments de l'antique prière de l'Église l'unissait à Amalaire, et son vif intérêt pour les Pères grecs, son tour d'esprit intellectuel aussi, auraient dû le rapprocher de Jean Scot. S'il s'est finalement opposé à l'un et à l'autre, en les dénonçant avec apreté comme des fauteurs d'hérésie, ce fut avant tout parce qu'il crut reconnaître, et dans le goût minutieux du premier pour les symbolismes de détail, et dans les tâtonnements du second à la recherche d'une réflexion religieuse plus personnelle, les manifestations d'une façon nouvelle d'aborder la réalité chrétienne, non plus tant comme un message historique transmis pour la vie que comme un monde « en soi » à inventorier. Le danger était réel, comme il apparut par la suite.

Ce faisant, Florus de Lyon s'affirme néanmoins solidaire à bien des égards de ce milieu spirituel nouveau dont il pressent l'éclosion, en prévoyant certaines de ses erreurs. Tout attaché qu'il soit à l'esprit, plus encore qu'à la lettre, de la tradition et convaincu de l'importance d'un retour constant aux sources, il fait preuve, on l'a vu dans l'exposé de ses thèses, d'une vue claire et rigoureuse des réalités positives, d'un tour d'esprit critique autant qu'érudit, d'un goût de l'ordre aussi, de la concision et de la rigueur logique qui sont assez rares de son temps, même chez ses adversaires. Ce sont là quelques-unes des qualités qui caractériseront l'esprit moderne. Chez lui, plus encore peut-être que chez ses émules de l'époque carolingienne, la

spiritualité des premiers siècles chrétiens a pris nettement conscience d'elle-même, avant de s'épanouir et de se diversifier dans des courants nouveaux. On peut admettre qu'il a contribué à en communiquer une vue plus nette et déjà quelque peu organisée aux siècles suivants, qui jusqu'à l'époque moderne n'ont cessé de recopier ou d'éditer son *Opusculum* sur la messe et son *Expositio* augustinienne de saint Paul.

Célestin CHARLIER.

FOCH (GERMAIN), jésuite, 1854-1929. — Né à Tarbes le 8 octobre 1854, Germain Foch est entré le 28 octobre 1872 au noviciat des jésuites à Pau. Il était le frère cadet du maréchal Ferdinand Foch auquel l'unissaient plus d'un trait de caractère et de ressemblance physique. Ordonné prêtre à Uclès (Espagne) en 1884, il fit sa troisième année de probation à Mourville, près de Toulouse sous la direction de Paul Gin hac. Il fut successivement maître des novices à Vitoria (1888-1892), père spirituel du scolasticat de philosophie à Uclès (1892-1897), puis recteur du même scolasticat rentré à Vals (1897-1900) et de nouveau père spirituel (1901-1908) à Gemert (Hollande). Sa santé défailait. A partir de 1911, et jusqu'à sa mort survenue à Paris le 9 juin 1929, il fut attaché à la résidence de Montpellier, partageant ses ministères entre diverses communautés religieuses, notamment les carmélites, et la direction spirituelle.

Germain Foch rumina longuement quelques écrits, qu'il fit lithographier, puis imprimer. Le premier est un *Petit catéchisme de la vie intérieure* (lithogr. 1906), qui fut publié dans la Petite bibliothèque chrétienne sous le titre : *La vie intérieure. Notions plus importantes. Directions pratiques* (Bruxelles, 1912). A la huitième édition (Paris-Lyon, 1917) étaient ajoutés des *Sujets d'examen particulier* et des *Règles pour le discernement des esprits* (les *Sujets d'examen* seront édités à part : L. Sempé et G. Foch, *L'examen particulier*, Toulouse, 1923). D'autres brochures suivront : *Paix et joie* (Toulouse, 1923, 1924; 1947, 64^e mille), *L'amour de la croix* (Toulouse, 1923, 1931), *La vie cachée en Dieu avec Jésus-Christ* (Toulouse, 1926), *L'holocauste* ou *préparation à la mort* (Toulouse, 1929).

Après la mort de G. Foch, Charles Parra publia *Ma vie en Dieu. Instructions de retraites* (Toulouse, 1931, 1932), tandis que son biographe R. de Sinéty, éditait (RAM, t. 12, 1931, p. 257-348) le *Programme spirituel* de Germain Foch. Ce très beau document condense l'essentiel de sa spiritualité. Sa doctrine profondément paulinienne est fondée essentiellement sur la divinisation du chrétien et l'incorporation au Christ; elle se concrétise dans l'esprit de foi. Le culte du Sacré-Cœur y occupe une place centrale (voir le *Triduum* lithographié, à l'occasion du centenaire des Dames du Sacré-Cœur, Montpellier, 1900).

La doctrine de G. Foch a été fortement influencée par celle de Louis Lallemand et plus encore par celle de Jean-Joseph Surin, dont il est le disciple fervent, même lorsqu'il ne le cite pas de façon explicite. Il doit aussi beaucoup à sainte Thérèse d'Avila et à saint François de Sales. Très méthodique par tempérament, G. Foch n'avait rien d'un spirituel rigoriste. Les écrits d'Henri Ramière lui ont révélé la profondeur et les exigences du dogme. C'est cette doctrine qu'il repensera et explicitera sans cesse. Ses principes ascétiques s'alliaient à une inspiration mystique

prudente et réaliste. Sa doctrine spirituelle a été largement répandue par ses disciples, notamment dans les premiers ouvrages de Raoul Plus, son dirigé au scolasticat de Gemert.

Ferdinand Cavallera écrivait à Henri Bremond en avril 1920 : « Il y a un fait indéniabie et qui s'oppose à votre thèse, c'est la multitude d'auteurs jésuites qui appartiennent à l'école française et qui s'y trouvent naturellement chez eux, non pas seulement au 17^e siècle, mais de nos jours... Le P. Foch représente actuellement parmi nous, de la manière la plus autorisée, cette spiritualité, et, toute sa vie ou à peu près., il a été père maître ou père spirituel au scolasticat... » (inédit).

Son *Programme spirituel* comprend 3 parties : *Plan de vie, Dispositions fondamentales, Conversations*, qui furent rédigées en 1896, intègre des notes des retraites antérieures, notamment celle du troisième an; la 4^e partie : *Examen particulier. Esprit salésien*, a été composée en 1900-1902. Des précisions et des compléments sont intercalés.

R. de Sinéty, *Le Père Foch*, Toulouse, 1932, fait état de quelques-unes des nombreuses lettres de direction recueillies.

Plusieurs brochures de G. Foch ont été traduites, en italien par C. Testore : *L'amore della croce*, 2^e éd., Turin, 1938; *Pace e gioia*, 3^e éd., 1939; *La vita nascosta*, 2^e éd., 1946; — en espagnol, par C. García Goldarz, *Paz y alegría*, Bilbao, 1943; — en portugais, par E. Soares Pinheiro, *Paz e alegria*, 2^e éd., Braga, 1944.

Michel OLPHE-GALLIARD.

FOERNER (ou FORNER; FRÉDÉRIC), évêque auxiliaire allemand, vers 1570-1630. — Frédéric Foerner naquit vers 1570 à Weismain (Bavière). Il reçut sa formation théologique à Rome au collège germanique auquel il appartint de 1593 à 1598. Rentré dans sa patrie muni d'un doctorat en théologie, il obtint un canonicat à l'église Saint-Étienne de Bamberg et administra la paroisse Notre-Dame; il occupa aussi en passant la chaire de la cathédrale. En 1610, il devint vicaire général et, en 1612, évêque titulaire d'Hébron et auxiliaire de Bamberg; en 1613, il fut également chargé de la paroisse Saint-Martin à Bamberg. Frédéric Foerner mourut à Bamberg le 5 décembre 1630.

En union avec les évêques réformateurs de Bamberg, Jean-Godefroy von Aschhausen (1609-1622) et Jean-Georges Fuchs von Dornheim (1623-1632), il chercha à ramener à la foi et à la pratique catholiques les nombreux chrétiens qui s'étaient plus ou moins complètement éloignés de l'Église. Si le diocèse de Bamberg, que la Réforme avait grandement menacé, fut alors conservé, ce fut en grande partie grâce à Foerner, consciencieux dans ses devoirs, irréprochable dans sa vie sacerdotale (« sub infula vitam duxit religiosam »), apôtre infatigable. Il consacra spécialement ses efforts à la réforme du clergé, à la tenue des synodes diocésains et des réunions paroissiales, à la fondation du collège des jésuites à Bamberg (1611). L'influence de Foerner s'exerça également en dehors du diocèse.

Foerner publia de copieux ouvrages, où se mêlent à la fois la catéchèse, l'apologétique, la controverse et la dévotion; la plupart étaient en latin. Nous signalons ceux qui intéressent davantage la vie chrétienne et l'histoire de la spiritualité.

1. *Vom Ablass und Jubeljar orthodoxischer und summarischer Bericht*, Ingolstadt, 1599, à l'occasion du jubilé de 1600. — 2. *De temulentiae malo ejusque remediis...*, Ingolstadt, 1603. — 3. *Katholische Kinderlehr für die Jugend des Stifts Bamberg*, Bamberg, 1612. — 4. *Beneficia miraculosa... Virginis Deiparae Weyerensis*, Cologne, 1620; l'ouvrage s'appuie sur les guérisons miraculeuses au pèlerinage marial de Weyern (haute Franconie) pour prouver que la puissance des miracles n'est pas éteinte dans l'Église catholique. — 4 bis. Ce thème est repris, sur une base plus large, dans *Palma triumphalis miraculorum Ecclesiae catholicae*, Ingol-

stadt, 1622 (livres 1-3, 802 pages; livres 4-5, 319 pages, *De sacramentis praecipue Virginis gloriosae imaginum cultu...*).

5. Son plus important recueil de sermons, Foerner le publia sous le titre : *Paradisus malorum punitorum cum pomorum fructibus. Dominicae passionis, mortis, resurrectionis, etc, mysteria et arcana omnia*.

Le premier volume (Ingolstadt, 1623-1624) ne compte pas moins de 1524 pages et 107 sermons, dont 93 sur l'eucharistie. Cet immense traité eucharistique développe : l'institution, la présence réelle, les fruits du sacrement (sermon 37 : l'union au Christ, l'union des fidèles entre eux, la *vivificatio* de l'âme, l'*illuminatio mentis*), la communion (préparation, fréquence), le culte, la *fraternitas sanctissimi Sacramenti* (sermon 59). La deuxième partie (sermons 63-107) expose la nature du sacrifice de la messe, puis reprend, à partir du sermon 66, le récit de la passion interrompu depuis le sermon 15. Le second volume (1626) compte également 107 sermons et couvre 1196 pages. Il est en majeure partie consacré à la passion du Christ, à sa mort « ignominieuse et glorieuse » (sermon 35), à la compassion aux saintes Plaies, aux épousailles du Christ et de l'Église, signifiées par la Plaie du côté, au « trophée de la sainte croix » (sermon 51), au *planctus* de la Vierge Marie et à la couronne de son martyre (sermons 67-77), à la victoire du Christ en sa résurrection.

6. Entre la parution des deux volumes du *Paradisus*, Foerner publiait encore *Psalmus l. Miserere mei, Deus, etc, concionibus illustratus* (Ingolstadt, 1624); ces 102 sermons et ces 1157 pages (plus 90 pages de tables) forment un véritable traité d'ascèse sur l'état de pécheur, la pénitence, le combat spirituel, le sacrifice de la messe, la gloire de Dieu. — 7. *Panoplia armorum Dei adversus omnem superstitionum, divinationum, excantationum daemonolatriam* (Ingolstadt, 1626), ou sermons sur les sorcières. Foerner partageait les illusions de son temps, aussi ses prédications n'étaient-elles pas faites pour surmonter les grossières superstitions ni pour endiguer les persécutions, particulièrement cruelles dans le diocèse de Bamberg, dirigées contre les sorcières. Ces sermons constituent une source historique précieuse. — 8. *Sermones de natura, qualitatibus, innumeris beneficiis et... custodia sanctorum angelorum*, Bamberg, 1627; ces 30 sermons furent prêchés à l'occasion de l'introduction dans le diocèse de la fête des anges gardiens en 1626. — 9. *Sermones tricesimales de felicissimo ex hac vita transitu, gloriosissima in coelos assumptione et susceptione, regia inauguratione et coronatione, patrocinio, cultu atque devotione... Deiparae Virginis Mariae*, Ingolstadt, 1627. Ces prédications furent données dans l'église Notre-Dame pour le *Frauendreissiger* (« dum Virginis in coelos assumptae trigintaduarum laudes et encomia... celebrarentur », du 15 août au 15 septembre); importantes pour la connaissance de la piété populaire, elles rangent Foerner au nombre des grands mariologues du 17^e siècle en raison de son érudition et de sa doctrine. L'érudition de Foerner dans l'ensemble de ses publications est, en effet, extraordinaire; elle répond à la fois au but apologétique de ce prédicateur anti-protestant, à son désir d'instruire et à son souci de former ses auditeurs et ses lecteurs. — 10. Enfin, le dernier ouvrage imprimé du vivant de Foerner est la *Rosa pentaphyllata. Devotio augustissimorum v Vulnerum Domini Jesu*, Bamberg, 1630.

Foerner, dans *Allgemeine deutsche Biographie*, t. 7, Leipzig, 1878, p. 157-159. — P. Wittmann, *Friedrich Foerner*, dans *Historisch-politische Blätter*, t. 86, 1880, p. 565-582, 656-672. — Foerner, dans *Kirchenlexikon*, 2^e éd., t. 4, Fribourg-en-Brisgau,

1886, p. 1586-1589. — J. Looshorn, *Geschichte des Bistums Bamberg*, t. 5, Bamberg, 1903, p. 343 svv. — A. Steinhuber, *Geschichte des Kollegium Germanikum-Hungarikum*, 2^e éd., t. 1, Fribourg-en-Brigau, 1906, p. 272-273. — H. Hurter, t. 3, 1907, col. 744. — K. Braun, *Nürnberg und die Versuche zur Wiederherstellung der alten Kirche*, Nuremberg, 1925, p. 105-112. — W. Kosch, *Das katholische Deutschland*, t. 1, Augsburg, 1933, p. 797-798. — G. Schreiber, *Das Welikonzil von Trient*, t. 2, Fribourg-en-Brigau, 1951, p. 132-133. — LTK, t. 4, 1960, col. 215.

Friedrich ZOEFL.

FOI. — La doctrine catholique définit la foi : assentiment surnaturel que l'intelligence accorde librement, en raison du seul témoignage divin, aux vérités que l'Église propose comme révélées par Dieu. Les éléments de cette définition se trouvent, pour l'essentiel, dans les conciles d'Orange (529), de Trente (1545-1563), du Vatican I (1869-1870), et dans le serment antimoderniste (1910).

But. — Le but de cet article n'est pas de faire un exposé de théologie dogmatique. Il ne s'agit donc point d'étudier la nature de l'assentiment de la foi, en analysant l'objet matériel, l'objet formel, en présentant une nouvelle solution au problème de l'*analysis fidei*. Il ne s'agit pas d'expliquer théologiquement les caractères de l'acte de foi, liberté, certitude, obscurité, surnaturalité. Tout ceci a été fait, en son temps, par S. Harent, *Foi*, DTC, t. 6, et dans les traités *De Fide*. L'étude présente suppose connus et théologiquement prouvés tous ces éléments et elle s'y réfère incessamment. Il ne s'agit pas davantage de faire l'histoire du dogme ou celle des systématisations théologiques qui se sont développées à l'occasion des problèmes concernant la foi. Il ne s'agit pas non plus de décrire des spiritualités diverses en signalant la place qu'elles font respectivement à la foi, à supposer qu'une telle enquête puisse présenter quelque intérêt.

Le but qu'on se propose est différent. On veut présenter la doctrine spirituelle de la foi infuse et théologique. Cette étude s'appuie donc sur les enseignements de la révélation, recueillis et interprétés dans la tradition et proposés par le magistère. Elle décrit les relations entre les vertus et la foi dans l'homme concret, montre que la foi est le fondement de la vie de la perfection chrétienne, qu'elle les anime, que l'exercice de la foi développe et enrichit la vie surnaturelle, en soumettant à son inspiration toutes les puissances de l'homme et en utilisant les ressources du tempérament pour convertir à Dieu la nature elle-même (cf J. de Guibert, *Leçons de théologie spirituelle*, Toulouse, 1943, p. 21). Il s'agit donc de la *vie de la foi*, au sens le plus large de l'expression.

Plan. — On examine successivement les données de l'Écriture, afin de déceler les *attitudes normatives de la foi* (I); le *don de Dieu* dans la foi, vertu surnaturelle et assentiment donné « à cause de l'autorité de Dieu même qui révèle » (II); la *dimension ecclésiale de la foi* (III); la *vie de la foi* (IV); l'*expérience et la conscience de la foi* (V). On réserve pour des articles spéciaux ce qui concerne l'*esprit de foi* (col. 603) et les *doutes dans la vie de foi* (col. 613).

Remarque méthodologique. — Dans l'étude présente, la tradition se trouve toujours à l'arrière-plan. Elle n'est pas évoquée pour elle-même, mais uniquement comme témoin de la pensée catholique. L'Écriture tient une grande place, non seulement comme source de la révélation, mais comme spiritualité vécue sous la conduite

du Saint-Esprit. C'est ainsi qu'elle est particulièrement utilisée dans le chapitre I. Elle constitue la matière d'une analyse phénoménologique, concernant les attitudes de la foi. Dans le second chapitre, on présente l'ontologie surnaturelle de la foi à partir de l'Écriture, en rappelant à cette occasion les enseignements essentiels du magistère. Le III^e construit, en se fondant sur l'Écriture et la tradition, la dimension ecclésiale de la foi. Le IV^e, pour exprimer la vie de la foi, fait appel à la tradition spirituelle et théologique, s'appuie sur le magistère et renvoie, pour l'Écriture, aux chapitres I et II. Quant au V^e, il met en œuvre la réflexion théologique sur les données de l'Écriture et de la tradition, le magistère ne fournissant que peu d'indications directes sur l'expérience de la foi et aucune explicitement sur la conscience de la foi.

I. ATTITUDES DE LA FOI SELON L'ÉCRITURE

I. L'ANCIEN TESTAMENT. — Voulant exprimer la place unique du peuple juif dans l'histoire religieuse de l'humanité, G. van der Leeuw écrit : « En ce petit peuple, dans un coin perdu, s'est accompli un fait immense, la naissance de la foi » (*La religion dans ses formes et dans ses manifestations*, trad. franç., Paris, 1948, p. 620). A vrai dire, le peuple élu n'eut pas une conscience réflexe de l'immensité de ce fait. Il a simplement vécu la foi. Il n'a pas « pensé » la foi comme un problème, mais, peuple de Dieu, il a voulu se faire et faire l'histoire selon les impératifs de sa croyance. L'ancien Testament, en racontant l'épopée de la foi, en exprime les attitudes essentielles.

Pour les découvrir, il ne suffit pas de se reporter au vocabulaire hellénique, *πίστεως*, *πίστις*, qu'empronta la Septante dans la traduction de la Bible, comme si ce vocabulaire pouvait éclairer par voie d'analogie la foi des juifs. La *πίστις θεῶν* (expression rare, d'ailleurs, chez les grecs) n'a qu'un rapport très lointain avec la *πίστις Θεοῦ* d'un saint Paul, par exemple. En effet, « la religion païenne fut un rite plutôt qu'une doctrine; une fois le cérémonial exécuté ponctuellement, les fidèles restent libres de l'interpréter ou de le laisser inexplicé. Les mythes, qui, en un certain sens, rationalisent le rituel, ne s'élèvent pas au rang d'une doctrine; il n'y a rien en eux qui lie la raison ou la foi du fidèle » (J. Denney, cité dans *Lumière et Vie* 2, 1952, p. 24).

On ne serait pas plus heureux, si l'on évoquait les conceptions modernes. La pensée religieuse en Israël ne connaît pas le problème actuel de l'athéisme et elle ne s'interroge point sur l'existence de Dieu. C'est tardivement que la question surgira, au contact de la gentilité (*Sag.* 13).

Mais, en réalité, la foi juive se heurte à une tentation : Yahvé, qui est le vrai Dieu, gouverne-t-il l'histoire, oui ou non? A-t-il sur celle-ci un projet personnel et veille-t-il par lui-même à ce que ce projet s'accomplisse infailliblement? Ceux qui répondent affirmativement et sont logiques avec leur réponse, ceux-là connaissent Dieu et ils sont croyants. Les autres, même s'ils ne nient point l'existence de Dieu, sont cependant des athées (*Ps.* 10, 4; comparer avec *Ps.* 14, 1; *Gal.* 4, 8; *1 Thess.* 4, 5), parce qu'ils refusent Dieu tel qu'il s'est révélé, Maître de l'histoire. Incrédules, ils se tournent vers des forces mystérieuses et non divines, qu'ils espèrent plus efficaces, dont ils s'efforcent de capter la bienveillance par des rites magiques (*Éz.* 20). Ce sont aussi des idolâtres. Le problème religieux est donc

de proclamer que Dieu mène l'histoire de l'univers par Israël, d'entrer dans ce dessein, de bannir toute idolâtrie, car tel est le péché primordial, qui entraîne avec lui tous les autres péchés, injustice sociale et corruption des mœurs.

Il convient d'examiner comment l'homme de ce peuple vit ses rapports avec Dieu. Les prières seront les meilleurs témoins de la foi, car elles constituent le moment où l'homme actualise plus intensément son attitude religieuse. Au cours de cet examen, nous dirons à l'occasion quelles attitudes spirituelles se prolongent dans le nouveau Testament. Cette manière de procéder permettra, une fois parvenu au nouveau Testament, de mettre en relief, plus facilement et plus rapidement, l'originalité de la foi chrétienne.

Au point de départ il y a le *vocabulaire* (1°). Celui-ci fournit quelques termes qui permettent d'exprimer l'*attitude élémentaire et radicale de la foi* (2°). Autour de ce noyau, seront groupées les notions qui expriment les *dimensions de la foi* (3°) et celles qui en expriment l'*intensité et l'emprise sur le juif fidèle* (4°).

1° VOCABULAIRE. — L'hébreu ne possède pas de vocabulaire technique pour désigner le sens de « croire », tel qu'il a conquis droit de cité dans le christianisme. 'MN présente le sens le plus voisin du nôtre, mais avec des nuances manifestes. 'MN exprimera donc une conception spécifiquement hébraïque. Ainsi le verbe 'aman signifie, [selon ses emplois : résister (au sens où nous disons : le mur résiste) ou s'appuyer sur quelqu'un de solide, de sûr; à 'MN se rattachent 'emūndh, la fidélité, 'emèt, la vérité (par opposition au mensonge). Autour de cette racine, il en est d'autres dont le sens n'est pas tellement éloigné : « se trouver en sécurité à cause de... » (bth), « trouver refuge » (hsh).

2° IDÉE FONDAMENTALE : LA SOLIDITÉ EN DIEU. — La notion de la foi se développe à partir des idées de « solidité », « s'appuyer sur », « ne pas trébucher ». Pour mieux comprendre le sens de ces images, il faut indiquer d'abord quelle est, aux yeux d'Israël, la situation de l'homme. On verra mieux alors comment la foi est l'événement personnel qui restitue à l'existence la solidité en Dieu. A cet égard, on peut dire de la foi d'Israël qu'elle est objective.

1) La situation de la foi. — L'attention d'Israël à son Dieu est liée à une expérience, l'inconsistance, l'insécurité, la détresse humaines.

a) L'expérience sous-jacente est la vanité de l'existence.

Celle-ci a été intensément vécue par l'Écclésiaste, elle n'est pas absente des psaumes, du livre de Job, ni non plus des prophètes :

« Fais-moi savoir, Yahvé, ma fin et quelle est la mesure de mes jours, que je sache combien je suis fragile. Vois, d'un empan tu as fait mes jours, et ma durée est néant devant toi; rien qu'un souffle tout homme qui se dresse, rien qu'une ombre l'humain qui marche » (Ps. 39, 5-6; cf Eccl. 2, 22; 6, 2; Job 7, 6, 16; Ps. 90; cf Isaïe 40, 7).

On retrouve la vanité de l'existence, mais plus discrètement exprimée, dans le nouveau Testament : « Elle passe la figure de ce monde » (1 Cor. 7, 31).

A cette expérience, plus mélancolique que tragique, s'ajoute le malheur, sous la forme des ennemis du juste ou du peuple, sous la forme des maladies et de l'abandon. Sur ce point, les psaumes sont éloquents et prolixes (Ps. 22, 15-19; 25, 19-21; 41; 69; etc). On retrouve ce malheur dans le nouveau Testament, soit

que le Christ le décrive dans certaines paraboles, soit que les infirmes et les malheureux se tournent vers Jésus pour implorer son assistance.

Enfin, en Israël, les meilleurs éprouvent vivement la *déresse* inhérente au péché (Ps. 69, 6; 51; Isaïe 6; etc) dont la parabole du pharisien et du publicain fait un nouveau tableau (Luc 18, 9-14), comme l'histoire de Zachée, celle de la femme adultère, etc.

b) Cette situation est *ambivalente*. Elle est, en effet, un risque de scandale, de révolte et de doute : « Jusques à quand, Yahvé, m'oublieras-tu? jusqu'à la fin? jusques à quand me vas-tu cacher ta face? jusques à quand mettrai-je en mon âme la révolte, en mon cœur le chagrin, de jour et de nuit? » (Ps. 13, 2-3; cf 22, 2-3). Mais elle est aussi, et pour la même raison, l'occasion de l'humilité et la condition d'une « conversion » à Dieu et d'une prière véritable :

« Chacun des tiens te prie à l'heure de l'angoisse » (Ps. 32, 6). « Mes reins sont pleins de fièvre, plus rien d'intact dans ma chair; brisé, écrasé, à bout... Seigneur, tout mon désir est devant toi » (Ps. 38, 8-10). « Des égarements de ma jeunesse ne te souviens pas, mais de moi, dans ton amour, souviens-toi » (Ps. 25, 7).

2) La foi, attention à Dieu et solidité en Dieu. — On méconnaîtrait la foi de l'ancien Testament, si on la considérait comme un appel intéressé, comme une simple expression de l'instinct de conservation, sous prétexte qu'elle apparaît souvent dans le contexte décrit à l'instant. La foi est théocentrique, parce qu'elle est toujours une attention à Dieu, une « conversion » à Dieu (au sens étymologique). Mais il est vrai que la foi affecte l'homme. Aussi la vie croyante se développe entre deux pôles d'importance inégale : Dieu et l'homme. Et Dieu est premier dans la foi.

a) La foi commence avec l'attention à Dieu. C'est l'attitude universelle du croyant en Israël. Il n'y a pas lieu d'en donner une démonstration. Les livres saints l'expriment sous des formes indéfiniment variées : attention à Dieu qui mène l'histoire des peuples et celle d'Israël, attention à Dieu maître et juge de l'existence personnelle, car « l'esprit du Seigneur remplit l'univers et lui qui tient unies toutes choses sait tout ce qui se dit » (Sag. 1, 7). Bien souvent l'attention donnée est insuffisante. Yahvé s'en plaint (Ps. 81, 12) et la réclame plus effective : « Aujourd'hui, puissiez-vous écouter ma voix » (Ps. 95, 7), « convertissez-vous à mes exhortations... » (Prov. 1, 23). Parfois, au contraire, l'attention à Dieu est passionnée et le psalmiste la proclame : « Vers toi, Seigneur, mes yeux... » (Ps. 141, 8; cf 25, 15; 123, 1).

Cependant, l'expression « attention à Dieu » resterait trop vague et superficielle si l'on ne mesurait quelle profondeur elle atteint, sur l'exemple d'Abraham, de David ou des prophètes.

— L'attitude d'Abraham est exemplaire. Saint Paul s'en souviendra (Gal. 3, 6; Rom. 4, 3-9) et il la présente comme le type de la foi. Ainsi déjà le judaïsme en avait consacré la grandeur.

Abraham, en effet, est l'homme attentif à la Parole de Dieu et s'attache à elle, parce qu'elle vient de Dieu. La Parole se présente à lui, mais vide et nue, c'est-à-dire dépourvue de signes et de preuves. Abraham la reçoit cependant à l'instant même (Gen. 15, 1-6). Bien plus, elle se présente comme contradictoire, au moment où le père des croyants reçoit l'ordre de sacrifier Isaac, unique espoir de la postérité innombrable (Gen. 22, 1-8). Abraham cependant ne se détourne pas de la Parole. Elle est de Dieu, cela suffit.

— La prière de David est un exemple différent, mais aussi

profond (2 Samuel 7, 18-29; 1 Chron. 17, 16-27). Le roi accueille la Parole qui promet la grâce de Dieu à sa maison. Il ne demande point de preuve, mais se tournant vers Dieu, comme ravi par sa grandeur et sa miséricorde, il accueille la révélation : « Yahvé, il n'y a personne comme toi et il n'y a pas d'autre Dieu que toi seul, comme l'ont appris nos oreilles » (1 Chron. 17, 20). « Oui, Yahvé, c'est toi qui es Dieu » (17, 26). « Y a-t-il, comme ton peuple Israël, un autre peuple sur la terre qu'un Dieu soit allé racheter pour en faire son peuple... » (17, 24)?

Toutes les prières de l'ancien et du nouveau Testament expriment la « conversion » vers Dieu, mouvement religieux élémentaire, qui est la foi.

— Aussi le refus de se tourner vers Dieu et l'obstination à se tourner vers la terre sont-ils la négation de la foi. C'est cela qu'Isaïe condamne durement chez le roi Achaz, quand ce dernier refuse de demander un signe (Isaïe 7). Il porte la même condamnation contre les habitants de Jérusalem empressés à construire des fortifications et point du tout à « regarder l'Auteur et à voir Celui qui façonne tout depuis longtemps » (22, 8-11), soucieux qu'ils sont d'alliance militaire avec l'Égypte et fort peu de l'alliance avec Dieu (Is. 30, 2; Ps. 73, 27). En contraste, le second Isaïe proclame le devoir : « Celui qui marche dans les ténèbres, sans qu'aucune lueur lui apparaisse, qu'il se confie dans le nom de Yahvé, qu'il s'appuie sur son Dieu » (Is. 50, 10).

Dans l'avenir, le peuple se conformera à cette règle (Is. 17, 7). En attendant, le prophète fait retentir l'appel à la « conversion », à l'attention. De même Jérémie (Jér. 3, 22; cf. Is. 45, 22; etc). De même encore Jean le baptiste (Mt. 3, 2) et la prédication initiale de Jésus (Mt. 4, 17 et par.).

b) Se tourner vers Dieu n'est pas simplement devenir attentif à Dieu, c'est devenir *solide* en Dieu. Tel est peut-être le sentiment le plus immédiat que le peuple juif a eu de la foi. Sous cet aspect, la foi est transformation objective de l'homme, comme elle est fondée sur une relation objective à Dieu.

— Dès lors, le croyant retourne à son profit la situation de malheur, de vanité et de perdition. Mais celui qui ne croit pas est perdu : « Si vous ne croyez pas, vous ne subsisterez pas » (Is. 7, 9), texte que l'on traduit, pour rendre le jeu de mots de la langue hébraïque : « Si vous ne tenez pas à moi, vous ne tiendrez pas » (cf. Is. 40, 31; Jér. 17, 17-18). La foi apporte donc avec elle consistance et solidité : « Je m'appuie sur Yahvé et ne dévie pas » (Ps. 26, 1; 62, 7; 68, 36).

— La solidité du croyant s'explique. Il s'appuie sur Dieu, qui est inébranlable, qui est le « rocher », « la force » : « Yahvé, mon roc et mon rempart, et mon libérateur, c'est mon Dieu. Je m'abrite en lui, mon rocher, mon bouclier et ma corne de salut, ma citadelle et mon refuge très louable; j'ai invoqué Yahvé et je suis sauvé de mes ennemis » (Ps. 18, 3-4; 19, 15; 31, 2-4; 37, 23-24; 59, 10; 61, 4; 71, 1-7). Le même sentiment se lit chez Isaïe : « Celui qui croit ne bronchera pas » (28, 16; cf. 42, 4; 50, 10; Ps. 62, 7; 66, 9).

Dans le nouveau Testament, la foi est aussi solidité en Dieu : « Quiconque écoute ces paroles que je viens de dire et les met en pratique, déclare le Christ, peut se comparer à un homme avisé qui a bâti sa maison sur le roc » (Mt. 7, 24-27; comparer avec Luc 22, 32 : la foi de Pierre, solidité pour les autres apôtres).

3) **La foi-confiance en Dieu.** — Sous un autre aspect, la foi est confiance en Dieu. Cet élément n'est pas séparable de la foi solidité : c'est le côté subjectif et il présente un relief considérable. Le psalmiste proteste de sa confiance en Dieu et les prophètes y appellent le peuple : « Garde-moi, ô Dieu, mon refuge est en toi... » (Ps. 16, 1). « En toi je me confie » (Ps. 25, 2; 28, 7; 55, 24; 62, 8; 71; cf. Is. 12, 2; 41, 10, 55; 57, 14; 60; Jér. 30 et 31).

Dans les *psaumes*, la confiance s'exprime sous des formes indéfiniment variées.

Tantôt elle est paisible, familière : « Je me couche et m'endors,

je m'éveille : Yahvé est mon soutien... Je ne crains pas » (3, 6; 4, 9). — Tantôt suppliante : « Quand je crie, tu me réponds... Dans l'angoisse, tu me mets au large » (4, 2; cf. 3, 8; 17, 6). — Tantôt appuyée sur l'amour divin : « De moi, selon ton amour, souviens-toi » (25, 7). « Qui se fie en Yahvé, la grâce l'entoure » (32, 10; 37, 5; 56, 10; 130, 7). — Tantôt frémissante et agitée : « Yahvé, mon Dieu, en toi j'ai mon abri, sauve-moi de tous mes poursuivants, délivre-moi » (7, 2; 11, 1; 16), pour s'apaiser en Dieu finalement (13, 6). — Tantôt enfin pénétrée d'un bonheur simple (2, 12; 34, 9; cf. inversement, Jér. 16, 13) et d'une paix que le psalmiste exprime naïvement : « En paix je me couche, aussitôt je m'endors. Toi seul, Yahvé, tu m'établis en sûreté » (4, 9; cf. 55, 19).

La foi-confiance se prolonge tout entière dans le nouveau Testament. Chez les synoptiques, elle s'exprime avec les mots πιστεύω et πιστις. Chez saint Jean, au contraire, le verbe grec n'exprime pas immédiatement et uniquement la confiance (sauf 2, 34; 4, 21; C. H. Dodd ajoute encore 14, 11). Cependant la foi-confiance existe dans le quatrième évangile et elle s'exprime en sourdine à travers les expressions suivantes équivalentes à « croire » : « recevoir le Christ » (1, 12; 5, 43; etc), « venir vers le Christ » (5, 40; 6, 44; 6, 68; etc). Elles disent l'abandon au Christ et impliquent la confiance. La même tonalité se retrouve dans la construction du verbe πιστεύω avec εἰς et l'accusatif, qu'il faudrait traduire : « croire (en allant) vers Jésus », afin d'indiquer adhésion et confiance personnelles. On sait que cette construction du verbe « croire » est caractéristique de Jean (cf. R. Bultmann, art. πιστις, dans Kittel, t. 6, 1959, p. 203-204).

Sur ce point, le mouvement de la foi est identique dans l'ancien et dans le nouveau Testament. Cependant, dans le nouveau Testament, la confiance, placée en Yahvé au temps d'Israël, s'adresse à Jésus explicitement et presque exclusivement.

3° **LA FOI ET SES DIMENSIONS.** — La foi est fidélité confiante à Dieu. Ainsi se prolonge et se déploie l'aspect subjectif de la foi. La fidélité n'est pas le résultat d'une facilité. C'est un acte au sens fort du terme. Par là, on veut dire deux choses : d'une part, la foi d'Israël est un *effort*, elle n'est pas une pente naturelle; d'autre part, elle n'est pas simplement idée et fait intérieur, mais elle est une *pratique*, une activité. Ces deux aspects se trouvent contenus dans la notion de fidélité (cf. art. FIDÉLITÉ, t. 5, col. 310-318).

Dès l'origine, la foi est une fidélité. C'est le cas dans l'Exode (par ex. 24, 7), dans le livre de Josué (par ex. 24, 16-21), dans les livres historiques et prophétiques. Inversement, Salomon abandonne la fidélité à Dieu, abandonne Dieu lui-même et se tourne vers d'autres dieux (1 Rois 11, 4-9), attirant ainsi la punition divine.

Dans les *psaumes*, les écrivains proclament la fidélité, la tiennent en grand honneur. Celle du cœur : « Au long des veilles, je médite sur toi ». « Mon âme se presse contre toi » (63, 7, 9); — celle de la parole qui s'exprime en louanges à l'égard de Dieu (104, 113, 115, etc); — celle de la vie, malgré les persécutions : « C'est pour toi que je souffre l'insulte... car le zèle de ta maison me dévore » (69, 8-10).

Quant aux dimensions de la fidélité, on les trouve suggérées dans la prière de David, après la prophétie de Natan. La fidélité s'attache aux promesses divines portant sur l'avenir (1 Chron. 17, 17-24), elle se souvient du passé (17, 21), elle est attentive au présent (17, 18). On retrouve les mêmes aspects dans la prière de Salomon (1 Rois 8, 22 svv). Il est facile de les discerner encore

dans les psaumes, où les trois dimensions temporelles sont comme le canevas sur lequel brodent la foi et la prière. Le fidèle assume de cette manière l'histoire nationale qui est aussi l'histoire où Dieu est à l'œuvre.

1) La fidélité consiste à s'attacher aux **promesses de Dieu**. Ce caractère se présente avec un relief évident dans l'ancien Testament. Ainsi, le juif fidèle est celui qui *regarde* vers l'histoire de demain et vers la Fin que Dieu fera. Ainsi, déjà, Abraham et les patriarches accueillirent la promesse de cet avenir, en souhaitèrent l'accomplissement et y demeurèrent fidèlement attachés.

— Le fidèle est tourné vers un *avenir* invisible, où le salut sera donné au peuple tout entier et à lui-même. Quelle qu'en soit la forme, cet avenir viendra de par Dieu : « Je le crois, je verrai la bonté de Yahvé sur la terre des vivants » (Ps. 27, 1-13; 35, 9-10; 37, 34; 62, 2; 107; 121, 2; 130, 7; etc), « Dieu sauvera Sion, il rebâtitra les villes de Juda » (Ps. 69, 36; 80; 124; etc). Il y a donc dans la foi une tension *eschatologique* vers ce temps où, par Israël, le règne de Yahvé s'accomplira sur toute la terre. Sur ce point, le mouvement prophétique tout entier est unanime.

— S'appuyant donc sur Dieu, dans l'instant présent, le croyant espère et attend l'aurore que Dieu fera. Le fondement de sa fidélité est la fidélité de Dieu, qui est un autre nom de son amour.

« Le roi n'est pas sauvé par une grande force, le brave préservé par sa vigueur... Notre âme attend Yahvé, lui, notre secours et bouclier; en lui la joie de notre cœur, en son nom de sainteté notre foi; sur nous, Yahvé, soit ton amour, ainsi qu'en toi fut notre espérance » (Ps. 33, 16 et 20-24; cf 36, 11; 40, 12).

A bien des reprises, la foi des psaumes proclame la fidélité divine, la célèbre avec enthousiasme, s'appuie sur elle uniquement pour demeurer fidèle à la Fidélité (Ps. 89, 2-3 et 15; cf 48, 10; 59, 11, 17-18; etc). A ces accents enflammés, les prophètes ajoutent leur note, Osée, Jérémie ou Isaïe : « Car les montagnes peuvent s'en aller et les collines s'ébranler, mais mon amour pour toi et mon alliance de paix avec toi ne seront pas ébranlés » (Is. 54, 10).

— Aussi la foi se transforme-t-elle insensiblement en *espérance*, tendue vers l'avenir joyeusement et avec confiance.

« En toi je me confie, que je n'aie point honte, que mes ennemis ne se gaussent point de moi! Pour qui espère en toi, point de honte, mais honte à qui trahit pour rien... En toi, tout le jour, j'espère à cause de ta bonté, Yahvé » (Ps. 25, 2-3, 5-6; 12, 8; 28, 7; 32, 10; 33, 21-22; 37, 5; 55, 24; 62, 6-8; 71, 5; 115, 9-11; 127, 1).

De même, dans le nouveau Testament, la foi intègre l'espérance. On le voit dans la définition que donne l'*épître aux Hébreux* : « La foi est la substance des choses que nous espérons » (11, 1). De la foi-espérance Abraham est encore le type, et saint Paul le déclare (Rom. 4, 3; 4, 20).

Cependant, dans le nouveau Testament, la tension eschatologique est moins vive et passionnée qu'elle ne l'est dans l'ancien. Désormais, en effet, l'assurance de la résurrection est donnée avec celle du Christ, et les arrhes de la vie éternelle sont maintenant dans le royaume de Dieu déjà inauguré.

— Placée devant cet horizon, la foi est *patience*. Le fidèle supporte et attend l'heure de Dieu. La plainte dans le malheur (Ps. 79) et l'impatience elles-mêmes sont l'expression de la patience de la foi : « Yahvé, ne tarde pas » (Ps. 70, 6; cf 40, 18). En dépit de tout sentiment contraire, le croyant consent à l'existence telle

qu'elle va, s'appuyant sur Dieu et espérant en sa fidélité.

Saint Paul le redira à son tour : « Espérer ce que nous ne voyons pas, c'est l'attendre avec constance » (Rom. 8, 25; Col. 1, 11; 1 Thess. 1, 3; etc). L'*épître aux Hébreux* trace de la patience des images parlantes (surtout ch. 11) et Pierre y exhorte les fidèles : « Résistez-lui (au démon), fermes dans la foi, sachant que c'est le même genre de souffrances que la communauté des frères, répandue dans le monde, supporte » (1 Pierre 5, 9; comparer avec Phil. 3, 20; Rom. 8, 25; Tite 2, 13; Hébr. 9, 28).

2) En vérité, la fidélité de l'espérance et la confiance patiente cherchent leur force dans le **souvenir du passé**. Ainsi se retrouve l'idée originelle de la foi : « s'appuyer sur ».

— Celle-ci puise dans le souvenir un élan nouveau, quand le doute menace (Ps. 77, 10) : « Je me souviens des hauts faits de Yahvé, je me souviens d'autrefois; de tes merveilles » (Ps. 77, 12-13; cf 78, 4). Or, ce passé n'est rien d'autre que l'histoire d'Israël. Indéfiniment, le fidèle y revient pour la remémorer (Ps. 77; 78; 105; 106; 114), s'encourager à l'espérance, comme « nos pères ont espéré » (Ps. 22, 5-6). Le psalmiste n'est pas le seul à se retourner vers le passé avec fidélité. Que l'on songe au Siracide (Eccli. 44-50), à la *Sagesse* (18-19); le *Deutéronome* tout entier n'est rien d'autre que la foi ressaisissant dans le passé l'œuvre de Dieu, la présentant au peuple, afin d'attacher Israël à son Dieu.

— Dans le passé, le fidèle rencontre de nouveau *l'amour divin*. C'est en lui qu'il fonde sa foi et prend assurance. Car « Yahvé est tendresse et pitié » (Ps. 103, 8), affirme le psalmiste, tandis qu'il rappelle l'histoire passée d'Israël (cf encore Ps. 66, 20; 103, 6-10; 118, 1; 136; 145) ou se souvient des événements de sa vie personnelle : « Je te rends grâce de tout mon cœur, Seigneur, mon Dieu... car ton amour est grand envers moi, tu as tiré mon âme du tréfonds du shéol » (Ps. 86, 12-13; cf 118; 136).

— Ainsi tournée vers le passé, la foi s'exprime tout naturellement en cris de *reconnaissance*, elle devient *action de grâces* joyeuse. Sans effort, au souvenir d'« hier », le croyant proteste à Dieu de sa gratitude (Ps. 28, 7; 30; 40; 65; 66; 75, 2; 111, 1; etc) et, tout particulièrement, quand il médite sur le salut accordé à la nation choisie (Ps. 68; 105; 116, 12; 136) : « Rendez grâce à Yahvé, car il est bon, car éternel est son amour » (Ps. 118, 29; cf 136).

Ces sentiments reparaisent dans le nouveau Testament avec une intensité plus grande, ou du moins avec une profondeur que ne vient plus troubler, comme dans les psaumes ou les livres prophétiques, la terreur des ennemis, la crainte de la mort, l'anxiété devant l'au-delà. Saint Paul est le type du croyant. Ses lettres éclatent à tout propos en cris de reconnaissance et de joie. Les exemples en sont nombreux, au début des lettres, au milieu, à la fin, sans raison apparente parfois (entre autres 2 Cor. 1, 3; 8, 16; 9, 15; 11, 30).

— Adossée au passé national et au souvenir des bienfaits personnels, la foi est *connaissance de Dieu*. Il faut prendre ces derniers mots dans le sens qu'ils ont dans l'ancien Testament. « Connaissance de Dieu » ne désigne pas exclusivement le savoir intellectuel. La « connaissance » désigne d'abord une expérience concrète de Dieu, de sa puissance, parce qu'il y a constatation de ses « hauts faits ». Ainsi le psalmiste, après avoir invité à mesurer les bienfaits divins, place dans la bouche de Yahvé cette exhortation : « *Connaissez* que

moi je suis Dieu, exalté sur les peuples, exalté sur la terre » (Ps. 46, 11), ou, parlant en son propre nom, l'auteur s'écrie : « Sur eux (les ennemis) la honte... et qu'ils le sachent : toi seul as nom Yahvé, Très-Haut sur toute la terre » (Ps. 83, 18-19).

De même, chez les prophètes, Yahvé s'adresse à l'homme après avoir fait l'énumération de ses projets et promis leur exécution, répétant comme leit-motiv : « Et tu sauras que je suis Yahvé » (Éz. 16, 59-62; 17, 21; 33, 29; cf Jér. 16, 21). A cet égard, le verbe « connaître » conserve ici quelque chose du « connaître » conjugal. Osée l'avait appliqué au peuple pour exprimer ses rapports avec Dieu (Osée 3, 22).

3) Enfin la foi est **attentive au présent**, la fidélité à Dieu accueille le moment qui passe, précisément parce qu'en cet instant s'inscrit la volonté du Seigneur.

— La préoccupation à l'égard du présent qu'il faut faire, on peut la lire dans les psaumes. Le croyant sait et proclame que le dessein de Dieu est en gestation, que le devoir est de prêter attention : « Enseigne-moi, Yahvé, tes voies, afin que je marche en ta fidélité » (Ps. 86, 11; cf 25, 4-5; 27, 11).

Il s'agit d'accueillir les projets de Dieu et la forme concrète qu'ils prennent : la loi ou quelque volonté particulière.

Ainsi fait Abraham, tandis qu'il gravit la montagne du sacrifice : « C'est Dieu qui pourvoira à l'agneau pour l'holocauste, mon fils; et ils s'en allèrent tous les deux ensemble » (Gen. 22, 8). Le judaïsme se souvient de cet exemple et le loue (Néh. 9, 8; Eccli. 44, 20). La même acceptation est réclamée à l'égard du dessein total qui embrasse l'histoire entière, « toutes les nations se béniront en toi » (Gen. 12, 3), qu'il s'agisse de « posséder la terre » (cf Is. 45, 9; voir J. Guillet, *Thèmes bibliques*, p. 161-200), ou de « porter la bonne nouvelle aux pauvres » (Is. 61, 1).

Tout cela passe dans le nouveau Testament, mais transposé sur le mode spirituel : « Allez, enseignez toutes les nations... » (Mt. 28, 19).

Quelles que soient les formules employées, la foi dessine une fidélité qui s'exprime en une œuvre de nature historique, à retentissement temporel.

— Aussi, la fidélité à Dieu se développe-t-elle en *obéissance*. Elle est pratique ou elle n'est pas : « J'ai dit : Voici, je viens. Au rouleau du livre, il m'est prescrit de faire tes volontés. Mon Dieu, je me suis plu dans ta loi au fond de mes entrailles » (Ps. 40, 8-9; cf 119, 1-8). C'est la fidélité-soumission, réclamée par Isaïe, condition de la foi-connaissance : « C'est vous qui êtes mes témoins et mes serviteurs que j'ai élus, pour que vous me connaissiez, me donniez votre foi et compreniez que c'est moi » (Isaïe 43, 10; cf 26, 9-13; comparer Jér. 31, 33-34).

Dans le nouveau Testament, même note. Selon saint Paul, la voie chrétienne est conçue expressément comme « *obeditio fidei* » (2 *Thess.* 1, 8; 2 *Cor.* 9, 13; 10, 5 et 15; *Rom.* 1, 5-8; 15, 8; 16, 19). Dans les synoptiques, la foi-obéissance est exprimée en d'autres termes, mais elle demeure identique substantiellement. Il s'agit désormais de « suivre le Seigneur » (Mt. 8, 22; 16, 24; 19, 21).

4° LA FOI ET SON INTENSITÉ DANS LA VIE DU CROYANT. — La foi-fidélité s'empare de la vie intérieure, avec plus ou moins de force et de profondeur, tantôt projetant l'homme vers Dieu, tantôt atteignant l'affectivité du croyant, tantôt produisant tous ces effets en même temps.

1) La foi est souvent vécue avec une grande inten-

sité **théologique**. Le croyant est sous le regard de Dieu; plus encore son existence est le lieu de la *Présence divine*.

« Yahvé, tu me sondes et tu me connais; que je me lève ou que je m'assoie, tu le sais, tu perces de loin mes pensées... si j'escalade les cieux, tu es là, qu'au shéol je me couche, te voici » (Ps. 139, 1-2, 8; cf 11, 4). Il est à l'ombre « des ailes divines » (Ps. 91; 120, 2; 129, 3-5), il n'est jamais seul, même dans le malheur, car « je suis avec lui dans la détresse » (Ps. 91, 15).

L'attention à la présence de Dieu et à son action tourne à l'*invocation*, à la prière. L'homme, qui a la foi, appelle Dieu à son aide, sûr de sa toute-puissance et de sa toute-miséricorde (Ps. 17, 1). Tous les psaumes seraient à citer, comme les écrits prophétiques. Les écrivains prient pour le peuple entier, prient pour eux-mêmes. Par moments même, la foi élève une prière très pure, absolument désintéressée : que la gloire de Dieu éclate et rayonne davantage : « Non pas à nous, non pas à nous, mais à ton nom donne gloire » (Ps. 115, 1; 104, 31; etc; cf *Eccli.* 36, 4, 17). C'est l'anticipation du « Notre Père » : « Que votre nom soit sanctifié, que votre règne arrive... ».

La foi devient aussi prière de *louange* et d'*admiration*.

Ainsi, Moïse avait chanté la grandeur de Dieu, en contemplant l'œuvre accomplie au passage de la Mer Rouge (*Exode* 15, 1-18). A son tour, le psalmiste célèbre la gloire de Dieu dans la création (Ps. 8; 104), dans le soleil (19), dans l'orage (29). Il chante la miséricorde de Dieu qui donne les récoltes (65) ou accorde la rémission des péchés (103). Il proclame la puissance et a splendeur du Très-Haut et du Roi (104; 24; 47; 93; 95 à 100) dans ses interventions à travers l'histoire (105; 136; etc).

La foi aboutit à l'*adoration* : « Rapportez à Yahvé gloire et puissance, rapportez à Yahvé la gloire de son nom, adorez Yahvé dans son parvis de sainteté » (29, 1-2; 96, 8), « car toi, tu es Yahvé, Très-Haut sur toute la terre » (97, 9). C'est l'attitude prise spontanément par l'aveugle-né dans l'évangile de Jean (9, 38). Répondant à l'interrogation de Jésus : « Crois-tu au Fils de l'Homme? », il déclare : « Je crois, Seigneur. Et il se prosterna devant lui ».

La foi s'épanouit en *contemplation*. Si les prières de l'ancien Testament et la foi des écrivains sacrés savent regarder Dieu dans la nature, leur méditation ne se prolonge pas. Plus volontiers et longuement, ils contemplent Dieu dans la loi et à travers les « hauts faits » de sa puissance. Dès le matin, « au réveil, je me rassasierai de ton image » (Ps. 17, 15), et la nuit encore, l'âme fidèle, religieusement, arrête sa pensée sur le Seigneur : « Quand je songe à toi sur ma couche, au long des veilles je médite sur toi, toi qui fus mon secours, et je jubile à l'ombre de tes ailes; mon âme se presse contre toi, ta droite me sert de soutien » (63, 7-9). Enfin, la foi atteint son point le plus haut, quand la prière s'attache à Dieu seul, le contemple pour lui-même, le *désire* lui-même, oubliant pour ainsi dire de désirer les biens que Dieu accorde. C'est le désir « de voir la face de Dieu », c'est-à-dire connaître Dieu et vivre en sa présence (27, 8-9; cf note de la Bible de Jérusalem) :

« Comme languit une biche après l'eau vive, ainsi languit mon âme vers toi, ô mon Dieu... » (Ps. 42, 2). « Une chose qu'à Yahvé je demande, la chose que je cherche, c'est d'habiter la maison de Yahvé tous les jours de ma vie » (Ps. 27, 4; cf 26, 8; 42, 3-5; 63, 2; 84, 11; etc).

2) La vie de la foi, quand elle est vécue à cette profondeur, ne va pas sans une certaine *expérience*. Celle-ci atteint l'affectivité elle-même. C'est la **dimension**

anthropologique, par opposition au caractère théologique, dont on vient de parler.

La foi apporte la *sécurité* au croyant, qu'il faut comprendre comme la certitude de la protection. C'est le retentissement de la confiance : « Yahvé est mon pasteur, je ne manque de rien » (*Ps.* 23; cf 27; 62; etc). On en trouve une expression familière dans le *Ps.* 4, 6 et 9 : « Offrez de justes sacrifices et soyez sûrs de Yahvé ». « En paix je me couche, aussitôt je m'endors : toi seul, Yahvé, tu m'établis en sûreté ».

La sécurité est fondée sur Dieu seul. Dieu, en effet, ne peut être « un ruisseau trompeur, aux eaux décevantes » (*Jér.* 15, 18); mais il est « le Rocher ». Il est aussi « *Lumière* ». Il dissipe les terreurs de la nuit. « Celui qui marche dans les ténèbres, disait Isaïe, sans qu'aucune lueur lui apparaisse, qu'il se confie dans le nom de Yahvé, qu'il s'appuie sur son Dieu » (50, 10). De même le psalmiste songe : « C'est toi, Yahvé, ma lampe, mon Dieu éclaire ma ténèbre » (*Ps.* 18, 29; 27, 1; 36, 10; 89, 16). Ainsi saint Jean rapporte les paroles de Jésus : « Celui qui croit en moi ne demeure pas dans les ténèbres » (12, 46; cf 8, 12; 12, 35). Cependant, quand l'âme croyante se réjouit à la lumière de Dieu, il ne faut pas mettre sous le mot « lumière » un sens exclusivement intellectuel. La lumière dont il est question est assez voisine du bonheur, comme il apparaît dans cette prière : « Qui nous fera voir le bonheur? Fais lever sur nous la lumière de ta face » (*Ps.* 4, 7; 43, 3). Elle possède en même temps une valeur morale, comme la « vérité » que le mot « lumière » évoque inévitablement.

5° CONCLUSION. — La foi pour Israël c'est le milieu où Dieu et l'homme se rejoignent, parce que Dieu s'y fait soutien, présence, lumière.

A tous ces titres, la foi introduit à la vie, au salut. Alors que les impies disparaissent (*Ps.* 37, 2, 20-28; 38; 49, 15, 19-20; 63, 11; etc), s'effondrent « en loques, comme un vêtement rongé par la teigne » (*Isaïe* 50, 9), le croyant qui s'appuie sur Dieu demeure et survit : « Moi que tu soutiens, je resterai indemne, tu m'auras à jamais établi devant ta face » (*Ps.* 41, 13).

Tous ceux qui, dans l'ancien Testament, prièrent pour vivre songent la plupart du temps à cette vie éphémère que Dieu assure, protège contre les malheurs, celle où l'on se réjouit simplement de l'aurore qui se lève, car « la lumière est douce et il plaît aux yeux de voir le soleil » (*Eccl.* 11, 7). Ils songent aussi, mais rarement, à l'éternité dont quelques lueurs commencent à briller au-delà de la mort (cf *Isaïe* 25-26, par ex.). La foi introduit aussi à cette vie. Mais la certitude n'en deviendra absolue que plus tard, quand le Christ sera venu, afin que « quiconque voit le Fils et croit en lui ait la vie éternelle » (*Jean* 6, 40). A cet égard, la foi procure l'existence vraie, réelle et impérissable.

Ainsi donc, dans l'ancien Testament, croire est immédiatement et manifestement une question ontologique : « être ou ne pas être », bien plus qu'une question épistémologique : savoir ou ignorer. La foi s'y déroule comme une vie, comme un état aussi, comme une action. Mais il n'y a guère de problème posé concernant le passage de l'incroyance à la croyance, de l'infidélité à la foi. Celui-ci n'apparaîtra en pleine lumière que dans le nouveau Testament et du même coup surgira explicitement le problème épistémologique.

2. LE NOUVEAU TESTAMENT. — Que la foi tienne une place centrale dans le nouveau Testament, c'est l'évidence. La chose est claire si l'on considère l'usage fréquent de πιστεύω (300 fois environ) et de πίστις (250 fois environ). Toutefois, ce vocabulaire va se charger de nuances appréciables par rapport à l'ancien Testament.

La prédication du Christ, à partir de son baptême dans le Jourdain, et la prédication des apôtres, à partir de la Pentecôte, sont un appel à la conversion, « *métanoïa* ». Or, la *métanoïa* n'est pas seulement ou principalement invitation au repentir, au progrès moral. Dans les *Actes des Apôtres*, il est manifeste que la conversion se situe par rapport à Jésus, qu'elle implique le baptême en son nom (2, 38). Le Christ est au principe et la conversion est un moyen de procurer l'avènement dernier du Seigneur (5, 31; 3, 19-21). Dans l'évangile de *Marc*, la conversion que Jésus prêche est orientée immédiatement vers la foi (1, 15). Bien plus, la conversion est à l'origine de la foi. Non que la foi soit un temps second de la conversion, mais elle est un aspect positif et intérieur à la conversion elle-même (J. Behm, art. *Μετάνοια*, dans Kittel, t. 4, p. 994-998).

Or, la foi passe désormais par Jésus-Christ. Cette constatation, qu'on devra justifier, introduit une nouveauté absolue dans la foi. L'ancien Testament place l'homme en face de Yahvé, sous la puissance de sa miséricorde, et l'y établit. Le nouveau Testament place l'homme en face du Messie. La rencontre de Jésus-Christ donne à la foi un caractère « dramatique » (au sens étymologique du terme), existentiel, met en relief le problème de la vérité, donne enfin une importance décisive à l'acte de croire, plus exactement au premier acte de foi. En effet, une question s'impose : « Qui est cet homme? » Le problème devient donc : croire ou ne pas croire. C'est une alternative inéluctable. Cependant, la perspective des *épîtres* dans le nouveau Testament est différente. Les auteurs s'adressent à des croyants, ils annoncent l'objet de la foi, plus qu'ils ne demandent de se décider à croire.

C'est dans les évangiles qu'il faut par conséquent ressaisir la nouveauté de la foi chrétienne. Elle comporte des « moments » divers, intérieurs à la foi, impliqués les uns dans les autres, mais qu'il faut bien poser successivement : décision (1°), vérité (2°). Enfin, le nouveau Testament découvre la profondeur surnaturelle de la foi (3°).

1° LA FOI, DÉCISION PERSONNELLE. — Celui devant qui Jésus se manifeste est invité à prendre parti : ou bien... ou bien... Il ne peut feindre d'ignorer qu'il y a une question et qu'il est sommé d'y répondre.

Les synoptiques ne le laissent pas ignorer (*Mt.* 11, 3; 16, 13; *Marc* 4, 40). Mais Jean a mis en un relief éclatant l'obligation du choix. Le Christ le formule explicitement à l'usage des apôtres : « Voulez-vous partir, vous aussi? » Et Pierre répond que le choix est fait : « Seigneur, à qui irions-nous? Tu as les paroles de la vie éternelle » (*Jean* 6, 67-68; cf *Mt.* 16, 13-19).

Aux juifs aussi, le Christ déclare qu'une décision est exigée, et qu'il y va de la vie ou de la mort : « Si vous ne croyez pas que *Je suis*, vous mourrez dans votre péché » (*Jean* 8, 24). A vrai dire, selon Jean, cette décision ne se présente pas comme un simple « une fois pour toutes ». Elle est une fidélité à maintenir ou à retrouver. En effet, les Douze qui assistèrent au miracle de Cana crurent en Jésus qui avait manifesté sa gloire (2, 11). Cependant, le Christ les appelle encore à la foi plus-

tard (14, 2; cf *Marc* 11, 22) et Jean note qu'après la résurrection les disciples crurent (2, 22; 20, 28). Matthieu donne la même indication. Dans la scène de Césarée, à peine Pierre a-t-il confessé sa foi, que celle-ci apparaît singulièrement imparfaite, puisqu'elle ne peut envisager la perspective de la croix. Il lui faudra de nouveau se décider à croire davantage (*Mt.* 16, 16, 22-25).

1) Comment cette décision est-elle vécue jusqu'à son aboutissement? A travers ce que le Christ dit et fait. L'optique de saint Jean accuse nettement ce que les synoptiques énoncent rapidement. Ceux-ci racontent des faits, celui-là amorce en outre une réflexion théologique sur ces faits.

En suivant le récit johannique on voit les auditeurs et les spectateurs de Jésus mis en demeure de dépasser le « voir » et l'« entendre », pour voir et entendre au-delà de ce qu'ils perçoivent. « Beaucoup crurent en son nom à la vue des signes qu'il accomplissait » (2, 23). Vue insuffisante d'ailleurs. Jésus ne lui reconnaît pas une importance décisive (2, 23), tant qu'elle ne transende pas les réalités sensibles pour atteindre Dieu « qui envoie » Jésus. Les réalités sensibles ont pour rôle de mettre en présence de l'option à faire sur le Christ : « Celui qui m'a vu a vu le Père » (14, 9; cf 4, 45; 6, 36; 12, 45; inversement 15, 24). Ainsi Jean lui-même, au tombeau, après la résurrection, « vit et crut » (20, 8).

Quand l'homme s'est décidé, Jean met parfois en évidence le fait accompli par un « croire » sans complément (4, 48; 6, 69; 9, 38; 11, 40; etc) ou par un « voir » achevé, — en grec, au parfait : *έώραξα* (14, 7; 14, 9).

2) La décision est entre les mains de l'homme. Il est libre. Il y a assez, dans ce qu'il voit ou entend, pour incliner à croire et justifier sa foi : « Les œuvres que je fais rendent témoignage à mon sujet que le Père m'a envoyé » (*Jean* 5, 36). C'est pourquoi, « si je les fais, quand bien même vous ne me croiriez pas, croyez-en ces œuvres et sachez une bonne fois que le Père est en moi et moi dans le Père » (10, 38; cf 14, 11, où le Christ s'adresse non plus aux juifs mais aux apôtres). Mais rien ne peut forcer à croire. On peut voir et entendre sans donner son assentiment : « Maintenant, dit le Christ, ils ont vu (les œuvres) et ils nous haïssent, moi et mon Père » (*Jean* 15, 24); et encore : « Vous me voyez et ne croyez pas » (6, 36; 12, 37).

Aussi, le discernement des signes et du Christ est-il un acte par lequel l'homme appelle sur lui le jugement qui le sauve ou le perd (12, 48; 15, 22-24).

3) La décision tout entière se joue sur la **personne du Christ**.

Le vocabulaire, par lui-même, suffirait à l'attester. Il est rare que le verbe *πιστεύω* dans les évangiles ait un autre complément que le Christ et, en plus d'un cas, les compléments différents se rapportent encore au Christ. Ainsi ce verbe est-il devenu le verbe *chrétien*, celui qui évoque immédiatement le Christ. *Marc* 11, 22 et *Jean* 14, 1 ne donnent qu'une seule fois Dieu comme complément au verbe croire.

Les textes, en outre, sont clairs. Ils posent la question christologique explicitement, en matière de foi :

« Qui dites-vous que je suis? » (*Mt.* 16, 15; cf *Marc* 4, 11).

« Crois-tu au Fils de l'Homme? » (*Jean* 9, 36; cf 12, 34).

« L'œuvre de Dieu, c'est que vous croyiez en celui qu'il a envoyé » (*Jean* 6, 29; cf 8, 24; 8, 28).

Saint Jean exprime, de diverses manières, le problème que pose le Christ : accueillir Jésus ou ne pas l'accueillir (1, 12; 5, 43; etc), venir à lui ou demeurer loin de lui (5, 40; 6, 35, 44-45). — Il exprime aussi, avec des nuances diverses, la réponse qui est faite à la question

christologique : « Croire à Jésus », en *s'appuyant* sur l'Écriture, sa parole, ses œuvres (*πιστεύω* et le datif : 4, 21; 4, 50; 5, 38-47; 6, 30; etc); « croire vers Jésus » (*πιστεύω εις* et l'accusatif) en *tendant* vers lui (2, 11; 3, 16, 18, 36; 4, 39; etc). Cette dernière construction marque très directement que la personne du Christ est en cause. Mais elle ne signifie pas nécessairement une réponse plus profonde, un assentiment plus complet.

Dans les synoptiques, l'alternative de la foi se dessine avec moins de netteté, si l'on se borne à suivre les indications du verbe *πιστεύω*. Mais le caractère *christocentrique* de la foi n'en est pas moins manifeste. « Croire » désigne plus souvent un mouvement de confiance à l'égard du Christ. On a relevé 35 cas où *πιστεύω* a le sens de faire confiance, 12 où il a le sens de tenir pour vrai, 15 où le sens hésite entre ces deux conceptions (Th. Shearer, art. cité *infra*, p. 6). C'est la confiance que le Christ réclame (*Mt.* 8, 26; 9, 2, 28; 14, 31; etc), admire quand il la rencontre (8, 10; etc), récompense (9, 2, 22, 29; 15, 28; etc); il en punit l'absence en refusant d'accomplir les œuvres (13, 58). C'est celle-là même qui transporte les montagnes (21, 21). Parce qu'elle est confiance, la foi est abandon entre les mains de Jésus, elle accueille ses promesses avec sa personne : « Je sais en qui j'ai mis ma foi » (2 *Tim.* 1, 12). Tantôt rapportée au Père, tantôt au Seigneur Jésus, la confiance donne à la foi de Paul élan et paix (1 *Thess.* 2, 2; *Phil.* 2, 24; *Rom.* 14, 14; *Éph.* 3, 12; de même *Hébr.* 4, 16). Le même appel à la confiance se retrouve dans 1 *Jean* 5, 14 (cf 3, 21; 4, 17), où la foi garde son caractère christocentrique.

Ainsi donc, la foi est en même temps rencontre du Seigneur et décision pour ou contre lui. Quel que soit le langage des écrivains sacrés, la foi commence avec la découverte d'une personne qui fait surgir l'alternative, qui est signe de contradiction et invitation à l'engagement : « Viens, suis-moi ». Tel est l'événement radical de la foi. A cet égard, on peut dire que, dans les évangiles en particulier, le problème de la foi est celui du Christ et non pas celui de Dieu.

2° LE MOMENT DE LA VÉRITÉ. — La rencontre du Christ n'est réelle que dans la mesure où Jésus se fait connaître. La rencontre implique donc la réponse à la question : Qui est Jésus de Nazareth? La foi n'est décision que par rapport à cette question. C'est dire assez que « le moment » de la vérité n'est pas séparable dans l'Écriture du « moment » de la décision. L'identité du Christ est en question.

Le moment de la vérité était moins explicite dans l'Ancien Testament. Celui-ci ne contient aucun « credo » proposé à la foi d'Israël, comme on en trouve dans les épîtres de saint Paul (par ex. 1 *Cor.* 15). Cependant, le peuple choisi confesse certaines vérités et par là il se distingue des autres peuples. Il croit en effet que Dieu est le Maître de l'histoire, que cette histoire a un sens fixé par Dieu, qu'Israël tient une place privilégiée par rapport au sens et au terme de l'histoire, le règne de Dieu (cf C. Larcher, *La profession de foi dans l'Ancien Testament*, dans *Lumière et Vie* 2, 1952, p. 21-24). Cependant, le problème de la vérité n'est point encore posé avec l'acuité qu'il va revêtir avec la venue de Jésus.

La présence du Christ modifie brusquement les perspectives. Oui ou non, est-il le Messie attendu? oui ou non, est-il le Fils de Dieu en un sens absolu? La réponse faite ne peut d'ailleurs manquer de rejaillir

sur la connaissance de Dieu. Parce que Dieu devient proche en Jésus-Christ, il devient du même coup mystère pour l'intelligence. Désormais, deux certitudes doivent être tenues simultanément : « Personne n'a jamais vu Dieu » (*Jean* 1, 18; 6, 46) et « Qui me voit voit Celui qui m'a envoyé » (12, 45; 14, 9).

1) Dans les **synoptiques**, dès les origines du ministère de Jésus, la question est soulevée. Ce sont les disciples de Jean-Baptiste qui s'en chargent (*Mt.* 11, 2 svv). Ailleurs, c'est le Christ lui-même (*Mt.* 16, 15). Ainsi un « credo » s'ébauche déjà. Il faut tenir pour véridique la prédication du Christ (*Marc* 1, 14), reconnaître que le Christ est le Messie attendu (*Luc* 22, 67), qu'il a été annoncé par les prophètes (*Luc* 24, 44), confesser la qualité souveraine de sa personne (*Mt.* 8, 10; 26, 63; *Marc* 15, 32; *Luc* 20, 27-44; 22, 60-61).

2) Chez **saint Jean**, l'assentiment à la vérité du Christ prend un relief évident. Jésus, en effet, se présente comme la Lumière véritable, comme la Vérité, comme la Parole de Dieu. Aussi le verbe πιστεύω prend-il le sens prédominant de « tenir pour vrai » et ce sens demeure, quelle que soit la construction grammaticale employée (à quelques rares exceptions près).

D'ailleurs, πιστεύω est accompagné d'un cortège d'expressions qui accusent le caractère d'assentiment intellectuel dans la foi, γινώσκω, οἶδα, « demeurer dans ma parole », etc. Il se peut que Jean ait subi l'influence de l'hellénisme dans son vocabulaire. Mais, ni lui ni le christianisme n'avaient besoin de cette influence pour mettre en relief l'adhésion intellectuelle propre à la foi chrétienne. Il suffisait qu'ils fussent sensibles à la logique interne de l'événement, c'est-à-dire à la question posée par la présence et l'appel du Christ.

Cependant, chez saint Jean, le moment de la vérité se mêle très étroitement à l'acte intérieur de celui qui écoute ou regarde le Christ. Il se caractérise donc comme un *discernement*. Il suppose la décision de regarder à travers les réalités sensibles, de se laisser faire par le dépassement auquel elles invitent. C'est ainsi que pour Jean le verbe « voir » a une double portée. Le Christ joue sur les deux sens du mot pour placer ses auditeurs en face de leur responsabilité : « Qui me voit voit Celui qui m'a envoyé » (*Jean* 12, 45). Il faut voir avec les yeux du corps, afin de voir au-delà des corps.

Pour opérer ce discernement, l'être spirituel s'engage tout entier, l'âme se hausse à la hauteur de l'objet à discerner : il faut aimer Dieu (5, 42), ne point chercher la gloire du côté des hommes (5, 44), désirer autre chose que des biens terrestres (6, 26-27), ne pas s'arrêter aux seules apparences (6, 42), à la seule compréhension terrestre (6, 52; cf 6, 63), faire l'expérience de la foi (7, 17; 8, 31), appartenir à Dieu (8, 46-47), être au nombre des brebis (10, 25-27), « être de la vérité » (18, 38). Alors on peut « entendre » et « voir ». Mais ces actes ne sont plus seulement entendre et voir sensiblement (6, 45; 8, 43-47; 10, 3-16; 18, 37).

3) Chez **saint Paul**, qui s'adresse à des communautés de croyants, l'accès à la foi n'est pas un problème. C'est la vie chrétienne tout entière qui est en question et elle s'exprime plus souvent en termes de connaissance qu'en termes d'amour (selon J. Dupont, *Gnosis...*, p. 409-417). Aussi, le mot πίστις désigne parfois la vie chrétienne (par ex. *Rom.* 3, 24 à 4, 16).

En tout cas, πιστεύω et πίστις signifient très ordinairement « tenir pour vrai ». Autour de ce mot

essentiel, on rencontre d'autres mots qui accusent le caractère d'adhésion intellectuelle : « la parole de foi », « la parole », « l'audition de la foi », le « dépôt de la foi », « le kérygme de la foi », « la confession de foi ».

A ce vocabulaire déjà caractéristique, Paul ajoute les mots « connaître », « connaissance » (γνώσις ou ἐπιγνώσις). En vérité, foi et connaissance s'identifient substantiellement, selon Paul. Cependant, en employant ces termes, l'Apôtre introduit certaines nuances dans l'adhésion de foi. « La connaissance » est la foi *intériorisée*, qui imprègne l'être dans ses profondeurs spirituelles. C'est la foi assimilée, adoptée, si l'on peut dire. Aussi est-elle associée à la « sagesse » (*Col.* 1, 9; 2, 2-3; cf *Eph.* 3, 17-19; 2 *Cor.* 4, 6). On ne se tromperait pas non plus en voyant dans la « connaissance » une foi où le savoir s'organise en quelque manière (*Eph.* 1, 17; 3, 19; 4, 13). A cet égard, la connaissance serait comme l'ébauche de la notion de « théologie ».

En conséquence, la « connaissance » est un progrès homogène à la foi et non un dépassement de celle-ci. *Homogène*, puisque la « connaissance » n'est qu'un certain aspect de la foi et une certaine manière de la définir, ainsi qu'on vient de le dire. *Progrès*, dans la mesure où la connaissance devient conscience de ne pas savoir, de demeurer inégal à la grandeur de la vérité (*Eph.* 3, 14-19). Elle l'est encore dans la mesure où elle est connaissance mue par l'amour, située dans la vie de charité et associée à celle-ci (*Col.* 2, 1-2; *Eph.* 1, 15-17; 3, 14-19; cf 2 *Cor.* 4, 6). En tout cas, c'est la foi au sens intensif, agissante et vivante (2 *Cor.* 8, 7; *Col.* 1, 9-12; *Eph.* 1, 15-17; 3, 14-19; 4, 13). Qu'on n'imagine pas pour autant la « connaissance » comme un privilège réservé à quelques-uns. Paul affirme qu'elle est l'idéal présenté à tous (cf J. Dupont, *Gnosis...*, p. 493-500, 528, 541).

Quels que soient les mots employés, le centre de la foi, pour Paul, pour les synoptiques et pour Jean, est le Christ, son histoire. La chose n'a pas besoin d'être démontrée, tant elle est évidente. On sait assez comment la foi de Paul trouve dans le Seigneur son élan, mais aussi sa lumière. Cependant, plus explicitement que dans les évangiles, les lettres de l'Apôtre montrent clairement que la foi ne peut reconnaître la vérité du Seigneur et s'engager à son service qu'en s'engageant dans l'Église qui est son Corps, qu'en lui obéissant, qu'en la faisant grandir.

3^e CONCLUSION. — De tous ces éléments la réflexion chrétienne a constitué, sous l'approbation du magistère, la définition de l'acte de foi, énoncée en commençant.

Le caractère intellectuel de l'assentiment de foi, revendiqué par l'Église, a toujours frappé les lecteurs de cette définition. L'Église, en effet, a dû le mettre en relief, parce qu'il a fait l'objet de nombreuses attaques ou méprises. Ce serait une erreur grave de ne voir pour cette raison dans la foi qu'un acte cérébral. Cette définition recouvre, en effet, le don que l'homme fait de lui-même à Dieu. Mais ce don, l'homme ne le réalise que dans la vérité et l'assentiment à la vérité.

Le caractère intellectuel de l'assentiment de foi est donc capital. Il l'est d'autant plus qu'il préserve dans la foi la dimension *théocentrique*, en dépit de toutes les affirmations contraires. Parce que la foi est une adhésion à la vérité que Dieu prononce, elle tourne d'abord l'attention de l'homme vers ce que Dieu

dit et non point vers ce que l'homme fait ou éprouve. Il s'agit avant toute chose d'entendre ce que Dieu révèle sur lui-même et sur ses desseins. A cet égard, la foi est le premier acte d'adoration. Elle est donc, en même temps, le premier mouvement d'extase, qui enlève l'homme à lui-même pour le transférer dans le souverain domaine de Dieu et le rendre captif de Dieu en Jésus-Christ.

La foi n'est pas l'affirmation impersonnelle d'une vérité sur Dieu ou sur le Christ. Elle constitue un événement personnel. En effet, le croyant est atteint par la vérité qu'il affirme, compromis par le message. Celui-ci prend inévitablement cette forme directe : « Dieu en Jésus-Christ me sauve présentement, m'offrant en cet instant le moyen du salut et désirant la vie pour moi plus que moi-même ». Par delà tous les articles de la foi, mais par la médiation de ces derniers, la foi s'adresse à un Vivant, à Celui qui est Amour substantiel et elle le rencontre : « Nous avons reconnu l'amour que Dieu a pour nous et nous y avons cru » (1 Jean 4, 16). La foi ne peut être elle-même, sans croire cela, si peu que ce soit (1 Jean 4, 17; cf 4, 7-8), sans consentir à l'Amour, « qui envoie son Fils unique dans le monde, afin que nous vivions par lui » (1 Jean 4, 9; cf Jean 3, 16; Éph. 3, 17-19). Aussi, la foi se présente comme la décision par laquelle l'homme gagne ou perd son âme. Fait éminemment personnel, acte individuel, évidemment. Cependant, la révélation décrit en même temps la foi comme un acte qui transcende le sujet, se répercute dans l'Église et finalement appartient à l'Église. La foi est donc en même temps un fait ecclésial (voir chap. III).

La bibliographie proposée à la fin de chacun des chapitres concerne les aspects spirituels de la foi et non les aspects exclusivement théologiques, sauf indication contraire.

1. Dictionnaires. — P. Antoine, art. *Foi*, DBS, t. 3, 1938, col. 276-310. — J. Behm et E. Würthwein, art. *Μετάνοια*, dans Kittel, t. 4, 1942, p. 972-1004. — J. Duplacy, art. *Fidélité*, dans *Catholicisme*, t. 4, 1956, col. 1269-1275; J. Duplacy et A. Liégé, art. *Foi*, *ibidem*, col. 1370-1397. — A. Weiser et R. Bultmann, art. *Πιστις*, dans Kittel, t. 6, 1959, p. 182-230; l'article de Bultmann, dont les remarques exégétiques sont précieuses, est gâté cependant par sa conception systématique de la foi chrétienne. — R. Schnackenburg, art. *Glaube*, LTK, t. 4, 1960, col. 913-917. — J. Duplacy, *Foi*, dans *Vocabulaire de théologie biblique*, Paris, 1962, col. 389-399. — P. Adnès, art. *FIDÉLITÉ*, DS, t. 5, col. 307-332.

2. Études sur l'Ancien Testament. — O. Procksch, *Theologie des Alten Testaments*, Gütersloh, 1950, p. 600-632. — J. Guillet, *Thèmes bibliques*, coll. Théologie 18, 2^e éd., Paris, 1954. — St. Virgulin, *La « fede » nel Profeta Isaia*, dans *Biblica*, t. 31, 1950, p. 346-364, 483-503. — P. Michalon, *La foi, rencontre de Dieu et engagement envers Dieu, selon l'Ancien Testament*, NRT, t. 75, 1953, p. 587-600. — A. Gelin, *Fidélité de Dieu, Fidélité à Dieu*, dans *Bible et vie chrétienne* 15, 1956, p. 38-48. — L. Ligier, *Péché d'Adam et péché du monde*, coll. Théologie 43, t. 1, Paris, 1960, p. 41-69, 207-210.

3. Études sur le nouveau Testament. — A. Schlatter, *Der Glaube im Neuen Testament*, 4^e éd., Stuttgart, 1927. — *Qu'est-ce que la foi? Données bibliques*, dans *Lumière et Vie* 22, 1955. — C.H. Dodd, *The Interpretation of the fourth Gospel*, Cambridge, 1953; voir les réserves de D. Mollat, dans *Recherches de science religieuse*, t. 44, 1956, p. 422-442. — P. Vallotton, *Le Christ et la foi*, Genève, 1960.

4. Études particulières. — J. Huby, *De la connaissance de foi en saint Jean*, dans *Recherches de science religieuse*, t. 21, 1931, p. 385-421. — J. Mouroux, *Remarques sur la foi dans saint Paul*, dans *Revue apologetique*, t. 65, 1937, p. 129-145, 281-299. — J. Dupont, *Gnosis. La connaissance religieuse dans les épîtres de saint Paul*, Paris, 1949. — P. Démann, *Foi juive et foi chrétienne*, dans *Cahiers sioniens*, t. 6, 1952, p. 89-103 (on y trouvera une mise au point du livre de M. Buber, *Zwei Glaubensweisen*, Zurich, 1950). — *Le Symbole des Apôtres*, dans *Lumière et Vie* 2, 1952. — F.-M. Braun, *L'accueil de la*

DICIONNAIRE DE SPIRITUALITÉ. — T. V

foi selon saint Jean, VS, t. 92, 1955, p. 344-363. — Th. Shearer, *The concept of Faith in the Synoptic Gospels*, dans *The Expository Times*, t. 69, 1957, p. 3-6. — Th. Barrosse, *The relationship of Love to Faith in St. John*, dans *Theological Studies*, t. 18, 1957, p. 538-559. — J. Decourtray, *La conception johannique de la foi*, NRT, t. 81, 1959, p. 561-576. — I. de la Potterie, *L'onction du chrétien par la foi*, dans *Biblica*, t. 40, 1959, p. 12-69; *Οἶδα et γνώσκω. Les deux modes de la connaissance dans le 4^e évangile*, *ibidem*, p. 709-725. — *La conversion*, dans *Lumière et Vie* 47, 1960. — I. Alfaro, *Fides in terminologia biblica*, dans *Gregorianum*, t. 42, 1961, p. 463-505.

II. LA FOI, DON DE DIEU

La raison n'est pas le principe de la foi. L'homme croit, mais ne voit pas. « Nous cheminons dans la foi, non dans la claire vision » (2 Cor. 5, 7; cf Rom. 8, 24-25). L'homme croit, précisément parce qu'il ne voit pas. La foi « est la preuve des réalités qu'on ne voit pas » (Hébr. 11, 1). Aussi, le concile du Vatican peut déclarer que l'assentiment de la foi n'est point donné « en raison de la vérité intrinsèque des choses perçues par la lumière naturelle de la raison » (Denzinger, n. 1789). La foi n'est pas due non plus à une décision de la volonté naturelle. Sans doute, les évangiles et les Actes des Apôtres contiennent une invitation pressante à se soumettre à la Vérité révélée. Mais cette invitation ne saurait être comprise comme si la foi était un effet naturel de la volonté libre.

La foi qui sauve n'est donc pas l'œuvre de l'homme. L'ancien Testament ne l'a jamais dit. Il n'a perçu le caractère surnaturel de la foi qu'à travers les notions d'alliance et d'élection. Le nouveau Testament, par contre, proclame que la foi est un « don de Dieu ». Et l'Église le redira à plus d'une reprise (cf conciles d'Orange, Denzinger, n. 178-181; de Trente, n. 797, 813; du Vatican I, n. 1791).

Pour saisir le sens de ces mots, « don de Dieu », on examine d'abord la nature du don (1), puis le principe du don (2).

1. LA FOI, UNION A DIEU EN JÉSUS-CHRIST. — Croire ce n'est pas seulement aborder Jésus de Nazareth et discerner le Fils de Dieu, c'est aussi entrer en communion avec lui. Sans doute, les écrivains sacrés qui le disent pensent à la foi animée par la charité, *quae per caritatem operatur* (Gal. 5, 6), mais il est remarquable qu'ils aient nommé la foi comme le moyen ou comme l'acte de l'union, puisque, en même temps, ils savent fort bien distinguer la foi et la charité. C'est ainsi que saint Jean écrit : « Qui confesse le Fils possède aussi le Père » (1 Jean 2, 23).

1^o La foi est une DÉMARCHÉ UNITIVE. — Paul en a conscience et il affirme que la foi est une voie d'accès à Dieu :

« Ayant reçu notre justification de la foi, nous sommes en paix avec Dieu par Notre-Seigneur Jésus-Christ, lui qui nous a donné accès par la foi à cette grâce (l'amitié divine), en laquelle nous sommes établis » (Rom. 5, 1; cf Éph. 3, 11-12).

Davantage, la foi fait du Christ l'habitant de l'âme chrétienne (Éph. 3, 16-17). Par lui-même, le langage du quatrième évangile, « demeurer dans ma parole », « me recevoir », « venir vers moi » (Jean 1, 12, 40; 6, 37, 44-45; 5, 43), suggère une rencontre intime avec le Christ, dans la foi. En outre, dans la première épître, le verbe « connaître » prend, chez Jean, le sens d'une connaissance pénétrante, personnelle, unissant. Elle contient un moment mystique (1 Jean 2, 20, 27; 4, 7; 5, 20; cf R. Boismard, art. cité *infra*). Un exemple

suffira : « Celui qui confesse que Jésus est le Fils de Dieu, Dieu demeure en lui et lui en Dieu » (1 *Jean* 4, 15; cf 2, 23).

Or, il est frappant que les termes employés ici pour désigner l'union par la foi sont ceux-là mêmes que le Christ prend dans l'évangile pour désigner l'union eucharistique et que Jean utilise à son tour pour désigner l'union par la charité (*Jean* 6, 56; 1 *Jean* 4, 12-16). De plus, l'épître se clôt en affirmant de nouveau l'union au Fils de Dieu par la foi, reprenant ainsi le thème annoncé dès le début (1 *Jean* 5, 20; cf 1, 3). Croire, c'est donc, selon Jean, donner un assentiment par lequel s'établit une véritable communion avec Dieu.

2° La foi est une DÉMARCHÉ TRANSFORMANTE. — Saint Paul explique et exprime le fait dans le langage de la justification. Par la foi, l'homme est rendu juste de la justice qui vient de Dieu et que lui dispense l'Esprit (*Gal.* 3, 1-5; 3, 24-27; *Rom.* 5, 1-2; 8, 1-13). L'épître aux Hébreux, en définissant la foi comme « la substance des choses que nous espérons », la présente comme la garantie-anticipation des biens surnaturels et implique par conséquent une certaine union transformante avec Dieu.

L'idée que la foi assimile à la vie de Dieu affleure immédiatement dans le quatrième évangile. A plusieurs reprises, celui-ci affirme que posséder la foi c'est posséder la vie éternelle. L'affirmation est parfois au futur, mais elle est aussi au présent (*Jean* 3, 36; 6, 40, 47; 20, 31; comparer avec 17, 3; 1 *Jean* 5, 10-12). Ainsi, dans le nouveau Testament, se prolonge et s'amplifie l'écho de l'ancien Testament, qui annonçait que le salut et la vie résident dans la foi.

Pour ces raisons, la foi ne peut être considérée comme un simple événement de la vie psychologique de l'homme. Elle est une conversion au sens ontologique et c'est un sens que l'ancien Testament n'avait pas présenté. Le nouveau Testament, au contraire, le souligne. Dans la foi, est accordée la présence éclairante de Dieu (2 *Cor.* 4, 6). C'est un esprit nouveau qui est infusé à l'homme, ce n'est rien de moins que l'intelligence du Christ (1 *Cor.* 2, 16; comparer *Phil.* 2, 5), c'est un savoir compris sous l'action de l'Esprit Saint lui-même (1 *Jean* 2, 20; cf 2, 27; cf I. de la Potterie, *L'onction du chrétien par la foi*).

2. LA FOI, ŒUVRE DE DIEU. — 1° L'AFFIRMATION GÉNÉRALE. — Si la foi est un événement dans lequel Dieu se communique en quelque manière, la foi ne saurait être l'œuvre de la créature. Elle ne peut être que le don de Dieu.

Tel est précisément l'enseignement explicite du Christ. Il déclare à Pierre qui vient de confesser la mission et l'identité transcendantes du Messie : « Ce n'est ni la chair ni le sang qui te l'ont révélé, mais mon Père qui est dans les cieux » (*Mt.* 16, 17). La foi n'est donc pas l'œuvre de Pierre, mais celle de Dieu. Dans les *synoptiques*, le Christ affirme que les vérités de la foi sont révélées aux humbles, mais cachées aux sages et aux prudents de la terre. Ayant dit ces choses, le Christ proclame que l'homme est incapable de parvenir à la connaissance du Père sans l'intervention éclairante du Fils lui-même (*Mt.* 11, 25-27; *Luc* 10, 22). Ces textes sont très nets, la foi n'est pas au pouvoir de l'homme, comme si elle était le fruit de son initiative et de son opération.

Saint Paul insiste et redit l'impossibilité où se trouve l'homme de connaître Dieu et le Christ, sans l'inter-

vention de l'Esprit Saint qui seul scrute les profondeurs divines (1 *Cor.* 2, 9-14; 12, 3; *Éph.* 2, 8-9; sur ce texte, cf F. Prat, *La théologie de saint Paul*, t. 2, 20^e éd., Paris, 1937, p. 289, note 1). D'une manière générale, Paul souligne la faiblesse de l'homme en présence des biens divins (1 *Cor.* 4, 7; *Phil.* 1, 28-29).

Saint Jean, à son tour, rapporte quelques phrases du Christ, qui sont pleinement décisives. L'homme ne peut croire sans le secours du Père (6, 44), la foi n'est donnée que par Dieu (6, 65). Cette doctrine s'accorde d'ailleurs avec la pensée du Christ : « Sans moi, vous ne pouvez rien faire » (15, 5). Enfin, au long du discours après la Cène, le Christ enseigne que l'Esprit Saint est à l'œuvre dans la foi.

2° L'ACTION DES PERSONNES DIVINES. — Chacune des Personnes divines possède un rôle actif dans la foi. Cela est net, même si nous excluons provisoirement la considération des termes qui parlent de « témoignage », pour les étudier plus loin.

1) Le rôle propre du Père, du Fils et de l'Esprit. — L'action du Père céleste est présentée chez les synoptiques, comme une révélation (*Mt.* 11, 25; 16, 17; *Luc* 10, 21-22 : ἀποκαλύπτω); chez Jean, comme une attirance et un enseignement (*Jean* 6, 44-45; cf 8, 47); chez Paul, comme un enseignement (1 *Thess.* 2, 13; 4, 9; 2 *Cor.* 4, 6; si l'on tient compte que θεός désigne le Père); d'une manière plus vague, comme un don, chez Paul (*Éph.* 6, 23; comparer 3, 16-17) et chez Jean (6, 65).

Le Fils révèle (*Mt.* 11, 27; *Luc* 10, 22), dans un contexte qui en fait l'égal du Père.

Les *Actes des Apôtres* soulignent fréquemment l'action de l'Esprit dans la vie de l'Église, mais d'une manière très générale, Paul la mentionne (1 *Cor.* 2, 9-13; 12, 3; 12, 8-9; 2 *Cor.* 4, 13; cf *Gal.* 5, 5), et Jean la décrit (ch. 14, 15, 16), en des termes divers que l'on va retrouver.

a) On peut déterminer le rôle propre de chaque Personne divine si l'on tient compte des expressions les plus caractéristiques. L'action du Père manifeste, fait comprendre et connaître. Action intérieure, elle ne consiste pas dans une « démonstration » par voie de miracles ou de signes. Tel est certainement le cas pour les deux textes de Matthieu (11, 25 et 16, 17) et pour le texte parallèle de Luc (10, 21). En effet, la révélation attribuée au Père dans ces textes ne peut être identifiée au témoignage extérieur de la prédication ou des œuvres. Celles-ci sont proposées à tous. Mais tous ne croient pas. L'explication de la foi des humbles et de Pierre se trouve ailleurs que dans la proposition extérieure de la doctrine et des miracles qui l'attestent. Elle réside dans un événement personnel et intérieur, la révélation du Père. Paul le dit de l'Esprit aussi clairement : « Ma parole et mon message n'avaient rien des discours persuasifs de la sagesse : c'était une démonstration d'Esprit et de puissance » (1 *Cor.* 2, 4).

Jean confirmerait au besoin que la motion est intérieure. En effet, il la décrit comme « attirance ». Or, celle-ci ne peut être que secrète et intérieure. Il faudra donc entendre dans le même sens de motion intérieure les mots qui suivent : « s'instruire à l'enseignement du Père » (6, 44-45). Il est d'ailleurs évident que la motion du Père manifeste le « fait-Christ » dans les textes allégués ou le « fait-Église », spécialement chez saint Paul (cf 1 *Cor.* 2, 4-5; 1 *Thess.* 2, 13; 4, 9), à l'occasion de la prédication apostolique. Il ne s'agit

donc pas d'interpréter ces textes comme s'ils déclaraient l'existence, dans la foi, d'une illumination intellectuelle surnaturelle, d'une sorte de « révélation immédiate », au sens des théologiens. En tout cas, le Père est au principe de la foi, comme Père des lumières, et il engendre l'âme à la lumière (*Jac. 1, 17-18; 1 Jean 1, 5*).

b) Quant au *Fils*, Matthieu et Luc expriment son action, comme ils expriment celle du Père : le Fils dévoile. Cependant, en dehors de ce texte, l'œuvre du Fils se révèle différente. En effet, c'est dans son humanité et par son humanité que le Fils opère en faveur de la foi des hommes. Il révèle sensiblement, en enseignant de sa voix humaine « les mystères du royaume des cieux », à travers paraboles, exhortations, réprimandes, encouragements. Il révèle aussi par ses actions : « Je vous ai donné l'exemple... » (*Jean 13, 15*). L'œuvre propre du Fils est d'offrir aux yeux de la foi les faces diverses de la Vérité divine, Dieu et ses desseins, et de faire parvenir jusqu'aux oreilles humaines la Parole éternelle (*Hébr. 1, 1-2*). Sans le Fils de Dieu, point de Parole en acte de parler, point de contenu de la Parole; sans le Fils de Dieu, point de foi (*Mt. 11, 27; cf Jean 1, 18*).

En outre, l'œuvre propre du Fils de Dieu s'accomplit encore d'une autre manière, non plus seulement éclairante-enseignante, mais par voie de mérite. Jean rapporte les paroles du Christ : « Quand vous aurez élevé le Fils de l'Homme, alors vous saurez que Je Suis » (*Jean 8, 28*). La foi est présentée ici comme le fruit de la passion (sans omettre la résurrection-ascension, impliquée dans le mot « élevé »). Un autre texte confirme : « Et moi, élevé de terre, j'attirerai tout à moi » (*12, 32*; « attirer » est le verbe qui désigne la foi dans *6, 44*). En ces quelques mots, Jean a su rassembler l'œuvre entière du Fils pour la foi : le mystère de sa passion-résurrection-ascension est à la fois révélation de Dieu, mérite qui obtient la grâce de croire à la révélation, participation à la lumière de Dieu dans le Christ.

Enfin, le Fils de Dieu obtient aux hommes la foi par sa prière. Il la demande expressément pour Pierre (*Luc 22, 32*) et il prie son Père d'envoyer à ses disciples l'Esprit (*Jean 14, 16*) qui, lui aussi, coopère à la foi de l'Église.

c) L'Esprit Saint est donc à l'œuvre. Ce n'est pas sans raison que le Christ le nomme Esprit de vérité (*Jean 14, 17; 15, 26; 16, 13*). Il précise en outre son action, qui est ecclésiale, si l'on tient compte de la marche générale du discours après la Cène : « Il vous rappellera tout ce que je vous ai dit », « enseignera tout » (*14, 26*), — « témoignera » au sujet du Christ (*15, 26*), — « conduira vers la vérité tout entière » (*16, 13*), — « glorifiera » le Christ (*16, 14*). Ainsi, le Saint-Esprit est à la fois un maître qui retransmet les leçons entendues, un éducateur, un témoin. Il est notable qu'il ne dit rien de nouveau : « Il ne parlera pas de lui-même » (*16, 13*). Mais il certifie, approfondit ce que l'Église sait du Christ. Son rôle est essentiellement d'intérioriser le Christ, si l'on peut dire. En effet, l'Esprit est donné « pour être avec vous à jamais », « il est en vous » (*14, 16-17*), et c'est du Christ qu'il prend pour « vous en faire part » (*16, 14-15*). Aussi le Saint-Esprit est-il, à l'intérieur de l'Église, principe de foi au Seigneur Jésus : « Personne ne peut dire « Jésus est Seigneur » que sous l'action de l'Esprit Saint »

(*1 Cor. 12, 3*). La foi intériorisée, assimilée, est aussi la foi expansive sous la conduite de l'Esprit, comme en témoignent les Actes des Apôtres.

2) Le « témoignage » des Personnes divines.

— C'est saint Jean qui en parle avec insistance et il en fait une expression caractéristique de l'intervention de Dieu dans la foi (cf en outre, *1 Cor. 1, 6; 2, 1; 1 Tim. 2, 6*). Témoignage dit plus qu'enseignement. Attester, ce n'est pas simplement exprimer une doctrine ou rapporter un fait, c'est manifester la vérité et la validité d'une doctrine ou d'un fait.

Or, selon Jean, l'attestation est fournie par le Père (*5, 32; 5, 37; 6, 27; 8, 18; 8, 54; cf 1 Jean 5, 10*). Le Fils de Dieu témoigne, lui aussi (*8, 14; cf 3, 11; 12, 46; cf 8, 12; 9, 5; 18, 37*). Le Saint-Esprit, de même, témoigne (*15, 26*). Quels sens donner à « témoigner », « témoignage » ? Ce sont les œuvres, accomplies sous les yeux des hommes, qui sont le contenu concret du témoignage (*5, 32; cf 5, 36*). Aussi Jean peut-il dire également que les œuvres rendent témoignage en faveur de la foi (*Jean 5, 36; cf 10, 38; 14, 11*), comme il le dit de l'Écriture sainte (*5, 39*).

La notion de témoignage implique donc qu'un signe terrestre est donné, dans lequel la Parole de Dieu est portée jusqu'à l'esprit de l'homme. On rencontre ici, dans l'ordre de la foi, le domaine sacramental (au sens large) que Jean présente en bien d'autres circonstances. Le signe est constitué par l'humanité de Jésus-Christ, par sa parole et par son action terrestre. Le signe montre Dieu (*Jean 12, 45*) et fait croire en son Envoyé (*6, 68*). Au Christ, s'applique éminemment le titre de Témoin, *Testis fidelis* (*Apoc. 1, 5; 3, 14*). Il est en même temps notification de la vérité et « démonstration » de la vérité. Le témoignage du Père, c'est donc le Fils dans sa mission historique et rédemptrice (*1 Jean 5, 10-11*). Le témoignage de l'Esprit, bien qu'il soit moins explicite, aura donc la même portée (*Jean 15, 26; 1 Jean 5, 6*) et le même sens.

Le témoignage de Dieu est inscrit dans des signes historiques, il est efficace au moyen de ces signes. C'est pourquoi on peut parler d'ordre sacramental (au sens large) de l'attestation. Cet ordre commence avec le Christ, il se poursuit dans l'Église, grâce à la présence de l'Esprit (cf concile du Vatican I, Denzinger, n. 1793-1794), il est à la fois ostension de la vérité et force divine de persuasion (*Jean 6, 63; Rom. 1, 16; 1 Cor. 1, 18*).

3. CONCLUSION. — 1° Point de vue théologique.

— Dieu est la cause unique de la foi théologale, au sens précis du terme « cause ». C'est Dieu qui donne à la foi d'exister, de persévérer. Il est seul à le faire. La foi est une vertu infuse, non acquise par les forces naturelles de l'homme. Bien plus, l'homme livré à ses seules puissances natives est incapable de s'élever à la foi. C'est le premier sens de la proposition : « La foi est le don de Dieu », elle ne subsiste que « propter auctoritatem ipsius Dei revelantis » (concile du Vatican I, Denzinger, n. 1789). — Il est un second sens. La foi est un don de Dieu en ce que Dieu se communique lui-même par la foi selon qu'il enseigne les voies du salut et se découvre lui-même. Le Père envoie son Fils, le désigne comme son fils (*Jean 6, 27*), attire l'homme à son Envoyé, tandis que le Verbe incarné « raconte » le mystère de Dieu. L'Esprit qui est « Dieu donnable », intériorise dans les âmes

la connaissance du mystère de Dieu et du salut dans le Christ.

Le dialogue de Dieu avec l'homme dans la foi présente une dimension terrestre, les « œuvres », les signes. L'âme humaine est sollicitée incessamment par le Christ, par l'Église, signes historiques qui contiennent « l'autorité de Dieu lui-même qui révèle ». Le concile du Vatican I résume, en un autre langage, cette vérité, quand il affirme que la foi est un acte « conforme à la raison » et qu'il l'explique en rappelant l'existence des signes historiques qui montrent la sagesse, la science infinie et la toute-puissance divines (Denzinger, n. 1790). Il reste à la théologie de dire comment le caractère raisonnable de l'acte de foi ne saurait en aucune manière compromettre l'absolue primauté de l'opération divine dans la foi. Cette recherche ne nous concerne pas.

Il est plus important, du point de vue de la spiritualité, de mesurer la profondeur ontologique impliquée dans les mots : « la foi est un don de Dieu », profondeur et ontologie surnaturelles. Le premier concile du Vatican emploie l'expression : « vertu surnaturelle ». Par là est signifiée que la foi est un don de Dieu, mais non pas comme la création est un don de Dieu (*naturale quoad substantiam*), ni non plus comme le miracle est un don de Dieu (*praeternaturale, sive supernaturale quoad modum*). La foi est un don de Dieu surnaturel intrinsèquement et absolument (*supernaturale intrinsece et absolute*). Les théologiens sont unanimes à le dire et ils signifient par là que la foi est une participation à la vie personnelle de la sainte Trinité, en tant que Dieu est lumière.

2^o Point de vue spirituel. — L'affirmation de l'initiative souveraine de Dieu dans la foi de l'homme pourrait être désespérante si on l'interprétait comme la proclamation de l'arbitraire divin. Elle pourrait aussi, mais en sens contraire, devenir la justification de l'indifférence paresseuse, si on l'interprétait comme la négation de la coopération de l'homme à son propre salut. Cette doctrine doit donc être équilibrée en la replaçant dans son contexte : Dieu appelle tous les hommes à la foi et leur donne la grâce suffisante pour y parvenir, quelle que soit leur position dans l'histoire ou dans l'espace (concile de Trente, Denzinger, n. 794; cf concile de Quierzy, n. 318), et il demande à tout homme de se prêter aux inspirations de la grâce, d'y consentir, de coopérer à sa propre rédemption par le Christ (concile de Trente, n. 797).

Ceci dit, il est vrai que la foi chrétienne entre dans l'humilité devant Dieu et devant les hommes, croyants ou incroyants. En effet, la foi chrétienne se découvre, dans la révélation, faveur imméritée et gratuitement accordée : « C'est bien par grâce que vous êtes sauvés, moyennant la foi. Ce salut ne vient pas de vous, il est un don de Dieu; il ne vient pas des œuvres, car nul ne doit pouvoir se glorifier » (*Éph.* 2, 8-9). Le fidèle ne possède, avec la foi, aucun motif de vanité, mais seulement une raison de glorifier Dieu (*1 Cor.* 1, 31; *2 Cor.* 10, 18; *Phil.* 3, 3), puisque la foi perpétue l'élection gracieuse dont l'homme est l'objet, puisqu'elle en est l'actualité : « Dieu vous a choisis pour être sauvés par l'Esprit qui sanctifie et par la foi en la vérité » (*2 Thess.* 2, 13; cf *Éph.* 1, 11-12).

La foi chrétienne s'établit en définitive dans la reconnaissance, précisément parce que le croyant découvre qu'il est l'objet de la prédilection divine absolue,

qu'il n'a rien fait et qu'il ne pouvait rien faire pour mériter la préférence de Dieu. La foi trouve donc, en sa propre existence, en sa propre persévérance, un motif permanent de reconnaissance. Saint Paul a rappelé ce devoir à ses correspondants (*1 Cor.* 1, 4; *Rom.* 6, 17). Personnellement, il remerciait Dieu et pour lui-même et pour les autres (*1 Cor.* 15, 57; *2 Cor.* 2, 14; 8, 16; *Rom.* 1, 8; *Éph.* 1, 16; etc).

A la bibliographie du chapitre précédent, on peut ajouter : M.-E. Boismard, *La connaissance de Dieu dans l'alliance nouvelle d'après la 1^o lettre de saint Jean*, dans *Revue biblique*, t. 56, 1949, p. 365-391. — F. de Lanversin, *L'acte de foi et nos relations avec la Très Sainte Trinité*, dans *Recherches de science religieuse*, t. 40 *Mélanges Lebreton*, 1952, p. 298-306. — A. Vanhoye, *Témoignage et Vie en Dieu selon le quatrième Évangile*, dans *Christus* 6, 1955, p. 150-171. — H. Strathmann, *Μάρτυς*, dans *Kittel*, t. 4, 1942, p. 492-520.

III. LA FOI, VIE ECCLÉSIALE

La foi est un acte personnel, elle n'est pas un acte privé. Elle est une vie dont le sujet est responsable, elle n'est pas une vie solitaire. Le reconnaître entraîne des conséquences d'ordre pratique. En effet, l'existence chrétienne tout entière sera inévitablement transformée, selon que la foi renvoie ou non à l'Église, selon qu'elle possède ou ne possède pas un dynamisme orienté vers le Corps du Christ, qui est l'Église.

Tous les chrétiens, sans doute, reconnaissent un certain rapport entre la foi et l'Église. Mais l'accent en est très différent chez les uns et chez les autres. Si, dans l'acte de croire, pensent certains, le « je » humain est confronté à la majesté du « Toi » divin, c'est troubler la pureté de cet acte que d'y introduire un quelconque rapport à l'Église, réalité terrestre. La relation entre l'acte de croire et l'Église consiste simplement en ce que l'Église, communauté humaine, transmet matériellement le message évangélique à chaque génération. Dans ce schéma, on reconnaît une tendance de la Réforme protestante. L'individualisme spirituel n'est pas le privilège de la seule Réforme. Il existe aussi dans l'Église catholique et l'on entend parfois la revendication d'une communion très intime avec Dieu, revendication qui croit devoir être en même temps refus de l'Église. Ainsi, par exemple, en va-t-il avec les Bégards et les Béguines (Denzinger, n. 473) ou encore avec Molinos (Denzinger, n. 1255, 1279, 1286, 1287). Ce sont là d'ailleurs des points extrêmes dans une tendance qui s'exprime souvent d'une manière moins caractérisée.

La pensée catholique est tout autre, ainsi que la spiritualité qui en découle. La foi n'est pas une vie individuelle, au sens exclusif du terme, comme s'il s'agissait d'une vie isolée. La foi n'est jamais une vie privée, mais possède essentiellement un aspect public, parce qu'elle est une vie en commun, dans le monde et dans l'histoire, en vue du monde et de l'histoire voulus par Dieu.

Pour déterminer avec plus de précision les rapports qui existent entre la foi et l'Église, on considère successivement les données de l'Écriture (1), les différents plans où sont liées la foi et l'Église (2), la situation de la foi du chrétien dans la foi de l'Église (3).

1. ASPECTS DE L'ÉCRITURE SAINTE. — **1^o LES ÉVANGILES SYNOPTIQUES** présentent la foi surtout sous l'aspect personnel-individuel, parce que la foi est *décision*, acte libre qui consent à une Présence et aux bouleversements qu'entraîne cette Présence. C'est un acte foncièrement

intérieur, qui s'accomplit dans le secret. L'homme est seul pour s'y déterminer, en ce sens que personne ne peut le décharger de sa responsabilité. Cependant, le caractère social de l'acte apparaît déjà. L'Évangile montre que la foi des Douze les rassemble autour du Christ, « pour être ses compagnons » (Marc 3, 14).

2° DANS L'ANCIEN TESTAMENT, le caractère social est tellement inhérent à la foi qu'il est à peine remarqué. D'une part, en effet, il est évident que la foi est le lien qui fait le peuple de Dieu. D'autre part, il est aussi évident que la foi s'exprime collectivement et visiblement dans l'obéissance à la loi et tient à l'écart les idolâtres. Le fidèle est celui qui se rend solidaire du peuple de Dieu. Aussi, la foi n'est-elle pas une vie privée qu'on pourrait posséder en dehors du peuple élu et que l'on mènerait isolément, même si elle s'exprime de façon individuelle, comme dans les psaumes. Les quelques exceptions rencontrées ne sauraient contredire cette évidence (par exemple, Melchisédech, Gen. 15, 18). C'est pourquoi, le païen, qui devient prosélyte, doit-il d'une certaine façon perdre sa nationalité pour adopter celle d'Israël. La foi est un acte *public* qui, en rapprochant les croyants les uns des autres, les *sépare* des infidèles.

3° On retrouve ces deux caractères, *séparation* et *agrégation*, dans les ACTES DES APÔTRES et dans les ÉPÎTRES. Cependant le caractère de *séparation morale* est plus accusé que dans l'ancien Testament, car l'arrachement est spirituel et profond. La conversion y prend un sens nouveau (cf *supra*, col. 540-546).

Dès le premier discours de saint Pierre, l'obligation de « quitter cette génération perverse » est explicitement affirmée (Actes 2, 40) et, immédiatement, les croyants se groupent en communauté (2, 41). On adopte un même genre de vie : écouter l'enseignement des apôtres, participer à la fraction du pain, assister aux prières, mettre en commun tous les biens, etc (2, 42-47). Au rassemblement déjà opéré les nouveaux croyants viennent s'adjoindre (2, 47).

D'autre part, dans les *Actes*, la foi est toujours la réponse à l'évangélisation organisée par les apôtres, contrôlée par eux. Elle est immédiatement soumission à l'Église. Elle est non pas simplement un acte invisible et intérieur, mais un acte *public*, car le croyant entre *officiellement* dans le royaume de Dieu, se met à son service et professe qu'il le fait (2, 41-47; 4, 4; 4, 32; 5, 14; 6, 7; 9, 31; etc). Ainsi, dans les *Actes*, la foi fait l'Église, parce qu'elle est à l'origine du rassemblement. Elle en fait l'unanimité et le mouvement extérieur et public. Elle accueille le baptême.

4° Dans la vie des COMMUNAUTÉS PAULINIENNES, la foi présente le même caractère *séparateur* (refus des tribunaux païens, 1 Cor. 6, 1; rejet des idolâtres, 1 Cor. 10, 28). Elle est aussi, comme dans les *Actes*, ce qui rassemble et devrait rassembler davantage les fidèles auxquels s'adresse l'Apôtre. Toutefois, l'assemblée que réunit la foi porte un nom nouveau, « Corps du Christ », et cette expression ouvre, sur la nature et la force du rassemblement opéré dans la foi, des perspectives plus profondes que dans les *Actes*. C'est ce que suggère le texte : « Il n'y a qu'un Corps et qu'un Esprit... un seul Seigneur, une seule foi, un seul baptême » (Éph. 4, 3-4).

Inversement, saint Paul met en relief que l'Église fait la foi, pour ainsi dire.

C'est l'Église, en effet, qui transmet le message de la

foi, *auditus Dei*. Paul lui-même a reçu de la communauté le savoir qu'il possède sur le Seigneur (1 Cor. 15), sur l'eucharistie (1 Cor. 11, 23). Il en va de même pour les chrétiens, en général (1 Cor. 15, 2, 11; Phil. 4, 9; cf 1 Thess. 2, 13; Rom. 10, 17).

Plus profondément, la foi dépend de l'Église, parce que l'Église, en administrant le baptême, *transmet l'Esprit*, principe de la foi (1 Cor. 12, 13, comparer avec 1 Cor. 12, 9; cf 1 Cor. 12, 3; Gal. 3, 26-27). A cet égard, l'Église possède un rôle médiateur dans la vie de la foi : elle en est l'instrument.

Ce faisant, la communauté introduit le baptisé auprès du Seigneur, mais aussi auprès d'elle-même, si l'on peut dire, car le baptême qui donne la foi dans l'Esprit agrège, dans l'Esprit, au Corps du Christ, l'Église. Si le baptême plonge le baptisé en Jésus-Christ, il le lie au Corps du Christ : « Nous avons tous été baptisés en un seul Esprit pour (former) un seul Corps (*in unum corpus*), juifs ou grecs, esclaves ou hommes libres, et nous avons tous été abreuvés d'un seul Esprit » (1 Cor. 12, 13; cf Gal. 3, 26).

5° L'ÉVANGILE DE JEAN, comme les autres évangiles, souligne l'aspect intérieur, vision, décision, adhésion, — plus même que les autres évangiles. Toutefois, il y a une allusion au caractère public de la foi, quand Jean note que certains hésitaient à se déclarer pour Jésus (12, 42). Le Christ lui-même avait invité les apôtres à se déclarer publiquement, quand il leur avait posé la question décisive à la fin du discours sur le pain de Vie : « Voulez-vous partir, vous aussi » (6, 67)?

Plus directement, Jean énonce les rapports entre la foi et l'Église, quand il rapporte la prière du Christ après la Cène. On lit, en effet, que l'unité croyante et aimante de l'Église sera le signe qui invite à croire (17, 20-21). Ainsi, en terminant le Discours après la Cène, le Christ reprend et commente la parole qu'il avait prononcée au début : « A ceci tous vous reconnaîtrez pour mes disciples, à cet amour que vous aurez les uns pour les autres » (13, 35). La foi de l'Église sera donc le témoignage rendu à la Vérité de Dieu et aux prédicateurs de l'Évangile. Et ceci implique deux aspects : l'unité de la foi est visible, — l'unité de la foi est un signe qui discerne l'Église de Dieu des communautés qui ne le sont pas.

Quant aux épîtres de Jean, elles expriment la préoccupation de l'unité ecclésiale, en face des déchirements qui menacent les communautés d'Asie. Aussi Jean insiste-t-il. Les vérités que l'Église propose à la foi établissent la communion de tous avec le Père et avec son Fils, Jésus-Christ (1 Jean 1, 1-3; 2, 23-24; 4, 2, 15). La foi fait donc l'Église. Comment? par l'intérieur, par la mystérieuse et divine union à Dieu en Jésus-Christ, par la naissance de Dieu qu'elle suppose (1 Jean 4, 2-3, 6; 5, 1). Ainsi, tous les croyants deviennent-ils solidaires les uns des autres, parce qu'ils sont tous solidaires de l'unique Seigneur Jésus-Christ. Au contraire, ceux qui ne croient pas sortent de la communauté ecclésiale (1 Jean 2, 18-19). Ils sortent aussi de la communion avec Jésus-Christ. Ce sont des « antichrists », parce qu'ils ne confessent pas Jésus-Christ (2 Jean 7). Quant aux croyants, comment ne seraient-ils pas unis entre eux, puisqu'ils sont tous unis à Dieu et reçoivent en eux-mêmes le témoignage de Dieu (1 Jean 5, 10)? La foi établit donc non seulement l'unanimité visible, mais l'union *théologique*. Elle est ainsi la promesse de la victoire (1 Jean 5, 1-4).

D'une autre manière encore, la foi contribue à faire l'Église. Croire est identiquement inclination vers l'Église, invitation à *se soumettre à l'Église*, comme si le témoignage par lequel Dieu s'atteste lui-même s'exerçait en même temps en faveur de l'Église : « Qui connaît Dieu nous écoute » (1 Jean 4, 6). C'est dire équivalentement : celui qui a la foi est docile à l'Église. Au contraire, poursuit saint Jean, celui qui n'a pas la foi ne nous écoute pas. Certes, Jean ne prononce jamais le mot « Église ». Mais elle est partout présente, avec les « commandements que nous avons reçus de lui » (1 Jean 4, 21). Et il est remarquable que l'obéissance aux commandements de l'Église y est donné pour un effet de la foi, communion à Dieu en Jésus-Christ.

Conclusion. — Ces indications sont sommaires. Elles permettent cependant une vue d'ensemble. Dès les premiers jours, la foi a été comprise, dans l'Église, comme un acte public et officiel, par lequel le chrétien entre dans un corps, celui du Christ, afin d'y participer à la foi et à la vie communes, aux sacrements et à l'obéissance. Aussi, la croyance au Christ qui refuserait de poser la dimension ecclésiale serait-elle imparfaitement chrétienne. La foi demandée par le Christ et les apôtres appelle une référence explicite à l'Église. Le cas du centurion Corneille, à Joppé, est normatif. Favorisé d'une révélation immédiate de Dieu, il doit appeler l'Église, en la personne de Pierre (*Actes* 10). Avoir la foi, c'est apprendre que l'on ne peut marcher seul vers la rédemption. Pour parvenir au terme, il faut communier avec les autres, car jamais on ne rencontre le Seigneur si l'on prétend, séparé de son peuple, aller vers lui.

On vient de mettre en lumière de nouveau l'humilité inhérente à la foi. On la retrouvera plus loin. Ici, elle se présente sous les espèces d'un « être-avec-les-autres », c'est-à-dire, en définitive, sous l'obligation d'un « être-comme-les-autres », d'un « faire-comme-les-autres ».

2. LA FOI DE L'ÉGLISE TRANSCENDE LA FOI DU CHRÉTIEN

— 1° La foi est un DON ACCORDÉ EN PRIORITÉ À L'ÉGLISE tout entière et ce don n'est accordé à l'individu qu'en considération de l'Église. Cela signifie que la miséricorde divine veut le Corps d'abord, pour atteindre en lui chacun des hommes à sauver.

Si cette perspective est évidente dans l'ancien Testament, elle demeure aussi dans le nouveau Testament, bien que la personne, comme telle, y prenne relief et importance. C'est ainsi que le Christ déclare : « Je bâtirai mon Église ». Il pense au Corps tout entier et c'est au Corps qu'il promet la perpétuité et l'infaillibilité. C'est en vue de l'*Ekklesia* du Christ que Pierre a reçu la révélation du Père (*Mt.* 16, 12-20). Plus tard, quand le Christ prie pour la foi de Pierre, il note que celui-ci devra confirmer ses frères dans l'Église (*Luc* 22, 32).

Chez Paul aussi, apparaît la primauté de l'Église sur le croyant, mais d'une autre manière. L'Église est, à ses yeux, comme une Personne vivante, un quasi-sujet, objet de la pensée et de l'amour du Seigneur (*Éph.* 1, 1-2; 5, 25), avant même qu'elle n'existe et pour qu'elle soit telle qu'elle doit être.

L'Église est, en ce sens, plus que chacun des baptisés, pris individuellement. C'est elle seule qui a le Christ pour Tête, indéfectiblement, et c'est dans l'Église que l'on trouve le Christ, « grand prêtre de notre confession de foi » (*Hébr.* 3, 1).

2° LA FOI DE L'ÉGLISE L'EMPORTE SUR LA FOI DU

FIDÈLE. — En effet, la foi de l'Église est *infaillible* (Denzinger, n. 1839), alors que celle des baptisés ne l'est pas. Elle est plus éclairée que celle de chacun des chrétiens, quand même il s'agirait d'un docteur de l'Église, et c'est l'Église, Corps du Christ, que le Saint-Esprit « conduit vers la vérité tout entière », alors que la grande majorité des chrétiens ne perçoit avec clarté dans l'objet de la foi que quelques points essentiels. De plus, la foi de l'Église est *indéfectible* (*Mt.* 16, 18-19), tandis que la foi de chaque baptisé peut périr. L'adhésion de l'Église au Seigneur ne cessera point et les puissances de l'enfer, mal et mensonge, ne prévaudront point contre elle, même si l'Église doit constater l'apostasie d'un grand nombre de ses enfants. Après le Christ, saint Léon le proclame triomphalement (*Sermo* 3, PL 54, 145-146). La foi de l'Église sera toujours *formée* par la charité (S. Thomas, *Somme théologique*, 2^a 2^{ae} q. 1 a. 9 ad 3). C'est dire qu'il y aura toujours des fidèles en état de grâce, alors que nul baptisé n'est à l'abri du péché grave. L'Église, Corps du Christ, est garantie contre le malheur de voir un jour tous ses fils vivre dans le péché mortel. La foi de l'Église est *admirable*, parce qu'elle rassemble toutes les nuances de l'intelligence chrétienne, s'exerçant en des époques différentes, en des civilisations multifformes. On y rencontre la foi de l'homme cultivé, celle des humbles, celle de l'enfant, celle de l'homme mûr. Tendresse ou virilité de la foi, sagesse ou intrépidité de la foi, ces valeurs se trouvent dans la foi de l'Église tout entière et elles expriment, toutes ensemble, quelque chose des « richesses insondables du Christ ».

Ces faits justifient, dans la foi catholique, le respect pour l'Église de Dieu, la reconnaissance à son égard, la déférence envers ses directives et ses exhortations.

3. LES RELATIONS RÉCIPROQUES ENTRE LA FOI ET L'ÉGLISE.

— Ce que l'Écriture sainte décrit, la réflexion théologique l'élabore et l'organise. En ce qui concerne la foi et l'Église, leurs relations mutuelles peuvent s'exprimer sous ces deux propositions : la foi vit de l'Église, l'Église vit de la foi.

1° LA FOI VIT DE L'ÉGLISE. — 1) La foi vit de l'Église, parce qu'elle reçoit du magistère ecclésiastique les vérités à croire. Tel est le sens le plus obvie. L'Église est alors l'*école* où le chrétien apprend l'objet matériel de la foi et l'*autorité* qui le conduit à l'objet authentique. Pour juste et important qu'il soit, ce point de vue n'est que partiel.

2) La foi vit de l'Église encore, parce qu'elle dépend de la *médiation sacramentelle*. La foi naît dans le sacrement du baptême, *sacramentum fidei* (concile de Trente, Denzinger, n. 799). De même le progrès et la persévérance du croyant sont dus aux sacrements, comme il ressort indirectement de l'enseignement du concile de Trente (Denzinger, n. 847). La foi est donc suspendue, — question de vie ou de mort, en règle ordinaire —, à l'intervention efficace *ex opere operato* de l'Église. Ce point est capital. Mais la foi dépend encore de la *médiation sacramentale*, c'est-à-dire des rites et prières que l'Église déploie en sacramentaux autour des sacrements, en vue d'y associer davantage les fidèles. Par la médiation des sacramentaux, viennent à la foi des grâces de lumière et de force. Or, la fonction magistérielle de l'Église participe en quelque façon à la médiation sacramentale. Aussi, n'est-elle point comparable seulement à un maître qui enseigne, mais elle est, pour la foi, le canal des grâces surnaturelles. Le Christ,

en effet, a déclaré : « Mes paroles sont esprit et vie » (Jean 6, 63; cf 6, 68), et : « Qui vous écoute m'écoute » (Luc 10, 16). Il faut donc reconnaître que les actes magistériels sont une médiation sacramentale au profit de la foi. Saint Paul confirme cette interprétation quand il écrit : « Ma parole et mon message n'avaient rien des discours persuasifs de la sagesse, c'était une démonstration d'Esprit et de puissance » (1 Cor. 2, 4; cf 1 Thess. 2, 13; Rom. 1, 16; Hébr. 4, 12). Ainsi, en écoutant la parole de la prédication ecclésiastique, parole de Dieu (1 Thess. 2, 13), la foi reçoit lumière et force par la médiation de l'Église (cf E.-H. Schillebeeckx, *Parole et sacrement*, dans *Lumière et Vie* 46, 1960, p. 25-45).

3) La foi vit encore de l'Église comme du **témoignage sensible et historique** rendu à la vérité (concile du Vatican I, Denzinger, n. 1794). L'Église, résumé de tous les signes de crédibilité, porte en elle le témoignage de Dieu et le transmet jusqu'à l'intelligence humaine, pour que celle-ci l'accueille. Mais la médiation de l'Église, ici encore, n'est pas simplement celle d'un témoignage profane. Celui-ci est accompagné par la grâce divine (*ibidem*, n. 1790, 1794; Pie XII, encyclique *Humani generis*, Denzinger, n. 2305). Sous une forme nouvelle, celle du témoignage, la médiation sacramentale de l'Église est à l'œuvre, en faveur de la foi.

4) La foi vit encore de l'Église et de sa **prière**. Croire est un don gracieux. Or, celui-ci, qui a été mérité par le Christ, n'est pas appliqué à l'homme sans l'intercession de l'Église.

Comme le Christ a prié pour que la foi de Pierre ne défaille point (Luc 22, 32) et parce que le Christ a prié pour la foi de Pierre, l'Église tout entière prie pour que la foi soit accordée, conservée, augmentée. Elle prie au ciel (Apoc. 5, 8), elle prie sur la terre (cf collecte du 13^e dimanche après la Pentecôte; collectes de la Pentecôte et de la Trinité). Ainsi, saint Augustin explique-t-il la conversion de Saul sur le chemin de Damas. Ayant posé en thèse que la conversion est le fruit de la prière et que la prière n'existe que si on a la foi (*Sermo* 168, 5, PL 38, 913-914), Augustin se demande comment Saul a pu obtenir la grâce de croire et de se convertir, puisqu'il n'avait pas la foi, et il répond que la prière des chrétiens lui a obtenu la grâce de croire (*Sermo* 168, 6, PL 38, 914).

Dans ce cas, la médiation de l'Église est *morale* : intercession par la prière et par le sacrifice.

5) En dernière analyse, **la foi de chacun des fidèles ne subsiste que dans la foi de l'Église universelle**. Deux exemples choisis parmi les faits qui viennent d'être rappelés suffiront à le faire comprendre.

a) L'Église tout entière est le témoin de la vérité divine, elle est le signe de crédibilité qui soutient la foi de l'individu. Concrètement elle l'est par la sainteté de ses membres, par l'unité de sa doctrine, par sa stabilité, par sa fécondité (concile du Vatican I, Denzinger, n. 1794). Or, tous ces traits sont l'expression et le produit de la foi ecclésiastique. Ainsi donc; ce qui constitue radicalement le témoignage de l'Église, ce qui donne des raisons de croire, c'est en définitive la foi de l'Église et sa permanence. Saint Thomas le dit : *fides fidelium est medium ad probandum non apparentia esse* (*De veritate*, q. 14 a. 2 ad 9). En effet, le miracle le plus remarquable, le signe le plus éclatant, c'est la foi perpétuelle, celle des chrétiens ordinaires non moins que celle des saints. Aussi, « la foi des autres » est-elle, dans la grande majorité des cas, *medium inducens ad credendum* (S. Thomas).

b) Les sacrements de l'Église sont la source de la foi. Or, dans la médiation sacramentale, c'est la foi de l'Église tout

entière qui est à l'œuvre. Sans la foi de l'Église, la liturgie sacramentelle ne serait qu'un rite vide, qu'un déploiement d'images édifiantes. C'est la foi de l'Église universelle, du Corps de Christ, qui, en s'exprimant dans les sacrements, établit la continuité entre le mystère rédempteur et le sujet qui reçoit le sacrement. Les sacrements sont, au dire de saint Thomas, *protestatio fidei*, ils proclament la foi ecclésiastique en Jésus Sauveur. Or, la foi ecclésiastique transcende le temps parce qu'elle est divine, elle rejoint le calvaire, s'élève vers le Christ glorifié et noue la continuité entre l'acte rédempteur et le sujet dans l'Église. « De cette cause (la passion du Christ) au sacrement, il y a continuité par la foi de l'Église qui rapporte l'instrument à la cause principale et le signe au signifié » (*In iv Sent.* d. 1 q. 1 a. 4 sol. 3 et ad 3; cf J. Gaillard et L. Villette, *op. cit. infra*, bibliographie).

Partout et en toute circonstance, la foi du chrétien ne subsiste que dans et par la foi de l'Église.

6) **Conséquences spirituelles**. — La foi individuelle vit de la foi de l'Église, et la foi de l'Église vit de Jésus-Christ, Tête de l'Église et Verbe incarné. Sans l'Église, il ne peut donc exister de foi divine, parce que sans l'Église il n'y a pas de Christ « grand prêtre de notre confession de foi ». Ainsi donc, la vie du croyant n'est point, ontologiquement, une *vie de solitaire*.

En outre, la nécessité de la médiation ecclésiastique rappelle que la foi n'est pas le produit de l'initiative humaine, mais tombe tout entière sous *l'initiative de Dieu*. De celle-ci, la médiation sacramentelle est le signe visible et l'instrument. A cet égard, les sacrements de la foi sont une leçon de choses. Ils rappellent à l'homme sa dépendance absolue à l'égard de Dieu, dans la mesure où il expérimente sa dépendance à l'égard de l'Église et des sacrements. Le croyant apprend ainsi qu'il ne possède la foi, ni comme une réussite personnelle, ni comme une propriété héréditaire, mais qu'il la reçoit incessamment de Dieu dans l'Église. Telle est la foi : « Sans moi, vous ne pouvez rien faire » (Jean 15, 5).

En même temps, la nécessité de la médiation ecclésiastique enseigne au chrétien le *rôle maternel de l'Église* dans la vie surnaturelle de ses enfants. L'Église est toujours celle dont on a besoin. En effet, l'Église engendre ses fils à la foi continuellement. Elle seule le peut, car elle a été constituée sacrement pour transmettre le don de Dieu. Telle est donc l'autre face de l'humilité dans la foi. C'est l'humilité devant l'Église, l'humilité devant l'homme par conséquent.

2^o L'ÉGLISE VIT DE LA FOI. — *Ecclesia per fidem unitur* (*Somme théol.* 2^a 2^{ae} q. 1 a. 9 ad 3). Saint Thomas exprime de cette manière ce que saint Jean enseigne dans sa première épître, ce que saint Paul suggère quand il écrit : « Il n'y a qu'un Corps et qu'un Esprit...; un seul Seigneur, une seule foi, un seul baptême » (*Eph.* 4, 4-5), et quand il invite à « ne faire plus qu'un dans la foi et la connaissance du Fils de Dieu » (*Eph.* 4, 13; comparer avec l'allégorie du bon Pasteur, Jean 10, 26-27 et avec celle de la vigne, Jean 15, 1-8).

1) La foi fait l'Église, car la foi engendre l'**unanimité extérieure** des pratiques, des attitudes et des affirmations, la coordination des mouvements apparents. Nous l'avons noté plus haut, en parlant de l'Écriture. D'ailleurs, saint Paul, comparant l'Église au corps humain (1 Cor. 12, 12-30), place sous l'action de la foi l'unité et la coordination extérieures, puisqu'il les met en relation avec l'Esprit qui donne la foi (1 Cor. 12, 3). Il convient donc et il est nécessaire que les croyants prennent grand soin de ne rien faire qui compromette

l'union de tous (*Phil.* 2, 1-4; *Col.* 2, 8; 3, 16; etc).

La foi fait encore l'Église d'une manière plus profonde, et invisible cette fois, parce qu'elle fait l'union *surnaturelle* de l'Église, de telle sorte que l'Église est en vérité le Corps du Christ. La foi, en effet, est la participation, dans l'unique Esprit, à la vérité que le Paraclet dévoile sur le Christ. « Quand il viendra (l'Esprit de Vérité), il rendra témoignage de moi » (*Jean* 15, 26). La foi est l'unique vision du Christ, répandue en chaque croyant et liant chaque croyant à la Tête. Union plus mystérieuse que l'unanimité opérée entre les hommes, quand ils s'accordent sur une vérité profane. Union plus intime et plus ferme, puisque la Lumière créée la produit par elle-même. Saint Augustin écrit justement : « Parce que nous croyons, nous sommes un » (*In Joannis Evangelium*, tr. 110, 2, PL 35, 1920d), et ailleurs il affirme que, par la foi, les hommes s'agglomèrent en Corps du Christ (*compaginatur*, *Sermo* 143, 1, PL 38, 785a). La conséquence est immédiate. Avoir la foi, c'est entrer dans l'Église d'une certaine façon, c'est s'unir à elle puisque la foi est un don de Dieu fait à l'Église par priorité, puisque la foi constitue la vie même de l'Église. Celui qui croit se lie en quelque manière à l'Église, puisque croire c'est accepter le lien qui fait l'Église. Conséquence inévitable, même si l'on doit ajouter immédiatement que la foi seule ne suffit pas « à unir parfaitement au Christ et à faire de l'homme un membre vivant de son Corps » (concile de Trente, Denzinger, n. 800; cf saint Augustin, *Sermo* 144, 2, PL 38, 788; Cajetan, *De comparatione auctoritatis papae et concilii*, c. 17 et 22, éd. V.-M.-I. Pollet, Rome, 1956, n. 244 et 314). Autrement dit, l'acte du croyant a pour terme non pas simplement les « énonciables » sur l'Église, mais la réalité elle-même de l'Église. La foi fait donc l'Église, parce qu'elle unit à l'Église croyante chacun des fidèles.

2) Enfin, la foi fait l'Église, parce qu'elle **unit à l'Église sanctifiante, croissante, agissante.**

a) La foi, en effet, unit à l'action sacramentelle de l'Église, en disposant au sacrement. Elle joint l'esprit de l'homme au sens et à la valeur du rite que l'Église accomplit sur lui, elle double, pour ainsi dire, en l'accompagnant, l'action rituelle. Les sacrements de l'Église sont *sacramenta fidei*, parce qu'ils la donnent. Ils le sont aussi parce qu'ils sont proposés à la foi et ils sont d'autant plus salutaires que la foi est plus intense. Saint Thomas a donné la formule éclairante : « La puissance de la passion nous est *conjointe par la foi et les sacrements* » (*Somme théol.* 3^a q. 62 a. 6c). Cette idée est chère au docteur angélique et, s'il l'exprime ailleurs avec des mots différents, il la propose toujours avec la même fermeté (3^a q. 61 a. 1 ad 3). Sans la foi, le sacrement perd son efficacité. Sans la foi, en effet, manque le contact spirituel entre la passion du Christ et le sujet du sacrement (3^a q. 48 a. 6 ad 2; q. 49 a. 3 ad 1). Par la foi, au contraire, s'établit, à l'intérieur du sacrement de l'Église, la continuité réelle entre le Christ sur le calvaire et l'âme croyante (3^a q. 62 a. 6c).

b) La foi coopère à la croissance du Corps du Christ, l'Église. Coopération *invisible* et intérieure, qui se mesure à la croissance de la foi en chaque chrétien. La foi personnelle n'augmente point sans que le Corps tout entier n'en tire profit, ne devienne plus croyant, plus rayonnant et n'adresse à Dieu un hommage plus profond. Autrement dit, le fidèle ne croit pas seulement pour lui-même, mais il croit aussi pour les autres,

il grandit non seulement en lui-même, mais fait grandir le Corps tout entier. Coopération *visible* et extérieure. Croire et proclamer sa foi ne sont pas deux actes étrangers l'un à l'autre. La foi appelle la profession extérieure de foi comme son complément officiel et public. « Si tes lèvres *confessent* que Jésus est Seigneur et si ton cœur *croit* que Dieu l'a ressuscité des morts, tu seras sauvé », écrit saint Paul (*Rom.* 10, 9). Et saint Jean : « Celui qui confesse que Jésus est le Fils de Dieu, Dieu demeure en lui et lui en Dieu » (1 *Jean* 4, 15). C'est ainsi que foi et confession de foi ont été comprises par saint Thomas (*Somme théol.* 2^a 2^{ae} q. 12 a. 1 ad 2; q. 3 a. 2c; *In ep. ad Romanos* c. 10, lectio 2). Sans doute, la confession publique n'est pas requise continuellement, mais seulement dans les circonstances où l'exige la charité à l'égard de Dieu et du prochain (cf Fr. Suarez, *De fide*, disp. 14, sect. 2, n. 1). Léon XIII, dans l'encyclique *Satis cognitum*, en 1896, rappelle le devoir pour tout chrétien de rendre témoignage à la foi (ASS, t. 28, 1895-1896, p. 709), et souligne que la confession de la foi n'est pas surrogatoire.

Tel est le principe. Il ne faut pas réduire son application aux membres de la seule hiérarchie ecclésiastique, encore qu'elle soit de mise en ce cas, éminemment (2 *Cor.* 4, 13). Le principe vaut pour tous. Ainsi Paul conjure les Philippiens de mettre leur foi au service de l'Église (*Phil.* 1, 27) et loue les Thessaloniens d'avoir contribué à l'expansion de la foi (1 *Thess.* 1, 7-8).

c) Or, la proclamation du message évangélique s'exerce et s'achève non seulement par des paroles mais avec des *actes*. Si la foi est imparfaite et inadéquate tant que fait défaut la confession en paroles, elle est également imparfaite et inadéquate tant que fait défaut la confession en actes. La première et la plus élémentaire confession de foi en actes s'appelle l'obéissance chrétienne (cf saint Jean de la Croix, *Montée du Carmel*, livre 2, ch. 22, éd. Marie du Saint-Sacrement, Bar-le-duc, 1933, p. 226, 229). Se soumettre aux commandements de l'Église, en effet, est autre chose que de consentir à une autorité civile. C'est un acte de foi et une profession de foi en l'Église et en Jésus-Christ, Tête de l'Église, quelle que soit d'ailleurs la matière de l'obéissance, dogme, morale, action temporelle. La confession de foi s'accomplit excellemment en recevant les *sacrements* institués par le Christ, Chef de l'Église. Il faut croire jusqu'au sacrement inclusivement, jusqu'au sacrement primordial, l'eucharistie. En dehors du sacrement, la confession de foi n'est pas plénière. Le discours sur le pain de Vie le montre à l'évidence (*Jean* 6). Le Christ, qui a d'abord réclamé la foi de ses auditeurs, passe du devoir de croire à sa parole au devoir de recevoir son Corps et son Sang dans l'eucharistie. C'est précisément ce dernier acte que les juifs refusent, parce qu'ils ne veulent pas croire jusqu'à ce point. Ce sacrement leur apparaît comme un engagement public, une confession de foi sans réticence. Les juifs n'avaient pas tort. Les sacrements sont bien « les sceaux » de la foi, ils l'authentifient (Tertullien, *De poenitentia* 6, PL 1, 1239; saint Basile, *De Spiritu Sancto* 12, 28, PG 32, 117). Il en va de même pour l'ensemble de la liturgie, *testificatio tuae Veritatis* (secrète de la messe des SS. Hippolyte et Cassien, 13 août). En effet, *per cultum Dei protestamur fidem* (S. Thomas, *Somme théol.* 2^a 2^{ae} q. 45 a. 1 ad 3; Suarez, *De fide*, disp. 14, sect. 2, n. 2; Pie XII, Allocution au congrès d'Assise, AAS, t. 48, 1956, p. 713).

4. CONCLUSION : LA FOI DU CHRÉTIEN ET L'ÉGLISE. — La foi du chrétien relève de Jésus-Christ (voir plus haut, col. 549-550). Elle en relève à l'intérieur de l'Église.

1° Si la **solidarité du baptisé et de l'Église** s'exerce si profondément qu'il n'y a point de « croire » individuel qui ne soit en même temps plongé dans le « croire » ecclésial, l'acte de foi est un événement qui appartient à l'Église, encore qu'il soit sous la responsabilité du sujet. Plus précisément, croire est l'acte d'un *membre dans le Corps du Christ*. Le fidèle, sous l'initiative de Dieu, garde la responsabilité d'exercer sa foi, mais cet exercice il l'accomplit avec et par l'Église. Saint Thomas le suggère, quand il écrit que la confession de foi est présentée dans le symbole des apôtres, *quasi ex persona totius Ecclesiae* (*Somme théol.* 2^a 2^{ae} q. 1 a. 9 ad 3). En d'autres termes, le chrétien ne dit « je crois » que parce qu'il est solidaire d'un « nous croyons », dont le Christ, Tête de l'Église, est le principe.

H. Urs von Balthasar, *Theologie der Geschichte*, Einsiedeln, 1950, p. 47. — J. Hild, *La mort, mystère chrétien*, dans *Le mystère de la mort et sa célébration*, coll. Lex orandi 12, Paris, 1951, p. 214. — É. Mersch, *Morale et corps mystique*, t. 2, 3^e éd., p. 46 svv. — J. A. Moehler, *L'unité dans l'Église*, 1^{re} partie, ch. 2, coll. Unam Sanctam 2, Paris, 1938, p. 38.

Un fait illustre cette affirmation, le cas de l'enfant baptisé avant l'âge de raison. Si l'Église accepte de le baptiser, c'est qu'elle le reçoit comme un croyant qui croit dans l'Église et à cause de l'Église. L'enfant ne dit pas et ne peut pas dire « je crois ». Cependant, il le dit dans le « nous croyons » que prononce l'Église par la bouche du parrain (cf M. Schmaus, *Katholische Dogmatik*, t. 3, vol. 1, 3^e éd., p. 13).

Croire, ce n'est donc pas simplement mener sa vie en commun avec d'autres, vivre sa vie individuelle en adaptant à des exigences sociales, c'est-à-dire ecclésiastiques, mais c'est posséder une vie commune à tous par l'Esprit Saint, à l'intérieur de l'Église. C'est participer au même et unique Esprit de Vérité qui est l'âme de l'Église, c'est concourir activement, pour sa part, à produire l'acte de foi de l'Église universelle : *In universa namque Ecclesia, tu es Christus, Filius Dei vivi, quotidie Petrus dicit et omnis lingua quae confitetur Dominum magisterio hujus vocis imbutur* (S. Léon le Grand, *Sermo* 3, PL 54, 146c).

2° Le croyant est donc **homo ecclesiasticus**. Il ne peut pas ne pas l'être.

En effet, la foi vit grâce à l'Église, elle se vit dans l'Église. La foi qui ne reconnaît pas et ne professe pas visiblement sa dépendance substantielle à l'égard de l'Église devient mensongère. Elle est imparfaite objectivement, fragile par conséquent, même si subjectivement l'ignorance ou le refus ne sont pas coupables. Quelles qu'en soient les raisons, la foi manque alors à sa propre essence, qui implique la confession intégrale de la vérité révélée et qui la requiert en paroles et en actes. Sans doute, dans la foi, le croyant se tient devant Dieu, adhère au Seigneur, mais il le fait dans l'Église. La foi est divine, mais elle est catholique (premier concile du Vatican, Denzinger, n. 1792). Si elle incline surnaturellement à la fidélité envers Dieu, elle incline de même à la docilité envers l'Église, œuvre de Dieu. Ainsi s'expliquent les pressantes exhortations de Paul à l'unanimité de la foi et à l'obéissance aux « préposés ». En le faisant, il ne défendait pas simplement la paix sociale des communautés chrétiennes, mais l'authenticité de la foi divine et catholique.

Dira-t-on alors que la présence de l'Église est celle d'un « tiers » entre Dieu et l'âme? Remarquons tout de

suite que l'image du « tiers » est fallacieuse. On insistera peut-être : parler de médiation, c'est introduire nécessairement l'image et la notion d'un « tiers » dans les relations entre Dieu et l'homme. A cette instance on répond : dans les relations humaines, cela est vrai. Mais la médiation ecclésiastique est un cas unique, sans équivalent parmi les médiations humaines. L'Église n'est pas un « tiers » entre Dieu et l'homme, d'abord parce que l'Église est en l'homme lui-même. L'Église est dans le croyant, et le croyant est l'Église, pour autant qu'il tient à elle, l'accueille, la comprend, l'intériorise, épouse son dynamisme surnaturel. Le fidèle est homogène à l'Église, l'Église est homogène aux fidèles. D'autre part enfin, l'Église est aussi le Christ, Tête de l'Église, Fils de Dieu, Dieu lui-même. Aussi, en se faisant d'Église, l'âme humaine entre en communion avec Dieu. Ce qu'elle trouve dans l'Église excellemment, ce qu'elle trouve par l'Église uniquement, ce n'est pas de l'humain, mais, par delà l'humain, elle obtient le contact immédiat avec Dieu, contact qui est foi, espérance et charité théologiques. Ainsi, dans le sacrement eucharistique, trouve-t-on, au-delà des apparences, le Christ qui est Dieu fait homme. On ne le trouve que dans l'eucharistie. S'il faut des images pour penser la médiation ecclésiastique, mieux vaut alors reprendre celle de l'Écriture : l'Église est le temple de Dieu. Celui à qui elle ouvre ses portes, celui qu'elle introduit en elle trouve, dans le temple, le Seigneur lui-même et s'unit à lui selon la foi, l'espérance et la charité. L'Église est le Corps du Christ. Celui qui est membre vivant du Corps tient à la Tête vitalement, c'est-à-dire au Seigneur lui-même.

1. *Aspects théologiques.* — Jean de Lugo † 1660, *De virtute fidei divinae*, Venise, 1751, disp. 1, sect. 7-8. — M. Guérard des Lauriers, *Dimensions de la foi*, t. 1, Paris, 1952, p. 297-313. — M. Schmaus, *Katholische Dogmatik*, t. 3, vol. 1, Munich, 3^e éd., 1958, p. 6-26. — J. Gaillard, *Les sacrements de la foi*, dans *Revue thomiste*, t. 59, 1959, p. 5-31, 270-312; *Saint Augustin et les sacrements de la foi*, *ibidem*, p. 664-703. — E.-H. Schillebeeckx, *Le Christ, sacrement de la rencontre de Dieu*, coll. Lex orandi 31, Paris, 1960, ch. 3 Le caractère ecclésiastique des sacrements, p. 120-157; ch. 6 Vie chrétienne et vie sacramentelle, p. 237-257.

2. *Aspects scripturaires.* — Bo Reicke, *Glaube und Leben der Urgemeinde*, Zurich, 1957. — L. Villette, *Foi et sacrements*, t. 1, Paris, 1959.

3. *Aspects théologiques et spirituels.* — K. Adam, *Glaube und Glaubenswissenschaft im Katholizismus*, 2^e éd., Rottenbourg, 1920. — R. Guardini, *Vom Leben des Glaubens*, Mayence, 1936; trad. franç., *Vie de la foi*, Paris, 1951, ch. 9 et 10, La foi et l'Église : le dogme, le sacrement. — J. Mouroux, *Remarques sur la foi dans saint Paul*, dans *Revue apologetique*, t. 65, 1937, p. 296-299. — H. de Lubac, *Méditation sur l'Église*, coll. Théologie 27, 2^e éd., Paris, 1953. — É. Mersch, *Morale et corps mystique*, 3^e éd., t. 2, Bruxelles-Paris, 1949, p. 46-99. — P. Fransen et A. Stenzel, art. *Glaubensbekenntnis*, LTK, t. 4, 1960, col. 935-939.

Ch. Journet, *Sancta Mater Ecclesia*, DS, art. ÉGLISE, t. 4, col. 460-468; P. Broutin, *Mysterium Ecclesiae*, *ibidem*, col. 469-479.

4. *Études particulières.* — J. Ternus, *Vom Gemeinschaftsglauben der Kirche*, dans *Scholastik*, t. 10, 1935, p. 1-30. — A. Chavasse, *Vie ecclésiastique et vie de foi*, dans *Jeunesse de l'Église* 6, 1946, p. 136-146. — A. Liégé, *L'Église milieu de la foi chrétienne*, dans *Lumière et Vie* 23, 1955, p. 45-68.

IV. LA VIE DE LA FOI

« Le juste vit de la foi » (*Rom.* 1, 17). Saint Paul interprète ces mots d'Habacuc (2, 4) en ce sens que la foi est au principe de la justification. Saint Jean, de

son côté, met en relation la foi et la vie éternelle (5, 24; etc).

Dans la vie surnaturelle la foi joue donc un rôle primordial. Mais, quand nous parlons aujourd'hui de la « vie de la foi », nous l'entendons en un sens plus vaste que saint Paul ou saint Jean (cf par exemple, R. Guardini, *Vie de la foi*, cité plus haut). Par cette expression, nous signifions en même temps le *mystère surnaturel* et l'insertion de ce mystère dans une *existence humaine*.

Mystère surnaturel. La foi est, en effet, la relation que Dieu établit personnellement et immédiatement avec l'intelligence humaine, relation que la raison ne peut comprendre ni démontrer en vertu de ses principes naturels et à laquelle elle ne peut accéder par ses seules forces natives (premier concile du Vatican, Denzinger, n. 1789, 1816). En vérité, l'existence du mystère est impliquée, dès lors que la foi est don de Dieu, comme l'enseigne l'Église à la suite de l'Écriture (*supra*, ch. II). Aussi, quand la théologie déclare que la foi est une vertu *infuse*, elle met en relief le mystère sous un aspect précis. Elle le met encore en relief sous un autre aspect précis en déclarant que la vie de la foi est une vertu *théologique*, dont l'opération a Dieu directement pour objet. Ainsi, la foi, retour de l'homme vers Dieu, cheminement vers la fin dernière divinissante, est un mystère surnaturel.

Or, ce mystère est *vraiment inséré dans l'homme*, car le don que Dieu fait est un don véritable. L'esprit humain interiorise la foi et la fait sienne. Celle-ci « s'attache » à l'âme (concile de Trente, Denzinger, n. 809; cf n. 799). Elle devient un mode de l'agir (*Jude* 20; *Col.* 1, 23), en devenant un mode de comprendre, de voir. Comme toute vertu, elle s'intègre à l'existence spirituelle et constitue un pouvoir et un désir d'affirmer la vérité que Dieu atteste, une disposition et une inclination à comprendre Dieu, le Christ, l'Église, l'homme, selon la lumière divine. La vie de la foi est donc une « intention » surnaturelle, en ce sens qu'elle est une orientation vivante que Dieu suscite et entretient de manière stable en l'âme croyante. Or, l'intégration de la foi à la vie intérieure, précisément parce que la foi est un don véritable, met en jeu et atteint toutes les facultés, amour, intelligence, mémoire; elle affecte toutes les puissances de l'homme dans leurs applications diverses et dans leur développement temporel.

On envisagera successivement : la foi, fondement de la vie spirituelle (1), les relations entre la foi et les vertus (2), le dialogue entre la foi et la raison (3), la croissance dans la foi (4), le dépérissement et la mort de la foi (5).

1. LA FOI EST LE FONDEMENT DE TOUTE LA VIE SPIRITUELLE, car la vie surnaturelle repose tout entière sur la foi.

1° TRADITION. — C'est le sens immédiat que donne l'Écriture. La tradition l'a recueilli et développé en voyant dans la foi le principe et la racine de toute la vie spirituelle, selon sa réalité la plus profonde et la plus secrète comme dans ses actes les plus manifestes.

Saint Thomas l'affirme (*In III Sent.* d. 23 q. 2 a. 1 ad 1; *De veritate* q. 14 a. 2 ad 1; *Somme théologique* 2^e 2^{ae} q. 16 a. 1 ad 1; 3^e q. 66 a. 1 ad 1; q. 73 a. 3 ad 3). A vrai dire, le docteur angélique est simplement l'écho d'une tradition, dans laquelle on peut citer au hasard Clément d'Alexandrie (*Stromates* v, 1, PG 9, 12), saint Aphraate (*Demonstrationes* 1, De fide, n. 4; Patrologie syriaque 1, 11-14), Hugues de Saint-Victor (*Dialogus de sacramentis legis*, PL 176, 35 et 40), Guillaume de Saint-Thierry (*Speculum fidei* 27, éd. M.-M. Davy, Paris, 1959,

p. 48). Saint Bonaventure nommait joliment la foi *auriga virtutum* (*In III Sent.* d. 23 a. 1 q. 1 concl.). Saint Jean de la Croix en est encore un témoin (*La nuit obscure*, livre 2, ch. 21), parmi bien d'autres. Le concile de Trente consacrait la base dogmatique de cette vérité, quand il affirmait que « la foi est le commencement du salut, le fondement et la racine de toute la justification » (Denzinger, n. 801), et donnait, sur ce point, l'interprétation authentique de saint Paul.

2° LA FOI DISPOSE AU SALUT. — Dire que la foi est le fondement de toute vie spirituelle, ce n'est pas déclarer que la foi est chronologiquement le premier acte de la vie spirituelle surnaturelle, comme si le mouvement vers Dieu ne pouvait commencer que par la foi théologique et par rien d'autre. Cette conception est expressément rejetée par l'Église (condamnation du synode de Pistoie, Denzinger, n. 1522; cf n. 1377). Ce n'est pas dire non plus que la foi devra être dépassée par le mouvement de la vie spirituelle, comme si la foi était une étape imparfaite de la vie surnaturelle, comme si le progrès spirituel devait porter l'âme au-delà de la foi, erreur qu'on a parfois reprochée à Clément d'Alexandrie.

Que signifie positivement : « la foi est le fondement de tout l'édifice spirituel »? Si l'on donne une réponse formelle à cette question, on dira : la foi est disposition au salut. Ce sont les mots du premier concile du Vatican (Denzinger, n. 1791). Cette réponse demande quelques explications.

1) La foi est le fondement de la vie spirituelle. Cette proposition se justifie déjà, si l'on considère le mouvement que la foi détermine dans la vie de l'homme.

Elle est l'**hommage originel rendu à Dieu**. Le fidèle s'offre à Dieu, *libere moventur in Deum*, — s'abandonnant à la miséricorde, *ad considerandam Dei misericordiam se convertendo* —, faisant confiance à Dieu Sauveur, *fidentes Deum sibi propter Christum propitium fore* (concile de Trente, Denzinger, n. 798). Ajoutons : la foi inaugure l'hommage *liturgique*, le culte en esprit et en vérité, que réclame le Christ dans l'entretien avec la samaritaine, quand il s'efforce de provoquer sa foi au Messie qui lui parle (*Jean* 4). Telle est d'ailleurs l'expression même de saint Paul, au sujet de la foi qui confesse la vérité ou de la foi qui adhère intérieurement à Dieu (*Rom.* 1, 9; *Phil.* 2, 17). Le premier concile du Vatican l'entend de même : « croire » est le moyen de rendre à Dieu l'hommage plénier qui lui est dû (*obsequium*, Denzinger, n. 1789).

L'hommage est profond, c'est la *soumission* de l'esprit. Le concile du Vatican, après saint Paul, a noté expressément ce caractère (n. 1791), qui en fait un acte salutaire, l'homme y devenant docile à la vérité divine. Soumission intérieure qui appelle immédiatement l'action concrète, « l'activité », selon le mot de Paul (*1 Thess.* 1, 3; *2 Thess.* 1, 11). Il n'en peut être autrement, car la vérité de la foi contient un dessein à écrire dans l'histoire, sa logique implique que le fidèle coopère à l'accomplissement du dessein. L'horizon de la foi est donc l'*obéissance* d'exécution. Le concile du Vatican y fait allusion quand il déclare dans la première phrase du chapitre *De fide* : « Puisque l'homme dépend tout entier de Dieu, comme de son Créateur et Seigneur, et que la raison créée est pleinement soumise à la vérité incréée, nous sommes tenus d'offrir, dans la foi, à Dieu qui révèle, l'hommage entier de l'*intelligence* et de la *volonté* » (n. 1789).

2) Ontologiquement, la foi est le fondement de la vie spirituelle et dispose au salut, parce qu'elle **inaugure**

le mystère rédempteur, passion et résurrection, auquel tout homme doit participer pour accéder au salut.

Le temps de la passion commence dans le fidèle, parce qu'il renonce à l'autonomie intellectuelle, se soumet au magistère, accepte l'obscurité essentielle à la foi (cf *infra*, col. 574), abandonne la prétention rationaliste, avoue l'inconsistance de toutes les valeurs éphémères (1 *Cor.* 7, 31; *Hébr.* 13, 14) et adhère à l'unique Sagesse, celle de Dieu, dans le Christ (1 *Cor.* 1, 24). Il renonce en même temps à l'autonomie de la conduite morale. Il ne peut plus servir deux maîtres, il écoute les béatitudes, il reconnaît dans le premier et le plus grand commandement un impératif absolu. S'il se laisse faire par la foi, le détachement s'opère (*Somme théol.* 2^a 2^{ae} q. 7 a. 2c), la purification commence, selon une pensée chère à saint Augustin (*In Joannis evangelium* tr. 36, 7, et 68, 3, PL 35, 1667 et 1815; *Sermo* 53, 10-11, PL 38, 368-369; *De civitate Dei* 11, 2, PL 41, 318). Aussi, la foi est-elle guérison (Augustin, *Sermones* 88, 4, et 143, 1, PL 38, 541 et 784; *Enarratio in ps.* 36, 3, 4 et 12, PL 36, 385 et 390). La raison surnaturelle de cet événement, saint Paul l'a marquée avec le réalisme qui lui est coutumier. Par la foi s'opère l'insertion dans le mystère du Christ souffrant (*Rom.* 3, 24-25), insertion qui n'est pas seulement pensée et connaissance, mais solidarité ontologique et existence concrète. Cette idée, saint Thomas la reprend à son compte, encore qu'il n'ait pas, comme Paul, le souci d'en suivre les implications morales, et il écrit : « L'humanité du Christ (dans sa passion) est la cause instrumentale de la justification et cette cause nous est appliquée spirituellement par la foi et corporellement par les sacrements » (*De veritate* q. 27 a. 4c; q. 29 a. 7 ad 8 et 11). La foi est donc la passion du Christ assumée, inchoativement du moins, et intériorisée.

La foi est aussi le temps de la résurrection. Si on l'entend en un sens psychologique, on dira : croire restitue à l'esprit la vraie liberté, ou du moins commence à la restituer, en détachant d'un monde trop aimé, en soutenant le refus du péché, en élevant à l'espérance, en apportant la preuve de la vérité surnaturelle (*Hébr.* 11, 1). Mais il y a, comme pour le temps de la passion, un sens ontologique qui fonde la réalité psychologique : par la foi, le croyant passe de la mort à la vie. Saint Paul en est le garant : « Ensevelis avec lui lors du baptême, vous en êtes aussi ressuscités avec lui, parce que vous avez cru en la force de Dieu qui l'a ressuscité des morts » (*Col.* 2, 12). Sans doute, est-ce à l'occasion du baptême que saint Paul annonce notre résurrection, mais il est significatif qu'il donne la foi comme l'instrument grâce auquel la résurrection est accordée. C'est encore la foi qui sera nommée en d'autres circonstances, pour désigner le canal par où les biens du salut sont transmis (*Gal.* 3, 26; *Éph.* 2, 8; cf L. Villette, *Foi et sacrement*, Paris, 1959, p. 32-76).

Selon Paul, la foi applique la résurrection, tandis que selon Jean la foi introduit à la vie éternelle (*Jean* 5, 24; cf 3, 16; etc). En tout cas, le processus de la rédemption s'accomplit fondamentalement dans la foi.

La tradition n'a pas oublié cette vérité que l'on voit apparaître sous des formes diverses. Ainsi, Hugues de Saint-Victor célèbre dans la foi le *principium restorationis* (*De sacramentis* 1, 10, 9, PL 176, 342d-343a; 1, 10, 2, 328), ou encore le *sacramentum futurae contemplationis* (1, 10, 9, 342cd). D'autres, après lui, le rediront et, dès lors, une formule devient classique : *fides est inchoatio vitae aeternae* (S. Thomas, *De veritate* q. 14

a. 2c; *Somme théol.* 2^a 2^{ae} q. 4 a. 1c; S. Jean de la Croix, *Montée du Carmel*, livre 2, ch. 8 et 9). Le fondement scripturaire, — on l'invoque souvent —, se trouve dans l'épître aux Hébreux : « La foi est la substance des choses que nous espérons » (11, 1).

Dans la foi est donc inauguré le mystère de la rédemption. Le terme en est déjà donné d'une certaine manière, c'est-à-dire la communion avec Dieu, incomplète, il est vrai, tant que l'homme n'accède pas à la vie de charité (concile de Trente, Denzinger, n. 800; cf *supra*, col. 547). La théologie catholique ne dit rien de plus ni rien d'autre, quand elle déclare que la foi est une vertu théologale. Saint Thomas l'exprimait également en disant que la foi nous permet de toucher Dieu, de l'atteindre (*De veritate* q. 28 a. 3c; *Somme théol.* 2^a 2^{ae} q. 12 a. 1c; cf q. 10 a. 3c; q. 1 a. 2 ad 2). De son côté, saint Bonaventure écrit que, dans la foi, s'accomplit l'union première de l'homme et du Christ, l'élévation au-dessus de notre nature (*In iv Sent.* d. 3 p. 1 art. 1, entre autres passages). Et saint Jean de la Croix répète que la foi est le moyen prochain de l'union à Dieu (par exemple, *Montée du Carmel*, livre 2, ch. 8 et 9).

Saint Paul exprimait une vérité analogue, quand il affirmait l'inhabitation du Christ par la foi dans le cœur des fidèles (*Éph.* 3, 17). Dans ce cas, le terme du mystère rédempteur est désigné immédiatement comme la communion avec le Christ dans l'Esprit Saint. Saint Augustin, suivi par saint Thomas, est revenu plus d'une fois à ce texte des Éphésiens pour le commenter (*Sermo* 81, 8, PL 38, 504; *Enarratio in ps.* 90, 2, 11, PL 37, 1169; *Ep.* 140, 26, 63, PL 33, 565). Le langage de Paul met en relief l'aspect concret et existentiel de la communion, il orchestre le thème majeur, l'identification avec Jésus-Christ; il évoque ainsi le mouvement et les étapes concrètes de la communion au mystère rédempteur. La foi est alors une vertu christo-théologale, s'il est permis de s'exprimer ainsi. Saint Augustin évoque cette pensée à plus d'une reprise : *Qui ergo in Christum credit, credendo in Christum, venit in eum Christus et quodammodo unitur in eum* (*Sermo* 144, 2, 2, PL 38, 788; cf *Sermo* 235, 3, 3, 1119). Saint Thomas l'exprime également (*Somme théol.* 3^a q. 8 a. 3 ad 2; *In ep. ad Romanos* c. 1, lectio 6; *In ep. ad Galatas* c. 2, lectio 6; *Super ev. Joannis* c. 1, lectio 6, n. 4; c. 11, lectio 4, n. 7).

La foi est donc la racine de la justification, le commencement du salut. Elle est la configuration, au moins inchoative, à Jésus-Christ dans son mystère rédempteur.

2. RELATIONS ENTRE LA FOI ET LES VERTUS. — Ce serait une erreur de disserter de la vie de la foi en la considérant uniquement dans le pécheur qui a perdu l'état de grâce.

L'homme qui ne possède que la foi et l'espérance théologiques perd, au détriment de la foi, l'élan surnaturel. En effet, les vertus sont solidaires les unes des autres. Cette connexion, saint Thomas la reconnaît au sujet des vertus morales (*Somme théol.* 1^a 2^{ae} q. 65 a. 1c). D'autre part, c'est une doctrine commune que la charité est la « forme » de toutes les vertus, nouvelle manière d'exprimer les rapports entre la charité d'une part, les vertus et la foi, d'autre part.

1^o LA FOI ET L'ESPÉRANCE. — Il n'y a pas lieu d'analyser ici leur rapport, la chose ayant été faite dans l'article ESPÉRANCE (DS, t. 4, col. 1219-1221). D'autre part, l'étude consacrée à la sainte Écriture a mis suffisamment en relief comment la foi et l'espérance sont impliquées l'une dans l'autre (*supra*, ch. 1).

2° LA FOI ET LA CHARITÉ. — 1) Avant d'examiner leurs relations réciproques et pour mieux percevoir la continuité de la vie surnaturelle, il importe de considérer la foi en elle-même, indépendamment de la charité théologique. Ainsi, le caractère affectif de la foi apparaîtra-t-il davantage.

La naissance et la permanence de la foi théologique ne s'expliquent qu'en vertu de l'amour surnaturel que Dieu suscite pour sa propre Vérité dans l'âme humaine. Ainsi, Dieu atteste divinement que les vérités proposées par l'Église en langage humain sont les vérités qu'il révèle lui-même. Le Christ l'a dit : « Personne ne peut venir à moi (c'est-à-dire : croire en moi), si le Père, qui m'a envoyé, ne l'attire » (Jean 6, 44). Ce texte invite à voir dans la foi l'exercice d'un amour pour la vérité divinement produit par le Père. Le motif intellectuel de l'adhésion surnaturelle n'est pas constitué par le déchiffrement des signes historiques qui attestent la révélation, mais c'est uniquement le témoignage infaillible de Dieu même. Or, l'action de Dieu s'opère par manière d'invitation, d'attraction, en sorte que l'esprit humain s'éprend de la Vérité première et des biens qu'elle annonce. En d'autres termes, il n'est d'assentiment surnaturel que si Dieu répand en l'âme une divine avidité pour sa Vérité. La foi est donc, en dernière analyse, commandée par un amour surnaturel à l'égard de la Vérité souveraine. C'est la doctrine du docteur commun : « Le commencement de la foi est dans l'amour » (*in affectione, De veritate* q. 14, a. 2 ad 10; *Somme théol.* 2^a 2^{ae} q. 5 a. 2 ad 2). Aussi, dans l'assentiment de foi, ce qui relève de l'amour l'emporte sur (*praepo-nuntur*) ce qui relève de la connaissance (*In III Sent.* d. 23 q. 2 a. 1 ad 7; voir à la bibliographie les articles de B. Duroux; R. Aubert, *Le problème de l'acte de foi*, p. 43-71). Aussi, peut-on, résumant la pensée de saint Thomas, déclarer que le motif absolument dernier de l'assentiment de foi est affectif, c'est-à-dire Dieu, selon qu'il attire l'esprit de l'homme à l'amour de la Vérité première. Il faut cependant souligner de quel amour il est ici question. Il ne s'agit point de l'amour de charité, mais de l'amour pour la Vérité de Dieu (*De veritate* q. 14 a. 2 ad 10; cf Denzinger, n. 1402). Cet amour est surnaturel, infus. L'homme ne peut l'acquérir par ses propres forces, Dieu seul peut le communiquer (*Somme théol.* 2^a 2^{ae} q. 1 a. 1c), et l'homme est toujours libre de s'y refuser (a. 4c).

En proposant ces explications, saint Thomas d'ailleurs ne faisait que reprendre et élaborer une tradition qui passe par saint Augustin, Hugues de Saint-Victor, Guillaume de Saint-Thierry, Albert le Grand. On la retrouve, au temps de saint Thomas, chez saint Bonaventure; et, après lui, chez les thomistes, chez Fr. Suarez, etc. Avant saint Thomas, cette conception inspire les mots du concile d'Orange, *credulitatis affectus* (Denzinger, n. 178), *suavitas in consentiendo et credendo veritati* (n. 180, repris par le concile du Vatican, n. 1791).

2) Relations mutuelles de la foi et de la charité. — a) La charité théologique n'est pas possible sans la foi théologique. « Vous ne pouvez avoir l'amour sans la foi », dit saint Augustin (*Sermo* 90, 8, PL 38, 564), et il précise : « je parle de l'amour de Dieu et du prochain ». Saint Thomas le répète (*De veritate* q. 14 a. 5 ad 4; *Somme théol.* 1^a 2^{ae} q. 65 a. 5c et ad 2; 2^a 2^{ae} q. 4 a. 7 ad 5, etc), et fait comprendre l'impossibilité de la charité sans la foi par une comparaison très simple : on ne peut avoir d'amitié avec quelqu'un si l'on ne croit pas possible une certaine amitié avec lui (1^a 2^{ae} q. 65 a. 5c). Autrement dit, l'amour ne peut s'éveiller s'il ne voit

aucun bien aimable (S. Thomas, *Super eo. Joannis* c. 4, lectio 5, n. 2). Ici, par conséquent, se vérifie pleinement l'adage : la foi est le fondement de tout l'édifice spirituel.

b) De plus, la foi théologique est essentiellement orientée vers la charité. Celle-ci en constitue l'objet matériel. La foi, en effet, affirme d'une part le mystère divin : Dieu est Charité, son Amour s'est manifesté en Jésus-Christ; elle affirme d'autre part le mystère de notre existence en Dieu : « la charité est répandue dans nos cœurs par l'Esprit Saint qui nous est donné » (*Rom.* 5, 5) et nous devons, nous aussi, donner notre vie pour nos frères. Autrement dit, l'intention de la foi est la charité. Telle est la pensée de saint Paul affirmant que la « connaissance » a pour objet « l'amour du Christ qui surpasse toute connaissance » (*Éph.* 3, 19), et déployant la logique de la foi : « Que le Christ habite en vos cœurs par la foi et que vous soyez enracinés, fondés dans l'amour » (3, 17). La foi croit en la charité de Dieu et elle croit en même temps que la vocation humaine est la charité. Parce qu'elle y croit, elle en réclame impérieusement l'envahissement dans toutes les puissances du sujet croyant (S. Thomas, *De caritate*, qu. unica, a. 3c). Aussi, le chrétien, dont la foi ne le conduit pas jusqu'à la charité, introduit dans sa vie surnaturelle un illogisme ruineux (cf *infra*, col. 580-583).

c) Enfin, si la foi parle en faveur de la charité, la charité théologique de son côté perfectionne la foi sous son aspect d'adhésion intellectuelle. Dans l'homme en état de grâce, l'amour de la vérité, qui constitue et soutient la foi, est repris, intensifié par l'amour de charité qui s'adresse à la souveraine excellence de Dieu. En d'autres termes, parce que la foi et la charité tendent, l'une et l'autre, à la même fin dernière, le *Bonum divinum* en son infinité (*Somme théol.* 2^a 2^{ae} q. 4 a. 3c), leur alliance donne à l'assentiment une force plus grande pour s'attacher à son objet souverain. Ainsi, plus profonde se fait la connaissance. Sur le principe même, il n'y a pas de doute.

Saint Augustin le formule de manière générale : *nemo nisi per amicitiam cognoscitur* (*De diversis quaestionibus* 71, 5, PL 40, 82; cf *De Trinitate* VIII, 8, 12, PL 42, 958-959). On le retrouve chez saint Grégoire le Grand (*Hom. in Evangelia* 27, 4, PL 76, 1207), chez Guillaume de Saint-Thierry (*Speculum fidei* 40, 64, éd. Davy, p. 40, 76-78), pour ne citer que quelques noms. Saint Thomas l'exprime avec plus de précision : « Lorsque la charité est dans la volonté, sa perfection retentit (*redundat*) en quelque manière sur l'intelligence » (*De veritate* q. 14 a. 5 ad 9).

Affirmations qui se justifient pleinement, s'il est vrai que la connaissance est d'autant plus pénétrante que l'esprit est plus uni à son objet. Or, la vie de charité est union à Dieu, plus complète, plus assimilatrice que la foi seule (*Somme théol.* 2^a 2^{ae} q. 23 a. 6 ad 2). Saint Jean avait énoncé l'essentiel, quand il écrivait : « Quiconque aime est né de Dieu et connaît Dieu » (1 Jean 4, 7).

Ainsi donc, bien que la foi et la charité soient des vertus distinctes et relativement indépendantes l'une de l'autre, il existe un échange réciproque entre l'une et l'autre. Cette solidarité va apparaître de nouveau dans leur infusion et même dans leur disparition, sous certaines conditions.

d) Les théologiens admettent que Dieu donne simultanément les *habitus* de foi, d'espérance et de charité théologiques. C'est le cas de l'enfant baptisé avant l'âge de raison. En va-t-il de même dans le cas de l'adulte qui se convertit : reçoit-il simultanément les *habitus* de ces trois vertus ou ne reçoit-il que l'*habitus* de foi

théologale, s'il n'est pas encore disposé à renoncer au péché mortel? Bien des théologiens pensent qu'on reçoit les trois vertus théologiques ensemble, ou bien qu'on n'en reçoit aucune. Ces théologiens invoquent, à l'appui de leur thèse, une phrase du concile de Trente (Denzinger, n. 800). Cette position nous paraît plus exacte, si l'on maintient que l'âme mal disposée peut, cependant, avant la justification, faire des actes passagers de foi théologale (cf I. A. de Aldama, *De virtutibus infusis*, dans *Sacra theologiae summa*, t. 3, Madrid, 1953, p. 717-718; A. Michel, art. *Virtus*, DTC, t. 15, 1950, col. 2786-2791). Cette conception n'est pas simplement une question d'école; elle correspond à une vue profonde de la vie spirituelle. Cela revient à dire, en effet, que la stabilité dans la foi théologale (possession de l'*habitus fidei theologicae*) n'est pas possible s'il n'y a pas en même temps une conversion totale de l'homme à Dieu, une donation complète par laquelle l'homme se livre à Dieu tout entier : cœur, intelligence, volonté. Si l'homme se donne à Dieu complètement et sans esprit de retour, alors la vision surnaturelle devient stable, la foi s'intègre à l'existence comme lumière permanente. Ainsi est mise en évidence la solidarité entre la foi et la charité. Celle-ci est encore éclairée par une autre thèse, qui concerne non l'infusion des *habitus* surnaturels, mais leur disparition. On a soutenu que le dernier péché du croyant qui meurt, se sachant et se voulant en état de péché mortel, est l'apostasie. Nous aurions là un indice nouveau de la solidarité entre la foi et la charité théologiques (J. Valéry, *Le dernier péché du croyant*, dans *Revue des sciences religieuses*, t. 8, 1928, p. 50-68).

Sur les rapports de la foi et de la charité, voir aussi art. CHARITÉ, DS, t. 2, col. 507-691, *passim*.

3^o RELATIONS ENTRE LA FOI ET LES VERTUS MORALES.

— Saint Thomas en a énoncé le principe général : la foi est *virtutum motor* (*De caritate*, qu. unica, a. 3c). Elle l'est aussi, par conséquent, pour les vertus morales. Celles-ci disposent l'homme, de manière permanente, à agir selon les exigences de sa nature d'existant raisonnable.

Nous n'avons pas à discuter la question de savoir si les vertus morales peuvent être ou non des vertus infuses (cf A. Michel, art. *Virtus*, DTC, t. 15, col. 2779-2784), ni quel est le nombre des vertus morales et s'il convient de nommer cardinales certaines d'entre elles. Il importe seulement de discerner quelles relations existent entre les vertus morales comme telles et la foi.

1) Toute vertu morale, qu'elle régisse la pensée ou l'action, est ordonnée à la vie théologale en vertu du dessein de Dieu qui destine l'homme à la vie divine. Toute vertu morale est donc une *condition* plus ou moins prochaine de la vie théologale. S'il n'en était ainsi, on devrait douter que l'homme soit réellement orienté à l'ordre surnaturel. Précisons encore : les vertus morales sont une condition *nécessaire* de la vie de la foi. Autrement dit, à supposer qu'elles soient réalisées ensemble et avec équilibre, les vertus morales tendent à écarter les obstacles qui contrecarrent la naissance et la persévérance de la foi, *removent impedimenta credendi* (*Somme théol.* 2^a 2^{ae} q. 4 a. 7c). Précisons enfin que la vertu morale *n'est qu'une condition*. Cela signifie qu'elle est une valeur ambiguë. Elle peut donc devenir un obstacle et un obstacle d'autant plus décisif qu'elle n'est pas équilibrée par les autres vertus morales. Ainsi, par exemple, l'honnêteté, si elle n'est pas com-

pensée par l'expérience de la faiblesse humaine, par l'humilité, deviendra facilement un obstacle à la foi, en devenant un motif de suffisance ou même d'orgueil.

2) De son côté, la foi apporte aux vertus morales une aide qu'elles ne sauraient trouver en elles-mêmes. Certains même ont cru que les vertus ne devaient leur existence qu'à la foi théologale, à telles enseignes que, sans la foi, les vertus ne seraient qu'apparentes ou vices déguisés. L'Église a rejeté cette conception, alors même qu'elle se réclamait de l'autorité de saint Augustin (condamnation de Baius, Denzinger, n. 1025; des jansénistes, n. 1298; de Quesnel, n. 1398).

Cependant, une vérité partielle demeure. Guillaume de Saint-Thierry, dont la pensée épouse parfois la rigueur des formules augustiniennes, présente cette vérité, quand il écrit : *fides est radix omnium virtutum et fundamentum bonorum operum* (*Speculum fidei* 27, éd. Davy, p. 48). Cette affirmation ne peut surprendre, puisque la vie spirituelle de l'homme est une et que toutes les vertus sont liées les unes aux autres (A. Michel, art. *Virtus*, DTC, t. 15, col. 2784-2786). La foi perfectionne donc les vertus morales, ce qui doit s'entendre aux sens ontologique et moral.

Au sens *ontologique*, la foi est le fondement des vertus morales en ce qu'elle les oriente réellement vers la véritable fin dernière, qui est de voir Dieu. En révélant le sens et le mouvement de la vie, la foi apporte à la vertu la vérité substantielle qui lui manquait encore et dont l'absence rendrait vain l'élan vers la fin dernière (cf *Somme théol.* 2^a 2^{ae} q. 4 a. 7c). Sans la foi explicite ou implicite, en effet, l'effort moral se solde, à la fin de la vie, par l'inutilité et la perte. La foi est encore le fondement des vertus morales, parce qu'elle leur donne un élan nouveau et plus décidé, en présentant le *motif* absolu surnaturel qui justifie l'effort vertueux, à savoir la Volonté miséricordieuse de Dieu. C'est ainsi qu'agit saint Paul avec les premières communautés quand il exhorte leurs membres à la vertu (*Col.* 3, 5-11; 1 *Thess.* 4, 2-3; etc). La foi est enfin le fondement de la vertu morale en ce qu'elle lui apporte la régulation suprême. Sans doute, la vertu morale a pour règle la conformité à la nature spirituelle de l'homme. Mais cette règle se trouve assumée et dominée par la fin dernière qui est « reproduire l'image du Fils de Dieu afin qu'il soit l'aîné d'une multitude de frères » (*Rom.* 8, 29). L'enseignement de Paul est éclairant. Toute exhortation morale, chez lui, en appelle toujours à la règle souveraine, le Christ (par ex. *Phil.* 2, 1-8; 3, 8-21; *Col.* 3, 5-15; *Éph.* 4, 17-24). Ainsi, la foi transforme tous les actes de la vertu morale, en leur donnant le motif de la foi et en les élevant de la sorte jusqu'à être l'exercice de la foi.

Au sens *moral*. Si la foi maintient devant l'esprit le but, la règle, le motif surnaturels, elle protège toute vertu morale contre la perversion, double et antinomique, qui la menace : la lâcheté ou l'orgueil, la paresse ou la suffisance, le découragement ou la vanité. Seule, la foi surnaturelle apporte à ces tentations l'antidote en proposant les raisons de persévérer et celles de demeurer humble (2 *Cor.* 10, 2; *Éph.* 6, 10-20; *Phil.* 2, 13).

3) Aux vertus la foi apporte encore leur propre *dépassement*. De soi, la vertu morale ne demande à l'homme que la fidélité à sa nature créée d'être raisonnable. Mais, quand la vertu est assumée dans la lumière de la foi et régie par ses impératifs, l'homme découvre

les exigences de la vertu qu'il n'aurait pu découvrir par lui-même. Certes, la vertu morale demeure soumise à son objet formel, le bien naturel moral, mais l'exigence de ce bien moral se fait plus haute, plus envahissante. C'est inévitable, dès lors que la règle suprême de toute vertu est le Christ, l'Homme véritable, — *Ecce homo*. Ainsi, arrive-t-il que la chasteté, vertu morale, s'élève jusqu'au « conseil de virginité », et la modération dans l'usage des biens terrestres jusqu'au « conseil de pauvreté ». De même, l'indissolubilité du mariage consommé devient infrangible dans le sacrement, mystère du Christ. En ce sens, les vertus morales sont frappées d'un reflet du mystère de Jésus-Christ, s'élevant ainsi au-dessus des exigences naturelles, bien qu'elles demeurent fondées sur le bien naturel et prolongent son appel.

4° Dans l'existence surnaturelle il y a DEUX RÔLES ESSENTIELS : la foi et la charité. Sans la première, aucune vertu théologique n'est possible. Sans la seconde, les vertus surnaturelles, toutes ensemble, ne conduiraient pas effectivement l'homme à sa fin dernière. Sans la charité, en effet, aucune vertu n'est méritoire (*De veritate*, q. 14 a. 2 ad 10; q. 14 a. 5 ad 1; etc). Aussi, la tradition chrétienne a-t-elle donné alternativement à l'une et à l'autre de ces vertus le nom de *radix omnium virtutum*. Cependant, la tradition ne les égalise pas. Pour exprimer le rôle éminent de la charité, la théologie la déclare *forma fidei*, *forma virtutum omnium* (*Somme théol.* 2^a 2^{ae} q. 23 a. 7c; *De caritate*, qu. unica, a. 3c), signifiant par ces mots non pas que la charité est le principe constitutif de la foi et des vertus, mais que la foi et les vertus ne peuvent parvenir à leur perfection totale sans être soutenues par l'élan de la charité théologique. Il existe donc une véritable symbiose entre la foi et les autres vertus, théologiques et morales. Tout ce qui soutient la foi sert la charité. Tout ce qui nourrit la charité profite à la foi. De ce fait, une confirmation sera donnée dans l'analyse du dépérissement de la foi.

3. RELATIONS ENTRE LA FOI ET L'INTELLIGENCE. — La vie du croyant est un dialogue entre la foi et l'intelligence, chez l'adulte très ordinairement, chez l'enfant très tôt. Ce dialogue a deux modes. L'un est positif : il s'agit du concours réciproque, mais non égal, de la foi et de l'intelligence. L'autre est négatif : il s'agit du silence qui s'établit entre l'intelligence et la foi.

1° L'ASPECT POSITIF : CONCOURS RÉCIPROQUE. — 1) **La foi éclaire l'intelligence** dans son enquête sur les problèmes simplement humains. A ce titre, la foi sera, pour beaucoup, la seule culture véritablement humaine qu'ils recevront jamais. Car, il n'y a point « parmi vous beaucoup de sages selon la chair » (1 *Cor.* 1, 26).

A ceux qu'on nomme « les simples », *rudes* en latin, la foi dévoile des questions, qui, sans elle, resteraient implicites ou ignorées. Pourtant, ces questions sont les plus humaines qui soient : le sens du travail, du mariage, de la souffrance, de la vie et de la mort, etc. En outre, la foi apporte la solution. Encore que la raison, en droit, puisse faire cette enquête et parvenir à la vérité, pratiquement la chose est impossible et la lumière introuvable, pour l'homme concret. Saint Thomas a noté les obstacles : manque d'aptitude à la réflexion, nécessité de gagner sa vie, paresse intellectuelle, péchés et passions (*Contra gentiles* 1, 4; *De veritate*, q. 14 a. 10c; *Somme théol.* 1^a q. 1 a. 1c; 2^a 2^{ae} q. 2 a. 4c; *In librum Boetii de Trinitate*, q. 3 a. 1c).

Aussi, la foi est-elle pour la raison une lumière qui l'aide à voir l'objet qu'elle est apte à voir, mais qu'en

fait elle ne voit pas (cf premier concile du Vatican, Denzinger, n. 1786).

Elle fixe devant l'intelligence les vérités immuables dont elle ne peut s'écarter, ou qu'elle ne peut contredire sous aucun prétexte. Elle défend la raison contre l'instabilité native qui lui vient de son imperfection de créature et de sa complicité avec les passions et péchés personnels (cf 2 *Tim.* 3, 17; *Rom.* 1, 21; Pie ix, allocution *Singulari quadam* du 9 décembre 1854, Denzinger, n. 1642). Ainsi, la foi libère l'intelligence des erreurs très répandues et trop aimées, l'éclaire, la confirme, la perfectionne (Pie ix, encyclique *Qui pluribus* du 9 novembre 1846, Denzinger, n. 1635; concile du Vatican, n. 1799).

La foi guide et éclaire la raison en quête de l'intelligence des mystères proprement dits. Sans doute, est-ce la raison humaine qui s'efforce de comprendre et qui comprend grâce à ses ressources naturelles, principes philosophiques et analyses phénoménologiques; c'est elle encore qui cherche à faire jaillir l'intelligibilité en construisant une synthèse cohérente des dogmes (cf concile du Vatican, Denzinger, n. 1796). Mais, en vérité, la lumière est donnée tout entière dans la foi, encore qu'elle y soit comme implicite et voilée. C'est la foi qui anime la raison dans des investigations qui, d'ailleurs, ne pourront jamais évacuer le mystère. C'est la foi qui juge les résultats. Le concours que la foi et la raison se prêtent alors se nomme *théologie*, quand il aboutit à constituer un savoir organiquement lié et scientifiquement élaboré.

Il convient de signaler un aspect mineur de la question, mais important dans la pratique de l'existence. La foi, précisément parce qu'elle débarrasse des erreurs, donne à l'intelligence la juste appréciation des situations, perfectionne ce qu'on appelle « le jugement ». Ce qui brouille les affaires humaines, ce sont les fausses proportions données aux choses. La vanité et l'égoïsme en sont responsables souvent et en grande partie. En fixant le regard sur le vrai absolu et sur l'essentiel, *unum necessarium*, la foi clarifie le regard : « Si ton œil est sain, ton corps tout entier sera dans la lumière » (*Mt.* 6, 22; cf art. *Esprit de Foi*, DS, t. 5, col. 603-613).

2) **La raison aide la foi.** — De ce concours, le magistère fixe les points extrêmes, quand, après avoir déclaré que l'assentiment de la foi n'est donné qu'en raison de l'autorité de Dieu qui révèle (concile du Vatican, Denzinger, n. 1789), il ajoute que cet assentiment est raisonnable (n. 1790, 1791). Les théologiens expliciteront ce dernier point en disant que des motifs intellectuels suffisants sont la *condition* ordinairement nécessaire à l'acte de foi surnaturel : « Comprends ma parole, disait saint Augustin, afin de croire » (*Sermo* 43, 7, 9, PL 38, 258). Autrement dit, la vie de la foi ne parviendra pas, généralement, à s'épanouir en dehors d'un contexte intellectuel favorable et proportionné au niveau culturel du croyant.

On nomme ce conditionnement intellectuel « jugement de crédibilité » (cf Pie xii, encycl. *Humani generis*, 12 août 1950, Denzinger, n. 2305). Mais cette expression couvre des aspects très différents. Tantôt les jugements de crédibilité sont constitués par la possession d'un savoir théologique étendu et approfondi, par une connaissance savante de l'histoire, de la philosophie, des sciences, — ce qui est très rare, surtout dans la même personne —, tantôt ils sont constitués par des informations plus ou moins vagues sur tous ces domaines, tantôt, plus simplement encore, par les contacts avec des chrétiens instruits ou des chrétiens véritables. Ainsi pourvu, le croyant peut prendre une conscience réflexe qu'il ne croit pas à la légèreté.

Mais la formation des jugements de crédibilité ne relèvent pas que de la seule intelligence en quête d'un savoir. C'est un événement complexe, immense même. En effet, il s'agit

de prendre parti pour ou contre Jésus-Christ et son Église, et les résistances apparaissent immédiatement.

a) Quiconque s'interroge sur les motifs de la foi, ou s'efforce de résoudre les objections qu'elle suscite, voit d'abord s'ouvrir devant lui une perspective indéfinie. Les problèmes sont nombreux et difficiles. Dès lors, le problème personnel apparaît. Les premiers obstacles à écarter sur la voie d'une enquête de ce genre, c'est la paresse, l'insouciance, les prétextes de toute espèce, le manque de temps ou les nécessités de la vie, comme on l'a noté. La grande affaire sera de vouloir jusqu'au bout. On sait que peu d'hommes s'y résolvent.

b) Plus directement, le sujet est en question. Intellectuellement, sa formation peut le fermer à la vérité religieuse. L'obstacle n'est pas simplement le préjugé, erreur limitée, mais bien plus profondément l'attitude intellectuelle qui conditionne tous les jugements. Celle-ci est-elle rationaliste ou spiritualiste, attention exclusive au technique ou sensibilité aux valeurs, historicisme latent ou syncrétisme inconscient? Toute vision non équilibrée est idéologique. Toute idéologie aveugle l'esprit à la totalité du réel (cf K. Adam, *Christus des Glaubens*, Dusseldorf, 1954, p. 26; M. Blondel, *Exigences philosophiques du christianisme*, Paris, 1950, p. 19).

Le problème personnel n'est pas simplement attitude intellectuelle, il est tout autant problème moral : le sujet, mis en face de la révélation chrétienne, a-t-il l'amour de la vérité?

Question décisive, car l'amour de la vérité est lui-même solidaire de la situation spirituelle, c'est-à-dire, de l'amour ou de l'aversion pour le bien sous toutes ses formes (*Rom.* 1, 20-23). Toute désaffection à l'égard des valeurs morales obscurcit, en effet, l'évidence d'une vérité morale. L'application est obvie dans le cas de la foi qui exige du croyant la reconnaissance de valeurs morales déterminées. Saint Jean mentionne à plusieurs reprises la nécessité de dispositions moralement bonnes (5, 44; 6, 26, comparer 6, 60; 7, 3-5; textes à comparer avec 3, 19-21). Le magistère de l'Église y fait allusion, par exemple dans l'encyclique *Humani generis* (cf Denzinger, n. 2305, 2320; comparer avec 2324).

Chercher la vérité religieuse, c'est toujours se chercher soi-même et se choisir soi-même. On ne peut aller au vrai qu'avec toute son âme. Cette recherche constitue un événement spirituel, elle est le commencement d'une option qui engage la destinée. Aussi faut-il ajouter, avec l'Écriture et l'Église, que ce mouvement spirituel s'accomplit avec l'aide de la grâce divine (concile du Vatican, Denzinger, n. 1790, 1794; encycl. *Humani generis*, Denzinger, n. 2305, 2320). C'est d'ailleurs le bien commun de la pensée chrétienne.

S. Augustin, textes innombrables. — S. Thomas, *Super ev. Joannis* c. 8, lectio 2, n. 2; lectio 5, n. 10; c. 10, lectio 5, n. 4, etc. — Fr. Suarez, *Tractatus de fide*, disp. 4, sect. 5, n. 6. — Plus récemment, R. Aubert, *Le problème de l'acte de foi*, p. 757-780. — E. Dhanis, compte rendu de R. Aubert, NRT, t. 68, 1946, p. 40-43. — Comparer avec Pascal, *Pensées*, éd. Brunschvicg, n. 286, et avec E. Souriau, *L'ombre de Dieu*, Paris, 1955, p. 4.

3) Le milieu environnant est un facteur important dans le dialogue entre foi et raison. Les mentalités, en effet, s'insinuent dans l'homme et se font en lui complices des pressions passionnelles. Dès lors, c'est encore le problème personnel qui est posé.

4) En conclusion, le rassemblement des raisons de croire, — la formation du jugement de crédibilité, comme disent les théologiens —, est un combat spirituel où l'homme doit s'engager et il esquisse au cours de sa recherche la décision qu'il va prendre. L'option s'opère déjà. Elle n'est d'ailleurs jamais achevée, comme si l'homme pouvait un jour cesser de prendre parti en faveur de la vérité, et persévérer uniquement par une sorte de vitesse acquise. Le dialogue entre la foi et la raison est inévitable. Il est légitime aussi. Ce n'est pas manquer de foi que d'en appeler aux raisons

de croire et ce n'est pas non plus en diminuer forcément le mérite. Saint Thomas rappelle justement que les motifs naturels ont l'avantage de rendre la volonté plus prompte à croire (*magis promptam ad credendum*) et qu'ils peuvent ainsi augmenter le mérite de la foi (*In III Sent.* d. 24 q. 1 sol. 3; cf *Somme théol.* 2^a 2^{ae} q. 2 a. 10c et ad 2). Puis, avec son admirable équilibre, le docteur commun met en garde contre une exigence de clarté rationnelle qui, elle, diminuerait le mérite de la foi, sans pouvoir être jamais satisfaite (2^a 2^{ae} q. 2 a. 10c).

2^o LE CÔTÉ NÉGATIF. — La raison et la foi vivent dans une tension perpétuelle. C'est, en effet, la même intelligence qui croit surnaturellement pour un autre motif que des « raisons » et qui en même temps quête des raisons de croire. Dans ce hiatus entre l'assentiment surnaturel et les motifs naturels, il y a place pour une expérience d'obscurité. Saint Paul avertit que la foi est vécue comme un sacrifice (*Phil.* 2, 17), car l'intelligence doit se soumettre à Jésus-Christ et devenir captive (2 *Cor.* 10, 5; cf 2 *Cor.* 5, 6). Mais la raison n'y trouve pas son compte. Elle ne voit pas ce qu'elle croit (1 *Cor.* 13, 10-12; 2 *Cor.* 4, 18; *Rom.* 8, 24). Alors qu'elle cherche des signes évidents ou une sagesse naturelle (1 *Cor.* 1, 12), elle n'entend parler que du Christ crucifié, « puissance de Dieu et Sagesse divine » (1 *Cor.* 1, 24).

Saint Thomas, en un autre langage, répète les données de l'Écriture et il écrit très exactement que les vérités révélées *imperfecte cognoscuntur nec omnino ignorantur* (*In III Sent.* d. 24 q. 1 a. 2 sol. 3). Quant à saint Jean de la Croix, il a répété que la foi est lumière obscure (par exemple : *Cantique spirituel* (1^{er}), str. 11, trad. Marie du Saint-Sacrement, t. 2, Bar-le-duc, 1934, p. 316-317; *La nuit obscure*, livre 2, ch. 9, t. 2, p. 108; *Montée du Carmel*, livre 2, ch. 7, t. 1, 1933, p. 122-125).

L'obscurité ne sera pas surmontée. En effet, jamais le mystère ne sera compris et démontré à partir des principes naturels de la raison (premier concile du Vatican, Denzinger, n. 1816), et les concepts que nous utilisons pour penser les vérités révélées sont inadéquats, *imperfecte repraesentant* (cf *Somme théol.* 1^a q. 13 a. 1-3). Telle est la raison de l'obscurité de la foi et du sacrifice qu'elle impose aux croyants. Il arrive même que le sacrifice de la foi devienne plus sensible avec l'intensité croissante de la foi. Le croyant découvre, plus il est croyant, la disproportion entre la pensée sur Dieu et Dieu lui-même. S'il est vrai que la foi atteint Dieu (cf *infra*, ch. v), le contact avec Dieu est surnaturel, divin, au-delà de toute représentation. Les concepts restent donc insuffisants. Saint Jean de la Croix déclare que la lumière de la foi aveugle l'âme (*Montée du Carmel*, livre 2, ch. 3; trad. citée, t. 1, p. 98). Saint Thomas écrivait : *Sic (Deo) quasi ignoto jungimur* (*Somme théol.* 1^a q. 12 a. 13 ad 1). Ce sacrifice ne saurait être allégé par le recours à des « jugements de crédibilité ». Bien au contraire, dans certains cas. En effet, la vie de la foi, en raison même de son intensité, accuse la disproportion entre les motifs naturels que l'on peut invoquer en faveur de la foi et le témoignage divin, motif unique et ultime de l'assentiment surnaturel. Saint Thomas remarque en passant combien faibles étaient les appuis naturels dans la foi de saint Pierre (*De potentia* q. 6 a. 9 ad 18), et il relève qu'aucune réalité créée ne saurait dissiper l'obscurité de la connaissance de Dieu (*Somme théol.* 1^a q. 94 a. 1 ad 3). Parfois même, rien ne peut en alléger le poids.

Tel est le point de vue théologique. Un autre point de vue,

naturel celui-là, mérite d'être signalé. C'est le rôle du tempérament. Il y a des croyants qui, par nature, sont paisibles et assurés. Très probablement, ils éprouvent moins l'obscurité de la foi. D'autres tempéraments, au contraire, sont naturellement inquiets et anxieux. Il faut s'attendre à ce que le sacrifice leur soit plus pénible, qu'ils éprouvent davantage la foi comme « irrédelle » et obscure. On ne saurait s'étonner du fait ni s'en inquiéter. La grâce épouse les contours de la nature et ne la transforme pas miraculeusement. *Gratia non tollit naturam sed perficit*, non en la modifiant, mais en utilisant le tempérament, ses aptitudes et ses difficultés, pour conduire l'âme à une vie surnaturelle plus intense.

4. CROISSANCE DE LA FOI — La croissance de la foi pose des questions théologiques. Il n'y a pas lieu d'exposer ici ce qui l'est ailleurs (cf art. ACCROISSEMENT *des vertus*, DS, t. 1, col. 138-166; A. Michel, art. *Vertus*, DTC, t. 15, col. 2769-2772). Mais il importe de savoir que la foi est un acte de tous les jours, une vie, dont le dynamisme tend à produire des actes plus parfaits, plus intenses. La foi demande à croître.

À l'origine, il y a le *don* de Dieu. Celui-ci est accordé de manière inégale, selon l'enseignement du Christ concernant les largesses divines en général. Saint Paul le sait (*Éph.* 4, 16). Saint Thomas le note, lorsqu'il traite de la foi (*Somme théol.* 2^a 2^{ae} q. 5 a. 4 ad 3; cf 1^a 2^{ae} q. 112 a. 4c). Quand le don est accordé, quelle qu'en soit la mesure, il doit croître, comme l'enseigne, entre autres textes, la parabole du bon grain, image de la parole de Dieu (*Marc* 4, 13-20; cf 4, 30, 33).

Or, le développement de la foi exige la *coopération humaine*, puisque « nous sommes les collaborateurs de Dieu » (1 *Cor.* 3, 9).

Saint Paul, qui réclame l'effort dans toute la vie chrétienne (2 *Cor.* 4, 15-18; 1 *Thess.* 4, 1-2), le réclame aussi pour la foi (*Phil.* 1, 9-10; *Col.* 1, 9-12; *Éph.* 3, 14-19) et, quand il en constate la présence, il se réjouit (2 *Cor.* 10, 15). Les mêmes invitations retentissent dans la bouche de saint Pierre (2 *Pierre* 3, 18). À son tour, l'Église fait siennes leurs exhortations, elle prie pour que les chrétiens croient davantage (collecte du 13^e dim. après la Pentecôte; cf Denzinger, n. 803), sachant qu'aucune grâce ne saurait être accordée à l'homme s'il se réfugie dans l'inertie (concile de Trente, Denzinger, n. 797, 814).

1^o SENS DE L'EXPRESSION : CROISSANCE DE LA FOI. — Du point de vue de l'objet matériel, on parlera de croissance, au fur et à mesure que le chrétien connaît un plus grand nombre d'articles de foi, en perçoit les significations conceptuelles avec plus d'exactitude et avec un meilleur enchaînement (*Somme théol.* 2^a 2^{ae} q. 4 a. 5c). Ce n'est pas cet aspect qui nous intéresse immédiatement, bien que le perfectionnement de l'instruction et du savoir en matière religieuse ne soit pas sans rapport avec la croissance de la foi. Si l'on se place au point de vue du sujet, la foi croît, dans la mesure où le fidèle s'attache davantage à la parole de Dieu, s'appuyant sur la Vérité première pour elle-même et toujours plus exclusivement, comprend davantage le sens surnaturel, vital, des vérités révélées. Il s'agit, dans ce cas, d'accroissement intensif, par opposition à l'accroissement extensif concernant le savoir qui porte sur les articles de la foi. Défini en termes théologiques, l'accroissement intensif est une participation plus grande à l'*habitus fidei theologicae*. Défini en termes de spiritualité, il est l'emprise plus décisive que la foi exerce sur les facultés spirituelles. C'est ce point de vue qui nous importe particulièrement.

2^o STRUCTURE DE LA CROISSANCE DANS LA FOI. — Hugues de Saint-Victor se demande comment la foi

augmente et il répond : *Duo sunt secundum quae fides crescere dicitur, cognitio et affectus* (*De sacramentis* 1, 10, 4, PL 176, 332). Saint Thomas d'Aquin, s'arrêtant au même problème, déclare que l'accroissement s'accomplit selon une double ligne, celle de l'intelligence et celle de la volonté (*voluntas, affectus, appetitus*), car « l'acte de foi procède de l'intelligence et de la volonté » (*Somme théol.* 2^a 2^{ae} q. 5 a. 4c). Ainsi, le progrès de la foi sera en même temps progrès selon la connaissance, progrès selon l'amour, progrès selon l'action, puisque l'action elle-même n'est étrangère ni à l'amour ni à la connaissance.

Omnis qui audivit a Patre, docente et manifestante, et didicit, praebendo assensum, venit ad me; venit, inquam, tripliciter : per cognitionem veritatis, per amoris affectum et per operis imitationem (S. Thomas, *Super Ev. Joannis*, c. 6, lectio 5, n. 5).

1) La ligne de l'amour. — Elle est primordiale. Si ceux « qui n'ont pas reçu l'amour de la vérité » (2 *Thess.* 2, 10) ne peuvent croire, ceux qui l'accueillent et lui sont dociles grandissent dans la foi, parce qu'ils se remettent plus complètement à l'attrait de la Vérité et s'abandonnent plus pleinement à son autorité souveraine. Très justement, saint Thomas exprime la croissance de la foi en termes de *devotio* et de *confidentia* (*Somme théol.* 2^a 2^{ae} q. 5 a. 4c; cf Hugues de Saint-Victor, *De sacramentis* 1, 10, 4, PL 176, 332). La croissance de la foi s'opère comme une consécration plus effective de l'esprit à Dieu, comme un abandon moins réticent à l'Esprit Saint, « convertissant notre volonté de l'infidélité à la foi, de l'impiété à la piété » (concile d'Orange, Denzinger, n. 178). L'amour dont il s'agit est l'amour pour la Vérité divine, nous l'avons dit. Puisque la foi se fortifie dans la charité théologale, la foi augmente d'autant plus que l'âme vit plus ordinairement et plus intensément en état de grâce. Dans cette ligne, la croissance devient assentiment plus ferme. La certitude d'infaillibilité, comme disent les théologiens, grandit, en ce sens qu'elle est à fleur de conscience, éloigne toute crainte de se tromper (2^a 2^{ae} q. 5 a. 4c), au point que le doute réel devient comme étranger.

2) La ligne de l'intelligence. — La connaissance de foi grandit quand le sens des articles du *Credo* est pénétré de manière plus totale et plus profonde, c'est-à-dire quand l'homme comprend davantage, en l'acceptant mieux pour lui-même et pour les autres, le but que Dieu propose à l'existence, quand il saisit le rôle du monde profane pour la réalisation du salut, quand il réalise que tout est orienté à l'avènement du royaume de Dieu : « Qui me suit ne marche pas dans les ténèbres » (*Jean* 8, 12).

C'est aussi le sens des exhortations de saint Augustin sur le texte d'Isaïe (7, 9) : « Veux-tu comprendre? Crois... Si tu n'as pas compris, je te le dis, crois. Comprendre est la récompense de la foi. Ne cherche donc pas à comprendre afin de croire, mais crois afin de comprendre; car si vous ne croyez pas, vous ne comprendrez pas » (*In Joannis evangelium*, tr. 29, 7, 6, PL 35, 1630; tr. 36, 7, 1667; *Sermo* 43, 3, 4, PL 38, 255; *Sermo* 88, 4, 4, 541). À cette croissance dans la ligne de l'intelligence correspond la « gnose » de saint Paul (cf art. *Esprit de Foi*).

3) La ligne de l'action. — Par action, on entend seulement les actes extérieurs de la vie morale en général.

a) Accomplie, explicitement ou implicitement, sous la régulation de la foi, l'action est la condition

nécessaire du progrès de la foi. C'est, en effet, une loi générale de la vie spirituelle que les facultés humaines ne se développent que par les actes qui en procèdent. Il en va de même pour ces quasi-facultés surnaturelles, que sont la foi, l'espérance et la charité. On objecte : les actes intérieurs de la foi ne sont-ils pas suffisants pour obtenir le développement de la vertu surnaturelle et par conséquent l'action extérieure n'est-elle pas secondaire? Cette objection méconnaît que le développement de la vie spirituelle, naturelle ou surnaturelle, ne s'opère ordinairement qu'en s'exprimant concrètement, qu'en agissant pratiquement.

A cette raison générale s'en ajoute une autre, qui est particulière à la foi. Celle-ci est essentiellement tournée vers l'action. Refuser l'« agir » et le « faire », serait contredire le dynamisme de la foi et finalement la ruiner. Inversement, ouvrir à la foi la carrière de l'action, c'est être fidèle à son élan surnaturel, et donc à la loi de son développement. L'Écriture sainte signale la dimension active de la foi (*supra*, ch. 1). Saint Thomas note ce caractère en passant : *Qui perfecte verba (Christi) discit venit ad operationem*, écrit-il en commentant *Matthieu 11, 18 (Super Ev. Joannis, c. 6, lectio 5, n. 5)*. L'action, ou « les œuvres », sont essentielles à l'intégrité de la foi. Croire, c'est essentiellement reconnaître et accepter un projet divin et concret, qui englobe l'homme et son histoire. Aussi la foi est-elle, intrinsèquement, un « service », en vue de rassembler l'univers dans le Christ (*Éph. 1, 10*). Tous les domaines de l'existence humaine sont, à ce titre et à des degrés divers, sous la judicature de la foi. Progresser dans la foi exige de se faire docile à l'inspiration qui porte vers le monde, vers les « œuvres ».

b) Dès lors, les actions et entreprises qu'inspire la foi en sont l'exercice. Dans ce cas, et pour autant que l'intention est réelle, l'existence fidèle à l'intention de la foi devient une succession d'actes de foi. Si « la vraie connaissance » implique le renouvellement de la vie (*Col. 3, 9-17*), le renouvellement de la vie actualise la « vraie connaissance » et l'accroît. Tel est, par exemple, le cas des Thessaloniciens qui ont mérité dans les tribulations « la super-croissance » de la foi (*ὁπρὸς αὐξάνειν*, 2 *Thess. 1, 3-8*). Inversement, saint Jacques, dans son épître, n'augure rien de bon pour la foi qui refuse de s'engager dans l'action charitable (*2, 14-26*).

3° LA MATURITÉ DE LA FOI. — L'expression peut surprendre. Elle n'a d'ailleurs acquis droit de cité que récemment. Elle n'est pas sans équivoque, car elle semble suggérer que la foi pourrait n'être pas encore authentique, même si elle est foi surnaturelle, infuse, théologale. La foi est toujours mûre en elle-même, dès qu'elle existe. Ce qui n'est pas mûr, c'est l'esprit qui accueille la foi. Saint Paul légitime cette considération, quand, après avoir écrit que le terme vers lequel tend la foi est de « parvenir tous ensemble à ne faire plus qu'un dans la foi et la connaissance du Fils de Dieu », il ajoute : « Ainsi nous ne serons plus des enfants, nous ne nous laisserons plus emporter à tout vent de doctrine » (*Éph. 4, 13-14*). S'il y a une enfance dans la foi, il y a aussi une maturité. Dans quel sens faut-il l'entendre? à quelles conditions le croyant y parvient-il?

1) **En quoi consiste la maturité dans la foi?** — Si l'on considère le sujet croyant, la maturité s'oppose à la croyance naïve, reçue plus ou moins passivement,

conservée par tradition, par préservation, loin des heurts spirituels ou des scandales. L'adhésion chrétienne alors ne pose pas de question, elle fait partie intégrante, par exemple, du donné familial ou social, profitant d'ailleurs de la solidité du milieu qui la porte. Aussi est-ce aller un peu vite que de médire inconsidérément et universellement de ces états extérieurs, comme si le rôle du milieu sociologique n'était pas précisément de protéger la vie spirituelle, de l'aider à grandir et à s'affermir, jusqu'au moment où l'homme sera capable d'assumer pleinement la responsabilité à l'égard de lui-même.

La maturité dans la foi s'oppose encore à la foi résignée ou battue. Il existe des croyants qui souffrent d'un complexe d'infériorité à cause de leur foi. Ils ne se l'avouent pas toujours, soit qu'ils n'en aient pas une conscience réflexe, soit qu'ils n'aient pas le courage de se regarder tels qu'ils sont. En toute hypothèse, c'est une foi inerte. Il arrive que le tempérament timoré ou le sentiment d'être surclassé par le monde de l'incroyance soit au principe de cette attitude.

La maturité dans la foi n'est pas identique à « sens du sacré » ou à sens religieux (A. Liégé, *Vers la maturité de la foi*, NRT, t. 80, 1958, p. 679) et ne saurait jamais le devenir. Le sens religieux relève du tempérament et, s'il peut servir la foi, il peut aussi bien la desservir en recherchant sans discernement un aliment aux émotions religieuses.

On appelle « maturité dans la foi » le stade spirituel (nous ne disons pas simplement « surnaturel ») dans lequel le croyant assume sa propre croyance comme une décision personnelle, indépendante du milieu environnant, hostile ou favorable, et dans lequel il comprend l'obligation d'harmoniser sans cesse son âme avec les exigences chrétiennes et son esprit avec les mouvements du milieu. La maturité dans la foi suppose donc le concours permanent des facultés spirituelles de l'homme sous les motions de la grâce. Il s'agit en vérité de comprendre que l'on n'a jamais fini de se convertir à Dieu, et que la conversion à Dieu entraîne nécessairement un effort sur soi et une attention aux autres dans tous les domaines. Ainsi, la maturité dans la foi s'oppose en même temps au formalisme, à l'habitude, au traditionalisme, à l'infantilisme religieux.

Si l'on se place au point de vue de l'objet, on pourra parler de maturité quand le croyant discerne où est situé le centre de la doctrine qu'il croit, c'est-à-dire quand il réalise que l'assentiment s'adresse à Dieu-Sauveur, qui se définit lui-même Charité et dont l'Amour est Principe et Fin dernière. Le fidèle voit alors tous les problèmes se renouveler : vie, mort, bonheur, croyance des uns, incroyance des autres. Il réalise que l'objet révélé n'est pas une vérité à côté des autres, parmi d'autres, mais la Vérité qui englobe toutes les autres et unifie l'histoire. Dès lors, la religion ne se réduit pas à des pratiques cultuelles et édifiantes, mais réclame tous les instants de la vie, puisque tous les instants doivent être sauvés en Jésus-Christ. Bref, le fidèle, parvenu à la maturité, sait distinguer, dans la vie religieuse, le primordial, le secondaire, l'accessoire, l'inutile.

On peut tout résumer, d'après la psycho-sociologie religieuse, dans les quelques traits suivants. La maturité dans la foi donne au croyant une plus grande facilité pour objectiver sa propre situation religieuse et pour apprécier à leur juste valeur ses propres réactions, ses propres attitudes; — élargit la pensée religieuse vers toutes les valeurs, invite à intégrer les réalités

humaines et terrestres, donne le sens de la responsabilité à l'égard des autres; — unifie la pensée et la vie en une synthèse dynamique (cf H. Carrier, *Psychosociologie de l'appartenance religieuse*, Rome, 1960, p. 261-267).

2) **Les conditions de la maturité dans la foi.** — Nous ne touchons pas aux conditions surnaturelles qui peuvent se résumer en un mot : la grâce de Dieu. Celle-ci est toujours accordée. Ce qui importe ici, ce sont les conditions naturelles.

Il en est qui sont purement *extérieures*. Ce sont les circonstances. Si le milieu, par exemple, est hostile ou simplement difficile, le croyant, à supposer qu'il soit de taille à résister à l'influence sociologique, a bien des chances de mûrir dans la foi. En effet, il devra faire appel à la grâce et user de toutes ses facultés pour résister. Il est acculé à devenir fort pour survivre. Mais si l'on en concluait que tous les croyants doivent être placés dans des circonstances difficiles, afin de mûrir dans la foi, on se tromperait. La maturation du fidèle, en effet, si elle peut s'opérer par réaction dans un milieu hostile ou indifférent, peut s'opérer aussi, par lente imprégnation et moins dangereusement, dans un milieu favorable. Il faut même être assez réaliste pour reconnaître que c'est le cas normal et bien-faisant. Cependant, on reste dans le vrai si l'on pense que la foi du croyant ne doit pas être, toujours et partout, mise à l'abri de toute difficulté en matière religieuse.

Il est des conditions qui *touchent de plus près à l'assentiment de foi*. Le chrétien ne parviendra pas à mûrir dans la foi si son intelligence est dépourvue, en matière religieuse, de l'instruction correspondant à son niveau intellectuel et à celle de son milieu ordinaire, familial ou professionnel. Rien n'est plus périlleux que la disproportion qui s'installe entre les connaissances religieuses, demeurées enfantines, et la culture profane. La foi ne peut faire l'économie d'un certain savoir en tous ordres. *Fides crescit quando eruditur ad scientiam* (Hugues de Saint-Victor, *De sacramentis* 1, 10, 4, PL 176, 332). Il n'est pas indifférent que la foi soit *major quoad objectum* (S. Thomas, *Somme théologique*, 2^{ae} 2^{ae} q. 5 a. 4c).

De même il n'est pas indifférent que le fidèle exerce sa foi en agissant sur les autres, sur son milieu, sur l'ordre temporel, dans la mesure où il le peut. La foi qui ne se réalise pas dans une vie avec et pour les autres, quand bien même elle serait fidèle matériellement aux commandements de Dieu et de l'Église, risque fort d'être une foi atrophiée, mineure. Le fidèle n'acquiert point ses vraies dimensions de chrétien, s'il s'enferme en lui-même, ignorant des responsabilités de la foi.

4^o **CONCLUSION. LES DEGRÉS DE LA FOI.** — Pour exprimer la croissance de la foi, on peut se placer au point de vue de l'amour, au point de vue de la connaissance, au point de vue de l'action, celle-ci étant la synthèse de l'amour et de la connaissance. Hugues de Saint-Victor a brossé un tableau où il décrit les degrés de la foi, tableau qui ne manque ni de vérité ni d'actualité.

Il présente d'abord ceux qui croient par *dévotion*, c'est-à-dire en raison de l'attrait que Dieu suscite en eux pour sa vérité. S'ils sont incapables de justifier intellectuellement leur croyance, on les appellera des « simples ». Chrétiens peu cultivés ou pas du tout, ils font confiance à ceux qui en savent davantage, et ils ne demeurent pas étrangers aux mérites des chrétiens plus cultivés, quoiqu'ils ne possèdent pas leur science (*De sacramentis* 1, 10, 3 et 4, PL 176, 331-332). Parmi ceux qui croient par *dévotion*, il y a aussi des chrétiens cultivés. Ils peuvent dire les raisons de leur foi et même les expliciter suffisamment. Ce degré est plus élevé, parce que ces croyants ont une foi moins vulnérable, en règle ordinaire, plus capable

d'être rayonnante et apostolique, étant plus apte à se défendre et à se justifier (*ibidem*).

D'autres chrétiens, grâce à la pureté de leur cœur, commencent à *goûter* ce qu'ils croient (1, 10, 4, PL 176, 332). Ils mettent en pratique la vérité, obéissent fidèlement à ses exigences, et leurs vertus les introduisent à une intelligence plus pénétrante des articles de la foi.

Hugues de Saint-Victor n'a pas manqué de s'attarder un instant au degré le plus bas. En ceux qui s'y trouvent, « croire consiste seulement à ne pas contredire la foi et on les nomme fidèles plutôt à cause de leur mode ordinaire de vivre qu'en raison de leur foi. Uniquement occupés aux objets éphémères, jamais ils n'élèvent leur esprit jusqu'à penser aux fins dernières; quoiqu'ils reçoivent les sacrements de la foi chrétienne avec les autres fidèles, ils ne se soucient guère de savoir pourquoi l'homme est chrétien et quelle espérance a le chrétien dans l'attente des biens futurs. Ces hommes, bien qu'on les nomme chrétiens, réellement et véritablement, sont loin de la foi. Cependant, les chrétiens de cette espèce, sont parfois visités par la grâce divine et les voici réveillés jusqu'à se prendre eux-mêmes en considération, jusqu'à chercher en vue de quoi l'homme est né et s'il est une autre vie après celle-ci » (1, 10, 4, PL 176, 332-333).

5. **DÉPÉRISSEMENT ET MORT DE LA FOI.** — 1^o **POSSIBILITÉ.** — Que la foi *puisse périr*, cela est certain. Saint Paul l'affirme (1 *Tim.* 1, 19; 4, 1; 6, 10; 2 *Tim.* 2, 18; etc). L'Église le déclare (concile de Trente, Denzinger, n. 814) et pense que la responsabilité du croyant est alors engagée (premier concile du Vatican, n. 1794, 1815; cf R. Aubert, *Le problème de l'acte de foi*, p. 206-219). Ce n'est pas que Dieu cesse d'offrir ses dons, mais l'homme est *libre* de les refuser. Quelle est la profondeur de la liberté dans la foi? La théologie répond que la liberté est en jeu non seulement dans les actes qui disposent à croire, par exemple dans le déchiffrement des signes de crédibilité (liberté médiata), non seulement dans la décision de faire *hic et nunc* un acte de foi (liberté d'exercice), mais à l'intérieur de l'acte de foi lui-même, en sorte que le fidèle, à l'instant où il dit « je crois », peut réellement douter et refuser son assentiment (liberté immédiate et de spécification). L'homme n'est jamais enchaîné à la foi, il est toujours à la merci de sa liberté. La foi est donc exposée au risque de se perdre, autant que la liberté est exposée au risque de rendre ses voies mauvaises (concile de Trente, n. 816, 833). Il n'y a point de stade, dans la vie spirituelle, où la lumière de la foi évincerait la liberté.

Il n'en peut être autrement. Croire, en effet, c'est adhérer au Dieu vivant et personnel, c'est reconnaître qu'il est mystère subsistant. Cette définition contient deux raisons pour lesquelles la foi est toujours libre. D'une part, reconnaître la personne comme telle exige le jeu de la liberté, car il ne s'agit point simplement dans ce cas d'enregistrer un savoir notionnel sur quelqu'un, Dieu, mais de consentir à lui, de se mettre à l'unisson de sa Volonté, de comprendre et, pour comprendre, d'écarter tous les obstacles à l'accueil d'une Présence exigeante. D'autre part, Dieu est mystère. Il se présente comme la Vérité que la raison ne peut maîtriser, ne peut déduire, comme la Vérité qui demeure ténébre (concile du Vatican, n. 1796; cf 1816). Puisque rien de rationnel ne peut nécessiter l'assentiment, la foi est et sera toujours un acte libre (n. 1814). On arrive d'ailleurs à la même conclusion, si, au lieu de regarder l'objet de la foi, on envisage le sujet qui croit. Croire, c'est se choisir soi-même, au nom de Dieu,

à un certain niveau d'existence et pour un certain niveau d'existence. Cette opération ne peut être que libre. Elle est nécessairement une option.

Or, l'option humaine n'est jamais un fait accompli une fois pour toutes. Si elle se présente parfois comme une obligation fulgurante et instantanée, elle n'en reste pas moins un événement jamais achevé, qu'il faut actualiser et monnayer tous les jours, implicitement et obscurément peut-être, mais réellement. La foi est donc à la merci de la liberté en tout temps et à tout âge.

Sans doute, Dieu peut confirmer ses élus en grâce. Mais un tel privilège ne s'identifie pas avec la suppression de la liberté. Quand Dieu accorde cette confirmation, la grâce soutient de telle manière l'esprit du fidèle et l'attache avec tant de force à Dieu que le doute et l'incroyance deviennent pratiquement impossibles. Mais ce charisme n'empêche en aucune manière de vivre la foi d'une manière analogue à celle des autres fidèles et donc en pleine liberté. Tel fut le cas de la Vierge Marie. Voir art. CONFIRMATION EN GRÂCE, DS, t. 2, col. 1422-1441.

2° LE DÉPÉRISSEMENT DE LA FOI. — Les théologiens n'admettent pas que l'on parle d'une diminution interne de la foi, en ce sens que l'*habitus fidei supernaturalis* s'amenuiserait graduellement. Il est ou il n'est pas. Mais, ce disant, ils ne nient point la diminution externe de la foi, en ce sens qu'elle « agit avec moins de facilité et moins de ferveur actuelle » (H. Lennerz, *De virtutibus theologis*, 5^e éd., Rome, 1947, p. 377-378; I. A. de Aldama, *De virtutibus infusis*, dans *Sacrae theologiae summa*, t. 3, 2^e éd., Madrid, 1953, p. 724). Tel est le dépérissement de la foi.

1) La foi dépérit quand elle n'est pas exercée. C'est l'exacte contrepartie du fait que la foi croît en fonction de son activité (cf J.-J. Surin, *Catéchisme spirituel*, livre 1, 2^e partie, ch. 4). Or, l'exercice de la foi est prière, action, sacrement (cf *infra*, col. 612). La foi dépérit quand elle échappe, peu ou prou, à cet ordre d'activité. Là où manque la coopération humaine, si faible soit-elle, il manque ce que réclame la Providence surnaturelle pour le salut de l'homme.

2) De plus, l'assentiment surnaturel de la foi est compromis par le péché quel qu'il soit, même s'il ne s'agit pas de fautes qui sont directement opposées à la foi, hérésie, apostasie, schisme formel. Tout péché est un péril pour la foi, indirectement du moins.

En effet, le péché est essentiellement la dévaluation ou même la négation pratiques de l'ordre de la charité. Il est toujours de près ou de loin une transgression de cet ordre. Or, la charité appartient à l'objet de la foi, puisque Dieu est Amour et puisque, « nous aussi, nous devons donner notre vie pour nos frères » (1 Jean 3, 16). Commettre le péché, c'est nier dans les faits l'existence-pour-moi de la charité, telle qu'elle s'est révélée en Jésus-Christ et telle qu'elle s'impose comme exigence personnelle. Ainsi, dans la faute, l'objet de la foi s'éloigne du regard intérieur, tandis que le péché construit une autre vérité, un ordre différent de valeurs, introduisant ainsi une certaine « positivité » qui offusque davantage la vérité de la foi (cf S. Thomas, *De malo* q. 2 a. 11 ad 9). La foi est donc compromise (*Éph.* 4, 18-19).

Saint Cyprien le notait à propos des dissensions entre les membres de l'Église : *Sic in nobis emarcuit vigor fidei, sic credentium robur elanguit* (*De unitate Ecclesiae* 26, PL 4, 518c). Saint Augustin sait que le péché d'orgueil est particulièrement dangereux pour la foi (*In Joannis ev.* tr. 53, n. 6, 9, 10, PL 35, 1776-1779), mais il sait aussi que tout péché trouble

« l'œil du cœur » (*Sermo* 88, 6, PL 38, 542; *In Joannis epist. ad Parthos* iv, 8, et vii, 7, PL 35, 2010 et 2028).

Suarez le dira à son tour, faisant appel à saint Paul : « Pour s'être affranchis de la bonne conscience, certains ont fait naufrage dans la foi » (1 *Tim.* 1, 19), et il commente : « Le péché affaiblit en quelque manière la foi, en tant qu'il enlève l'amour pour Dieu et empêche l'influx de la grâce; d'où il suit que, si les péchés se multiplient, on en arrive souvent à tomber dans l'hérésie, par quoi se perd la foi » (*Tractatus de fide*, disp. 7, sect. 3, n. 4).

La dialectique du péché désiré ou du péché commis et retenu aveugle l'âme. Pour conserver, en effet, les avantages que lui promet le péché, le pécheur doit fermer les yeux aux lumières contraires que lui dispense la foi. Bien plus, aussi longtemps qu'il est volontairement retenu, le péché se cherche des justifications. Il ne les trouvera qu'en tenant en suspens les affirmations de la foi. Ainsi, surgira la tentation formelle contre la foi. Rejetant la grâce qui l'invite à se désavouer, le pécheur écarte la lumière surnaturelle et, s'il retient son péché mortel jusque dans la mort, il paraît vraisemblable que son dernier péché sera l'apostasie formelle.

L'évangéliste Jean comme l'épître aux Hébreux avertissent de cette dialectique, qui entraîne du péché à l'incroyance :

« Quiconque fait le mal hait la lumière, de peur que ses œuvres ne soient dévoilées » (*Jean* 3, 20). « Prenez garde, frères, qu'il n'y ait peut-être en quelqu'un d'entre vous un cœur mauvais assez incrédule pour se détacher du Dieu vivant » (*Hébr.* 3, 12).

Sans doute, la foi peut demeurer dans le pécheur. L'Église l'a enseigné solennellement au concile de Trente (Denzinger, n. 808, 838) et elle ajoute que la foi du pécheur en état de péché mortel est une foi « véritable ». Elle n'en est pas moins en situation anormale. Elle est « non vivante » (n. 838). Elle est donc déficiente.

Ce sentiment était si net chez saint Thomas, après d'autres, qu'il refusait de lui donner le titre de « virtus » et il s'en est expliqué à plusieurs reprises (*De veritate* q. 14 a. 6c et a. 7c; *Somme théol.* 2^a 2^a q. 4 a. 5c et ad 3; 1^a 2^a q. 65 a. 4c; *In III Sent.* d. 23 q. 3 a. 1. sol. 2; cf Hugues de Saint-Victor, *Summa Sententiarum* 1, 2, PL 176, 45). Déficiente, elle l'est, parce qu'elle est réticente, s'attachant à Dieu et se refusant à lui (*De veritate* q. 14 a. 7c), dangereusement instable, dépourvue qu'elle est du soutien de la charité théologique. Loin d'être la foi à l'état pur, elle est plutôt le reste d'un édifice spirituel, le témoin des vertus disparues (cf E. Mersch, *Grâce et vertus théologiques*, NRT, t. 64, 1937, p. 809). Telle est la foi « informe » si on la regarde du point de vue de l'homme.

Si on la considère du point de vue de Dieu, elle est l'attestation que le Seigneur, dans sa miséricorde, ne quitte l'homme qu'à regret, pour ainsi dire, ne s'éloigne que progressivement et autant seulement que l'homme se ferme à lui. Dieu refuse d'abandonner le pécheur, à moins d'être abandonné par le pécheur, *non deserens nisi deseratur* (concile du Vatican 1, Denzinger, n. 1794). Tant qu'elle demeure, la foi « informe » est, dans le pécheur, une certaine présence de Dieu à l'intelligence. Elle est donc l'appel, — contrecarré, il est vrai —, vers la grâce de la conversion, et un mérite (*de congruo*) pour l'obtenir.

Dans ces conditions, le croyant, en état de péché grave, doit être invité à persévérer dans les bonnes œuvres, à continuer les pratiques religieuses compatibles avec son état de pécheur, prière, assistance à la messe, etc. Ce faisant, le croyant pécheur apportera au moins à sa foi le soutien de l'action et de l'expérience chrétien-

nes et il mérite (*de congruo*) les grâces nécessaires à la persévérance dans la foi, ainsi que les grâces de contrition et de ferme propos.

Quant à la responsabilité encourue par l'homme qui abandonne la foi, ce problème ne concerne qu'indirectement la spiritualité. Il est d'ailleurs examiné dans les traités de théologie dogmatique et de théologie morale. On trouvera dans R. Aubert, *op. cit.*, p. 87-101 et 200-219, les indications utiles sur l'histoire et la solution de ce problème.

1. *Ouvrages de théologie dogmatique.* — S. Harent, art. *Foi*, DTC, t. 6, 1920, col. 55-514. — R. Aubert, *Le problème de l'acte de foi*, 2^e éd., Louvain, 1950. — A. Liégé, *Initiation théologique*, t. 3, Paris, 1952, p. 467-524.

On trouvera dans ces ouvrages la bibliographie concernant les questions théologiques. Pour compléter celle qui concerne saint Thomas, nous mentionnons : B. Duroux, *La structure psychologique de l'acte de foi chez saint Thomas d'Aquin*, dans *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie*, t. 1, 1954, p. 281-301; *Aspects psychologiques de l'analysis fidei chez saint Thomas d'Aquin*, t. 2, 1955, p. 148-172, 296-315; *L'illumination de la foi chez saint Thomas d'Aquin*, t. 3, 1956, p. 29-38.

2. *Ouvrages généraux de spiritualité.* — Karl Adam, *Glaube und Glaubenswissenschaft im Katholizismus*, 2^e éd., Rottenbourg, 1920. — J. de Guibert, *Documenta ecclesiastica christiana perfectionis studium spectantia*, Rome, 1931. — R. Guadagni, *Vom Leben des Glaubens*, Mayence, 1936; trad., *Vie de la foi*, Paris, 1951. — J. de Guibert, *Theologia spiritualis, ascetica et mystica*, Rome, 1937; 3^e éd., 1946, p. 37-100. — X. la Bonnardière, *Devoir de croire et sincérité intellectuelle*, Paris, 1949. — H. Bars, *Croire ou l'Amen du salut*, Paris, 1956. — E. Joly, *Qu'est-ce que croire?*, Paris, 1956. — Ph. Delhay, *Rencontre de Dieu et de l'homme*, t. 1 *Vertus théologiques en général*, Tournai, 1957.

3. *Études particulières.* — I. Dupont, *Vivre de la foi*, VS, t. 17, 1927, p. 182-193. — J. Valéry, *Le dernier péché du croyant. Essai théologique sur l'impénitence finale*, dans *Revue des sciences religieuses*, t. 8, 1928, p. 50-68. — P. Lippert, *Glaubensgeist und Glaubenstrost*, dans *Stimmen der Zeit*, t. 117, 1929, p. 12-26; *Der gläubige Mensch*, t. 129, 1935, p. 145-155. — E. Hocedez, *La valeur religieuse de l'acte de foi*, dans *Gregorianum*, t. 15, 1934, p. 377-408. — M.-M. Labourdette, *Le développement vital de la foi théologique*, dans *Revue thomiste*, t. 43, 1937, p. 101-115. — R. Garrigou-Lagrange, *L'instabilité dans l'état de péché mortel des vertus morales acquises*, *ibidem*, p. 255-262. — E. Mersch, *Morale et corps mystique*, 3^e éd., t. 2, Bruxelles, 1949, p. 27-44 La grâce et les vertus théologiques. — P. De Letter, *Forma virtutum*, dans *The Irish theological Quarterly*, t. 25, 1958, p. 382-386. — E.-H. Schillebeeckx, *Le Christ, sacrement de la rencontre de Dieu*, Paris, 1960, ch. 6 Vie chrétienne et vie sacramentelle, ch. 7 La mystique sacramentelle, p. 237-264. — L. Ligier, *Péché d'Adam et péché du monde*, coll. *Théologie 48*, t. 2, Paris, 1961, p. 162-186. — Marcel Légaut, *Travail de la foi. Quelques approximations spirituelles*, Paris, 1962.

4. *Études historiques.* — 1) Cl. Mondésert, *Clément d'Alexandrie. Introduction à l'étude de sa pensée religieuse*, coll. *Théologie 4*, Paris, 1944. — P.-Th. Camelot, *Foi et gnose. Introduction à l'étude de la connaissance mystique chez Clément d'Alexandrie*, Paris, 1945. — J. Moingt, *La gnose de Clément d'Alexandrie dans ses rapports avec la foi et la philosophie*, dans *Recherches de science religieuse*, t. 37, 1950, p. 195-250, 398-422, 537-564; t. 38, 1951, p. 82-118. — J. Daniélou, *Platonisme et théologie mystique. La doctrine spirituelle de saint Grégoire de Nysse*, coll. *Théologie 2*, 2^e éd., Paris, 1954. — É. Boularand, *La venue de l'homme à la foi selon saint Jean Chrysostome*, Rome, 1939.

2) M. Comeau, *Saint Augustin, exégète du IV^e évangile*, 2^e éd., Paris, 1930. — F.-J. Thonnard, *Traité de la vie spirituelle à l'école de saint Augustin*, Paris, 1959.

3) J. Leclercq, *Saint Bernard mystique*, Bruges-Paris, 1948. — A. van den Bosch, *L'intelligence de la foi chez saint Bernard*, dans *Citeaux in de Nederlanden*, t. 8, 1957, p. 85-108.

4) R. Baron, *Science et sagesse chez Hugues de Saint-Victor*,

Paris, 1957, p. 148-230. — A.-M. Maccaferri, *Le dynamisme de la foi selon saint Albert le Grand*, dans *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, t. 29, 1940, p. 278-303.

5) M.-M. Labourdette, *La vie théologique selon saint Thomas. L'affection dans la foi*, dans *Revue thomiste*, t. 60, 1960, p. 364-380. — Ph. Delhay, *L'emprise de la foi sur la vie morale*, VSS, n. 55, 1960, p. 375-414.

6) M.-M. Labourdette, *La foi théologique et la connaissance mystique selon saint Jean de la Croix*, dans *Revue thomiste*, t. 41, 1936, p. 593-629; t. 42, 1937, p. 16-57, 191-229. — G. Morel, *Le sens de l'existence selon saint Jean de la Croix*, t. 1 *Problématique*, p. 163-219; t. 2 *Logique*; t. 3 *Symbolique*, coll. *Théologie 45-47*, Paris 1960-1961.

7) J. Russier, *La foi selon Pascal*, Paris, 1949.

V. EXPÉRIENCE ET CONSCIENCE DE LA FOI

Parler de l'expérience de la foi et de la conscience de la foi, ce n'est pas dire la même chose. Cependant, ces deux réalités sont à ce point solidaires qu'on songerait à peine à les distinguer, si l'on ne traitait que de l'ordre naturel. Mais, dans l'ordre surnaturel, la nécessité de discerner l'une de l'autre s'impose, puisque la « conscience de la foi » n'est pas une notion évidente par elle-même. Elle peut même paraître contradictoire et, en tout cas, elle se heurte, dans l'histoire de la théologie, à plus d'une objection.

Nous examinerons successivement ces deux aspects (2 et 3). Toutefois, avant de le faire, il est nécessaire d'indiquer le fondement théologique de l'expérience et de la conscience de la foi (1). Ces deux notions, en effet, pourraient s'interpréter d'une manière superficielle, comme si elles désignaient purement et simplement des faits psychologiques. Il n'en va pas ainsi. La foi n'est pas seulement un fait psychologique. Elle est une élévation surnaturelle de l'intelligence, telle que celle-ci découvre dans le témoignage de Dieu la vérité que Dieu atteste et l'attestation divine elle-même.

1. FONDEMENT DE L'EXPÉRIENCE ET DE LA CONSCIENCE DE LA FOI

— La foi est une vertu théologale. On a dit plus haut la signification essentielle de ce terme (*supra*, col. 563). Il faut maintenant en exprimer toute la portée, pour expliquer la possibilité de l'expérience et de la conscience de la foi. La vertu théologale atteint Dieu immédiatement, sous la raison d'objet matériel et sous la raison d'objet formel, d'une manière toute divine et surnaturelle (Suarez, *Tractatus de fide*, disp. 7, sect. 2, n. 10). Il existe donc, dans la foi, un contact mystérieux, mais réel, entre l'intelligence humaine et Dieu. Pour l'exprimer, saint Grégoire de Nysse écrit que l'âme est mêlée à Dieu par la foi (*Oratio catechetica* 37, PG 45, 97b). On sait que la construction johannique, *credere in Deum, credere in Jesum*, est devenue chez saint Thomas, après saint Augustin, l'une des manières d'exprimer le contact entre Dieu et l'homme par la foi. Le sens immédiat de ces mots évoque bien, en effet, le mouvement vers Dieu, la première démarche de l'extase. Inversement, l'expression paulinienne, *Christum habitare per fidem in cordibus vestris* (*Éph.* 3, 17), qui désigne le même contact entre le Seigneur et l'esprit dans la foi, le présente comme le résultat de la venue divine dans l'âme, comme l'extase de Dieu vers l'humanité, si l'on peut dire.

La pensée de saint Thomas sur ce point est ferme. Il utilise des formules différentes qui se complètent fort bien. C'est ainsi qu'il déclare que la foi atteint, c'est-à-dire touche Dieu lui-même, si l'on respecte l'étymologie du verbe (*Somme théologique*, 2^a 2^{ae} q. 81 a. 5c; cf 1^a q. 43 a. 3c). Ailleurs, il affirme que l'homme est *uni*

à Dieu par le moyen de la foi (*De veritate*, q. 14 a. 8c; *Somme théologique*, 2^a 2^{ae} q. 12 a. 1c; q. 10 a. 3c). Dans l'*In Boetium de Trinitate*, il employait une belle image : la foi s'explique en vertu d'une *sigillatio quaedam primae Veritatis* (q. 3 a. 1 ad 4). Le mystère surnaturel est encore exprimé quand on suit une autre ligne de pensée : « La foi est le commencement de la vie éternelle » (*De veritate*, q. 14 a. 2c).

Saint Bernard avait déjà formulé cette idée dans la définition de la foi qu'il oppose à Abélard (*De consideratione* v, 3, 6, PL 182, 791a). Hugues de Saint-Victor ne l'ignore pas et saint Thomas y revient souvent (*De veritate*, q. 14 a. 2c; *Somme théol.* 2^a 2^{ae} q. 4 a. 1c; *In ep. ad Ephesios*, c. 3, lectio 4; *Super ev. Joannis*, c. 8, lectio 2, n. 3), soit qu'il commente le texte des Hébreux, *substantia rerum sperandarum* (11, 1), soit qu'il explique les textes johanniques concernant la foi et la vie éternelle, soit qu'il parle en son propre nom.

Ailleurs encore, saint Thomas emploie un autre langage qui écarte toute ambiguïté sur sa pensée. L'acte du croyant, écrit-il, a pour terme non pas les articles de la foi, mais la réalité elle-même (*Somme théol.* 2^a 2^{ae} q. 1 a. 2c et ad 2). Or, la réalité dont il est question, c'est Dieu. La valeur de l'expression réside dans le verbe : *terminatur*. Il signifie que le mouvement de la foi aboutit à Dieu, en qui se repose l'intelligence croyante. Ainsi est écartée l'idée que la foi ne serait que l'enregistrement d'un savoir notionnel. Le docteur commun enseigne qu'à travers les articles du *Credo* l'âme rejoint Dieu, s'unit à la Vérité incréée.

Saint Jean de la Croix, dans le *Cantique spirituel*, reprend la distinction de saint Thomas.

« (L'âme) appelle « traits argentés » les propositions et les articles de la foi... On compare à l'argent les articles de la foi et à l'or les vérités substantielles qu'ils contiennent. Et, en effet, la substance de ces vérités que nous croyons sous le voile argenté de la foi nous sera montrée à découvert dans l'autre vie et nous en jouirons pleinement comme d'un or pur, désormais dégagés du voile de la foi... La foi nous communique et nous donne Dieu même, mais couvert du voile d'argent de la foi. Et cependant elle ne laisse pas de nous le donner véritablement » (str. 11, trad. Marie du Saint-Sacrement, t. 2, p. 315-316).

Ce que Jean de la Croix dit dans le *Cantique spirituel*, il le dit aussi dans la *Montée du Carmel* : croire, c'est pénétrer dans le terme qui est sans mesure, c'est-à-dire en Dieu (livre 2, ch. 1 et 2, trad. Marie du Saint-Sacrement, t. 1, p. 93 et 96). Il dit encore que le Fils de Dieu se communique lui-même à l'âme par la foi (livre 2, ch. 29, *ibidem*, p. 269).

Il y a donc, dans la connaissance de foi, une double profondeur. Profondeur « noétique » : l'esprit reçoit avec les articles de la foi des représentations, appréhende des significations conceptuelles, établit des connexions intelligibles avec plus ou moins de pénétration et de cohérence. Profondeur « pneumatique » : l'esprit par la médiation des matériaux conceptuels s'ouvre à la réalité singulière, à l'unique, à l'ineffable, c'est-à-dire à Dieu et au mystère de sa vie intime. Cette double profondeur se retrouve en toute connaissance (à ce propos voir la pensée de M. Blondel, cf H. Bouillard, *L'intention fondamentale de Maurice Blondel et la théologie*, dans *Recherches de science religieuse*, t. 36, 1949, p. 363-364), mais avec cette différence que la réalité « touchée » par la connaissance ordinaire est l'être proportionné à la lumière naturelle de la raison et que la réalité « touchée » par la connaissance surnaturelle est la lumière incréée et trinitaire. Quant à exprimer le « comment » de ce mystérieux contact entre Dieu et l'âme, il n'y a pas à le faire ici. Il suffit de renvoyer, par exemple, à la

pensée de M. de la Taille (*Actuation créée par acte incréé*, dans *Recherches de science religieuse*, t. 18, 1928, p. 253-268) et aux articles et ouvrages qui ont repris sa pensée. On retiendra seulement que la foi, assentiment de communion avec Dieu, est l'actuation de l'esprit humain par la Vérité incréée, Dieu même se faisant le témoin de sa propre Vérité. L'esprit, alors, s'ouvrant à l'amour divin pour la Vérité incréée, *finis omnium desideriorum et actionum nostrarum*, participe au Dieu véridique, pâtit Dieu, en s'unissant à la Lumière.

Tel est l'événement surnaturel qui constitue la possibilité de l'expérience et de la conscience de la foi. Il est secret, mais il peut affecter la conscience en quelque manière et en des degrés divers.

2. L'EXPÉRIENCE DE LA FOI — Le terme d'expérience se rencontre chez les auteurs spirituels et chez les théologiens, quand ils traitent de la vie surnaturelle. Entre autres, on citera saint Bernard (*In Cantica canticorum* 22, 2, PL 183, 878). Saint Thomas parle de *cognitio experimentalis* ou *quasi experimentalis* (*In 1 Sent.* d. 14 q. 2 a. 2 ad 3; d. 16 q. 1 a. 2c; *Somme théol.* 1^a q. 43 a. 5 ad 2; 1^a 2^{ae} q. 102 a. 5c; 2^a 2^{ae} q. 45 a. 2c; etc).

En dépit de sa longue existence ou à cause de cela même, le mot « expérience » est chargé de significations diverses, même si l'on s'en tient au seul domaine religieux (cf A. Léonard, art. EXPÉRIENCE, DS, t. 4, col. 2004-2026).

Écrivant en 1913 l'article *Expérience* du *Dictionnaire de théologie catholique*, H. Pinard se situait dans le contexte de l'époque et proposait comme définition nominale : « Est expérience religieuse toute impression éprouvée dans les actes ou les états qu'on a coutume de dénommer religieux » (t. 5, 1912, col. 1787). Il s'empessait, par la suite, de déborder cette définition étroite.

En 1952, J. Mouroux reprend la question dans *L'expérience chrétienne*, et élabore une définition plus large : « l'acte ou l'ensemble d'actes par quoi l'homme se saisit en relation avec Dieu » (p. 25). Cette définition embrasse l'aspect objectif et l'aspect subjectif de l'expérience. L'auteur note d'ailleurs les différentes composantes de l'expérience qui en font une réalité structurée : intellectuelle, volontaire, affective, communautaire (p. 25-26). Il entend donc par expérience un événement spirituel extrêmement riche, auquel concourent toutes les puissances spirituelles de l'homme et qui embrasse tous les niveaux d'existence.

On pourra alors définir l'expérience comme « l'appropriation personnelle, sans cesse reprise et approfondie, des mystères de la foi et des grâces sacramentelles » (A. Léonard, art. cité, col. 2007), cette appropriation impliquant une certaine connaissance (ou « saisie », selon J. Mouroux) de la réalité de nos relations avec Dieu.

On peut essayer de creuser encore la notion, en précisant ce qu'est la connaissance par voie d'expérience ou expérimentale. En rigueur de terme, la connaissance expérimentale se définit comme la connaissance où l'esprit s'unit, au terme de l'acte de connaître, à la réalité existante. Elle ne produit pas de terme cognoscitif, ne construit pas de représentation intelligible, mais subit le terme cognoscitif qui est l'objet lui-même. Tel est le cas dans l'expérience *sensible*. Tel est encore le cas, lorsque le sujet, connaissant ses actes propres, connaît à travers ces derniers et en eux le « je » qui en est le principe. Dans l'un et l'autre cas, le sentiment de la présence et de la réalité des choses, des actes, est

irrésistible (cf S.-I. Dockx, *Fils de Dieu par grâce*, Paris, 1948, p. 91-92).

La foi appartient-elle à ce type de connaissance? Est-elle une connaissance dans laquelle le sujet croyant apprend l'existence de Dieu d'une manière analogue à celle dont il apprend son « je », en s'unissant au « je », dans et à travers les actes qui en procèdent, est-elle analogue à la connaissance par laquelle il apprend les êtres du monde sensible? Non. L'expérience ordinaire de la foi, c'est incontestable, n'atteint pas ce niveau et ne donne pas le sentiment irrésistible de la présence de Dieu, de son action en l'âme. Toutefois, de nombreux auteurs spirituels parlent d'une expérience de Dieu saisissante, Thérèse d'Avila, Jean de la Croix, Marie de l'Incarnation, l'ursuline, pour ne citer que quelques noms. On dirait même que l'expérience de Dieu y est contraignante, tant elle s'impose. L'homme y est littéralement *patiens divina*.

Il faut donc distinguer. Il y a une expérience commune de la foi, expérience au sens large. Elle est un des éléments de la vie de foi. Mais tous n'en prennent pas une conscience claire, soit parce que cette expérience est faible surnaturellement, soit parce qu'ils n'ont pas coutume de réfléchir leurs états intérieurs. Il y a aussi une expérience privilégiée, l'expérience au sens strict. Elle a été décrite en des articles précédents : CONTEMPLATION, DIEU (connaissance mystique), ESSENCE de Dieu, EUCHARISTIE (mystique eucharistique). Aussi ne s'agit-il que de situer l'expérience commune par rapport à l'expérience privilégiée et de proposer une explication de leur distinction spécifique, distinction communément admise (cf Ch. Baumgartner, art. CONTEMPLATION, DS, t. 2, col. 2177).

1° L'EXPÉRIENCE COMMUNE (AU SENS LARGE). — L'Église n'a jamais exclu la possibilité « d'une expérience confuse de la vérité de certains dogmes, même de façon commune » (R. Aubert, *Le problème de l'acte de foi*, p. 709-717). C'est cette expérience qu'il faut analyser. Elle implique des composantes diverses, intelligence, volonté, affectivité, et se nourrit de l'action personnelle comme de la vie communautaire. Plus d'un trait en a déjà été relevé au cours de l'étude sur la vie de la foi (ch. iv) ou le sera dans l'article sur l'*esprit de Foi*. Il suffit de les grouper et d'en achever l'examen.

1) Il faut d'abord écarter les **fausses conceptions**. — L'expérience de la foi ne fournit pas la démonstration apodictique de la vérité révélée. Sans doute, aucun croyant ne le réclame explicitement. Mais, pratiquement, cette erreur se glisse chez quiconque exige de la foi qu'elle fasse la preuve expérimentale de sa vérité divine.

La tentation est permanente de rabaisser la foi à ce niveau et de prétendre combler ainsi la distance entre ce que nous savons et ce que nous croyons. L'impuissance à y parvenir tourne ordinairement à l'incroyance ou au découragement. Ce n'est pas sans raison que l'Apôtre rappelle que nous ne cheminons pas dans la claire vision (2 *Cor.* 5, 7; cf *Rom.* 8, 24; *Hébr.* 11, 1). Saint Augustin revient sur le même sujet auprès de ses auditeurs : *Non oculo sed corde quaerendus est (Deus) (In Ep. Joannis ad Parthos 7, 10, PL 35, 2033e); Quid est enim fides nisi credere quod non vides? (In Joannis Ev. 40, 9, PL 35, 1690d; cf Sermo 43, 1, 1, PL 38, 254).*

L'expérience de la foi n'est pas non plus, comme plusieurs le pensent, l'expérience de l'innocence, comme si la foi devait faire la preuve de son authenticité en préservant du péché, comme si l'innocence conservée était le signe que Dieu existe et qu'il est véridique dans ses promesses.

L'expérience de la foi ne se réduit pas non plus au sentiment, c'est-à-dire aux répercussions émotives, consolantes et réconfortantes, même si ces dernières

présentent une haute teneur spirituelle, comme la joie de servir Dieu, le goût de la prière ou l'impression vive de la présence de Dieu.

Cette fausse conception est fréquente chez ceux qui, par tempérament, âge ou manque de formation, distinguent mal ou point du tout entre réalité intérieure et sentiment, identifient spiritualité et impression. Spontanément, ils conçoivent l'expérience chrétienne comme « l'ivresse d'une émotion qui rend inutile l'exercice de la volonté » (W. James, *L'expérience religieuse*, trad. fr., Paris, 1908, p. 40-41), comme le sentiment de la joie et de la force qui transfigurent la vie humaine (J. Mouroux, *op. cit.*, p. 16).

On ne saurait invoquer l'autorité de Pascal pour justifier cette confusion des plans. S'il a écrit : « C'est le cœur qui sent Dieu et non la raison » (*Pensées*, éd. L. Brunschvicg, n. 278), il indique suffisamment le sens de « cœur », quand il ajoute : « C'est (par le cœur) que nous connaissons les premiers principes... Le cœur sent qu'il y a trois dimensions dans l'espace et que les nombres sont infinis » (n. 282; cf n. 277).

Une conception sentimentaliste de l'expérience chrétienne est grosse de périls : dégradation de la vie chrétienne, affaiblissement. Puis, si les difficultés surgissent ou, simplement, si le sentiment s'évanouit, c'est le découragement. Le chrétien se demande alors s'il croit, doute, sinon toujours des vérités de la foi, du moins de sa foi personnelle, tend à abandonner la pratique religieuse et enfin la foi.

On écartera également l'idée, — d'ailleurs plus rare —, que l'expérience de la foi pourrait donner l'évidence de la prédestination à la gloire ou celle d'être, *hic et nunc*, en grâce avec Dieu (cf concile de Trente, Denzinger, n. 802, 805, 823-826).

2) **Les dimensions de l'expérience**. — Le noyau de l'expérience originelle est décrit par le concile de Trente. Dans la foi, l'âme apprend sa détresse, le péché, — *peccatores se esse intelligentes* (n. 798) —, l'impossibilité où elle est de se sauver par elle-même sans le secours de Dieu, — *sine praeveniente Spiritus Sancti inspiratione atque ejus adjutorio* (n. 813; cf concile d'Orange, n. 178). Elle apprend au même instant le salut que Dieu lui accorde maintenant, *nunc* (2 *Cor.* 6, 2), bien qu'elle soit pécheresse et parce qu'elle l'est, — *a Deo justificari impium* (n. 798) —, à cause du grand amour que Dieu lui porte en Jésus-Christ, — *per redemptionem quae est in Christo Jesu (Rom. 3, 24, cité par le concile de Trente, n. 798; cf Gal. 2, 20; Eph. 2, 4)*. En cet instant, le croyant accueille à la fois la condamnation comme juste jugement et le salut comme miséricorde gratuite.

Or, l'expérience originelle de la foi retentit et se développe sur des plans différents : ecclésial, historique, personnel.

a) L'expérience de la foi possède une *dimension ecclésiale*, un aspect catholique. En effet, avoir la foi, c'est reconnaître que le salut ne vient que par Jésus-Christ dans l'Église. Les premiers chrétiens l'ont vivement senti. La conscience d'appartenir au véritable Israël et de prendre sa suite, telle est la certitude qui accompagne la foi que Jésus est Fils de Dieu et Seigneur (*Gal. 3, 6-9; Actes 3, 25*). Cette certitude, réfléchie dans l'Écriture ne l'est guère dans la vie du fidèle. Pourtant, elle existe à l'état latent et place le croyant, à son insu parfois, dans une situation particulière que l'on peut décrire de la manière suivante : il se sait et se sent environné dans le temps et l'espace par des fidèles comme lui, à qui il se rattache et en qui il prend assurance. Il a le sentiment de faire cause commune, d'appartenir à un certain monde qui n'est pas « le monde ». Le chrétien se sait lié à une autorité régulatrice, il la laisse venir jusqu'à lui, faire partie de sa propre conscience. Ainsi, l'expérience de la foi inté-

riorise l'Église et l'intègre à la conscience elle-même.

A l'expérience catholique de la foi appartient un autre élément, le sens de la responsabilité à l'égard des autres. Ce fait modifie la courbe de l'existence. C'est une charge dont l'étendue apparaît plus ou moins vaste suivant l'intensité de la foi et selon la formation spirituelle. On rencontre cette expérience au degré fort chez les apôtres, à Jérusalem, sous la révélation divine (*Actes* 5, 20, 29-32), ou chez saint Paul (1 *Cor.* 3, 5; etc).

Aussi, le croyant, faisant corps avec l'Église, s'éprouve-t-il solidaire de l'Église dont il épouse les joies et les malheurs, un peu comme des joies et des malheurs personnels. Les exemples ne manquent pas dans l'Écriture, où l'on voit les meilleurs appeler de tous leurs vœux le triomphe de la sainte Sion (*Isaïe* 40, 60), où saint Paul tantôt pleure sur les péchés et les scandales parmi les « saints » (2 *Cor.* 2, 1) et tantôt se réjouit de leur foi (*Phil.* 1, 3-11; 1 *Thess.* 1, 2-10).

L'expérience de la foi, c'est le sentiment de n'être pas comme les autres. Plusieurs portent ce sentiment comme une gêne, s'ils n'ont pas accepté pleinement leur foi et le sens qu'elle revêt. Alors peut se développer un complexe d'infériorité d'ordre religieux. Insuffisance de foi, mais qui signale un aspect de l'expérience, à savoir que le chrétien s'éprouve d'ailleurs et d'au-delà, alors qu'il est dans le monde.

Ainsi donc, la foi introduit une distance entre le croyant et le monde, et une certaine tension entre les valeurs terrestres et l'unique Nécessaire. Aussi arrive-t-il que le monde temporel perd de sa densité, de son importance. « Que sert à l'homme de gagner l'univers s'il vient à perdre son âme? » (*Mt.* 16, 26). « User du monde comme n'en usant pas » (1 *Cor.* 7, 31).

C'est une expérience, c'est-à-dire une connaissance issue d'une action, d'un effort, d'une prise de position. Au terme, le croyant cesse de regarder le monde avec les mêmes yeux. On a précisément reproché au christianisme d'avoir troublé l'ingénuité du regard que le païen jetait sur le monde. En tout cas, dans ce mouvement entre l'adhésion à l'Église et la séparation du monde, le chrétien gagne la connaissance surnaturelle de l'une et de l'autre. S'attachant à l'Église dans l'obéissance et la fidélité, il la reconnaît prolongeant et inspirant sa propre existence. Il s'apprend lui-même, fils de Dieu, parmi d'autres, non pas isolé, mais solidaire dans la mesure même où il se soumet et vit selon l'Église. Cf J. Galot, art. ESCHATOLOGIE, DS, t. 4, col. 1049-1059.

b) L'expérience de la foi présente une *dimension historique* en intégrant le temps à la vie spirituelle. Saint Augustin a écrit : *Praesens de praeteritis, memoria; praesens de praesentibus, contuitus* (regard et attention); *praesens de futuris, expectatio* (*Confessions* XI, 20, PL 32, 819). L'instant éphémère rassemble donc les trois dimensions du temps et devient ainsi le moment essentiel de l'homme. Or, pour le chrétien, c'est la foi qui fait la synthèse des dimensions temporelles. Elle est mémoire du passé, anticipation de l'avenir, attention au présent. La foi se souvient du passé pour y lire la fidélité du Seigneur et le restitue au présent dans la reconnaissance, — ainsi le *Magnificat* de Marie —; elle regarde vers l'avenir et insère le futur dans le présent par l'espérance, — ainsi Paul, au long de ses lettres. La chose est manifeste dans le cas des sacrements. Ils sont éminemment les actes de foi, et la foi y embrasse d'un seul coup d'œil l'essentiel de l'histoire sainte. Le chrétien y prend sa véritable situation,

entre un passé et un avenir qui le transcendent surnaturellement, dans un présent dont la densité est divine.

Le fait a un relief particulier dans la liturgie eucharistique, *mysterium fidei*. La foi se souvient, *unde et memores*. Le souvenir remonte vers la passion du Christ, la résurrection, l'ascension, mais aussi vers toute l'histoire qui a précédé et préparé, vers le « juste Abel », « notre patriarche Abraham », « Melchisédech ». Le passé est assumé comme l'instrument qui fait la richesse du présent et il l'est avec gratitude. Ce n'est pas sans raison que le *mysterium fidei* est nommé *eucharistie*, c'est-à-dire action de grâces, reconnaissance. La foi de l'Église regarde aussi vers l'avenir, celui de cette vie, celui d'après la mort : *diesque nostros in tua pace disponas... in electorum tuorum jubeas grege numerari*. Ainsi se justifient l'espérance et la patience de la foi : *pro spe salutis...* La foi, enfin, se fait attentive à l'instant présent, pour y introduire l'action décisive : *offerimus...* et y recevoir le don : *ecce Agnus Dei*.

Le croyant accueille donc le sens et la richesse du temps, tel que Dieu le fait. Sa foi exorcise le passé et n'autorise les regards en arrière qu'en vue de la reconnaissance, jamais au nom du remords, de la vanité ou de quelque narcissisme. Elle exorcise aussi l'avenir et ses fantômes : terreur ou volonté de puissance. Elle interdit qu'on s'arrête à rêver le futur, comme si l'homme n'avait à y retrouver que lui-même et ses chimères. Purifiant le passé, le présent et l'avenir, la foi fait de l'instant un délai supportable, bien plus, une valeur désirable, remplie de l'œuvre de Dieu, à laquelle l'âme attentive se doit tout entière : « Si vous entendez aujourd'hui la voix du Seigneur, n'endurcissez pas vos cœurs » (*Hébr.* 3, 15). L'histoire devient la rencontre du Christ, car le Christ était hier, il est aujourd'hui et il demeure le même demain (*Hébr.* 13, 8).

c) L'expérience de la foi possède une *dimension personnelle*, située entre deux pôles, l'un positif, l'autre négatif.

Le pôle *négatif*, c'est la découverte progressive dans la foi que nul n'a le droit de se glorifier : « Sans moi, vous ne pouvez rien faire » (*Jean* 15, 5). Le sens notionnel de cette phrase est facile à saisir. Autre chose est d'en expérimenter le sens réel. Celui-ci n'apparaît que si le chrétien perçoit, dans l'effort qu'il fournit, la difficulté à vivre intégralement l'existence chrétienne. Il faut donc avouer l'échec inévitable, y consentir comme à la preuve de l'impuissance naturelle. Ainsi s'éloigne la tentation du *gloriar* que répudie l'Écriture. Sur ce point, saint Paul n'a pas manqué de revenir souvent et avec force (2 *Cor.* 10, 17; *Gal.* 6, 3; *Rom.* 3, 28; *Éph.* 2, 8; etc). Dès lors, le climat intérieur change et c'est là proprement l'expérience. Une assurance naïve s'effrite. Avec effort, — l'effort est leçon —, le chrétien reconnaît sa propre faiblesse, il reconnaît progressivement l'absurdité d'une certaine suffisance, car « nous sommes à découvert devant Dieu ». « Connaissant (donc) la crainte du Seigneur » (2 *Cor.* 5, 11), nous travaillons « avec crainte et tremblement à accomplir (notre) salut » (*Phil.* 2, 12; *Rom.* 11, 20; cf A. Schlatter, *Der Glaube im Neuen Testament*, Stuttgart, 1927, p. 95-98). En apprenant à l'homme sa faiblesse et son péché, la foi lui apprend par contre-coup l'immensité et la sainteté de Dieu. Finalement, l'expérience *négative* est *positive*.

L'expérience *négative* touche très directement l'intelligence par l'obscurité essentielle à la foi. Celle-ci n'est pas simplement une affirmation théologique, elle est surtout une « épreuve » vécue, une limite subie. L'obscurité de la foi est alors une expérience permanente, dont nous avons donné les raisons, essentielles ou accidentelles (ch. IV, § 3).

Là encore, l'expérience négative est finalement positive. L'obscurité de la foi aveugle, mais elle enseigne. « La foi, qui est une nuit profonde, donne lumière à l'âme qui se tient dans les ténèbres. Ainsi se vérifie la parole de David : *Nox illuminatio mea in deliciis meis* » (S. Jean de la Croix, *Montée du Carmel*, livre 2, ch. 3, trad. citée, t. 1, p. 101; cf p. 98, 100). En effet, l'obscurité enseigne Dieu à l'homme, non point en notions claires et distinctes, mais dans le vide. Si le croyant se laisse faire, il apprendra de cette manière la grandeur de Dieu qui échappe aux prises conceptuelles (*Somme théol.* 2^a 2^{ae} q. 8 a. 7c), et qui se dérobe aussi au désir de la piété et de la prière. Plus elle est vive, plus la foi creuse le désir de Dieu (cf les psaumes), plus elle dévoile en même temps l'impuissance de l'homme. Ainsi, dans la pauvreté d'un langage inapte à épuiser le mystère, l'homme pénètre plus intimement (2^a 2^{ae} q. 8 a. 1 ad 3; q. 8 a. 6 ad 2) quelque chose de la majestueuse altérité de Dieu, et dans la pauvreté d'une prière inhabile à rencontrer Dieu quand il lui plaît, il expérimente la transcendance divine. Là encore, bilan positif.

Cependant, l'obscurité demeure. Aussi arrive-t-il que le chrétien éprouve sa foi comme irréaliste, tantôt en ce sens que les objets affirmés apparaissent subjectivement inconsistants, à mi-chemin entre le réel et le rêve, tantôt en ce sens que sa croyance lui est comme étrangère. Il se demande alors s'il a la foi autant qu'il le dit, autant qu'il y tient pratiquement. La foi recèle donc la possibilité d'un calvaire d'obscurité, analogue à celui dont Jean de la Croix décrit les formes les plus pénétrantes (cf par exemple, *Cantique spirituel*, str. 1, 7, 11). Ce calvaire est non seulement celui de l'ignorance qui se connaît ignorance définitive, mais en même temps celui de l'absence. Il n'en peut être autrement, car la foi est une connaissance d'amour. L'obscurité de la foi affecte donc tout le mouvement spirituel, la connaissance qui souffre de l'ignorance, l'amour qui souffre de la séparation. Qu'il y ait des rémissions dans le sacrifice de la foi, c'est évident. Un certain dépassement de l'ignorance est même possible, mais il s'opère dans la ligne de l'amour et par voie d'amour. Seule la communion avec Dieu, plus intime, transcende le sacrifice de l'intelligence et en abolit la pointe, si Dieu en fait la grâce et pour le temps où il l'accorde :

« Ceci arrive parfois aux âmes très avancées, écrit Jean de la Croix. A ces âmes Dieu fait la grâce de percevoir, au moyen de ce qu'elles voient, entendent ou conçoivent, et parfois sans rien de tout cela, une notion très haute dans laquelle il leur est donné de concevoir ou de sentir quelque chose de la sublime grandeur de Dieu, et cette notion est si élevée qu'elles entendent clairement que tout reste à découvrir... Cette vue a quelque rapport avec l'état des bienheureux » (*Cantique spirituel*, str. 7, trad. Marie du Saint-Sacrement, t. 2, p. 305).

De ce texte on rapprochera les derniers mots de *La nuit obscure* : « Maintenant, l'amour qui brûle et sollicite le cœur pour le Bien-Aimé meut et guide seul cette âme. Il la fait voler vers Dieu par un chemin solitaire sans qu'elle sache de quelle façon elle avance » (ch. 25, *ibidem*, p. 186).

Dans ce cas, l'obscurité de la foi est moins éprouvée que la plénitude de l'amour.

A ces valeurs positives s'en joignent d'autres encore, le sens du monde par exemple.

Il est un sentiment de la vanité universelle que l'incroyant peut avoir. Que l'on songe seulement à certains thèmes des philosophies existentielles, « dérélition », « enlissement », « être-pour-la-mort », qui évoquent l'*Ecclésiaste* et son ignorance relative de la véritable destinée humaine. Expérience désespérée, chez l'incroyant. Si le chrétien est convié à une expé-

rience analogue par la foi, celle-ci en redresse la direction et la préserve de la tentation nihiliste. En effet, la foi, en donnant sens et cohérence à toute chose, fait « prendre » l'existence tout entière, en écarte « la vanité des vanités » absolue, la met au-dessus de la précarité sans rémission. Saint Paul le rappelle : « Ainsi donc, mes frères bien-aimés, montrez-vous fermes, inébranlables, toujours en progrès dans l'œuvre du Seigneur, sachant que votre labeur n'est pas vain dans le Seigneur » (1 Cor. 15, 58; cf Col. 1, 17; 1 Cor. 16, 13; 1 Pierre 5, 9). Puisque la foi peut rejoindre Dieu à travers les réalités terrestres, à travers toute valeur temporelle, une certaine consistance est restituée à l'univers. Celle-ci réside au moins en ce que le monde est condition d'accès au Seigneur.

Le malheur lui-même prend sens et valeur dans le Christ. Telle est l'expérience de saint Paul : « Je connais cette nouvelle épreuve, mais je n'en rougis pas, car je sais en qui j'ai mis ma foi et j'ai la conviction qu'il est capable de garder mon dépôt jusqu'à ce jour-là » (2 Tim. 1, 12). La présence du malheur est positive, parce qu'elle est, dans la foi, l'expérience de la croix et de sa force. Si étonnant qu'il soit, c'est un fait à constater que saint Paul, fier et joyeux dans son calvaire même (2 Cor. 11, 30; 13, 9; Col. 1, 24), est sûr d'obtenir ainsi l'efficacité surnaturelle : « Ma grâce te suffit : car ma puissance se déploie dans la faiblesse ». « Lorsque je suis faible, conclut-il, c'est alors que je suis fort » (2 Cor. 12, 9-10). Or, cette expérience de plénitude dans la faiblesse et dans la souffrance n'est pas le privilège exclusif de Paul. Tout chrétien qui accueille le malheur, comme une participation au calvaire, la fait également.

Ainsi, la foi rend au monde ce qu'elle avait d'abord paru lui enlever, la densité ontologique. Mais elle la lui restitue sur un autre plan, celui du royaume de Dieu. L'expérience concerne donc le sens de l'être et sa valeur. Prise dans son ensemble, elle apporte à la connaissance de l'univers un équilibre dans l'adhésion et le détachement.

L'expérience de la foi, faite de confiance en Dieu, ouvre les sources de la paix et de la joie spirituelles. C'est à quoi le Christ a convié ses disciples selon l'évangile de Jean (16, 20-24). Saint Paul reprend de son côté la même invitation. Mais il ne faut pas se méprendre. L'expérience est de qualité très fine, parce que la joie et la paix n'ont de principe que surnaturel, c'est-à-dire : le retour du Christ, sa résurrection, la gloire future, l'amour divin. Elle consiste, non dans l'euphorie, mais dans la certitude que toutes choses tournent pour le bien de ceux qui aiment Dieu (Rom. 8, 28). Expérience très spirituelle, qui peut s'allier avec la désolation intérieure ou avec les malheurs de l'existence. Cette expérience, saint Paul la dévoile et la propose aux chrétiens (2 Cor. 4, 7-9; 5, 1-9), parfois avec enthousiasme (*Phil.* 4, 1-7). On multiplierait aisément les citations de l'Écriture sur ce point. Saint Thomas n'ignore pas non plus une telle expérience, mais il la présente sobriement, à sa manière : *securitatis gaudium...*, *delectari in Deo...*, *quamdam experientiam dulcedinis* (*Somme théol.* 1^a 2^{ae} q. 112 a. 5c). Voir Philippe de la Trinité, art. ÉPREUVES SPIRITUELLES, DS, t. 4, col. 911-925.

3) **Le terme de l'expérience.** — Il présente divers aspects, noétique, affectif, critériologique.

Il n'y a pas lieu de revenir sur la fonction noétique de l'expérience. On a suffisamment noté que la vie de foi dévoile l'objet de la foi (ch. iv). L'expérience de la foi est, de plus, affective à des niveaux différents. L'affectivité peut être en effet spirituelle, quand l'émotion,

demeurant comme tamisée, établit cependant une tonalité, par exemple, sentiment de plénitude, de paix, de confiance, de détachement, de patience. Il s'y mêle en proportions diverses les appels de la grâce et les dispositions, inhérentes au tempérament ou à l'histoire personnelle. L'expérience de la foi peut atteindre l'affectivité au sens plus courant du terme, c'est-à-dire les émotions sensibles, provoquer la joie ou la douleur, faisant vibrer avec force les sentiments et la sensibilité. L'hagiographie en relève d'innombrables exemples.

L'expérience décrite est-elle un critère permettant de discerner la vérité des objets de la foi? Si l'on prétendait que l'expérience de la foi, connaissance plus savoureuse des vérités révélées, est le seul critère qui puisse être invoqué pour démontrer l'origine divine de la révélation chrétienne, on tomberait sous le coup de la condamnation portée par le premier concile du Vatican (Denzinger, n. 1812). Cette position insoutenable étant écartée, l'expérience de la foi est bien un motif de crédibilité véritable, encore qu'il ne soit pas adéquat. L'expérience ne saurait remplacer les critères objectifs, mais elle peut interioriser ceux que l'intelligence possède. De plus, dans la mesure où « l'homme fait la vérité », il découvre la réalité des objets acceptés dans la foi. Si le croyant accueille les exigences de la charité, il en découvre la signification, la grandeur et la vérité. H. Pinard écrivait justement : « C'est comme une révélation intérieure dont s'excluent forcément ceux qui négligent la pratique des vertus » (*art. cité*, DTC, t. 5, col. 1838).

Le Christ a posé le principe en cette matière : « Si quelqu'un veut accomplir sa volonté (de Celui qui m'a envoyé), il connaîtra au sujet de cette doctrine, si elle est de Dieu ou si je parle de moi-même » (*Jean 7, 17*).

Saint Thomas rattachait, on le sait, à la vie de la foi une certaine perception de la vérité chez celui qui possède la grâce sanctifiante (*Somme théol.* 2^a 2^{ae} q. 8 a. 5 ad 3) et c'est dans le même sens qu'il interprète la béatitude : « Bienheureux les cœurs purs, car ils verront Dieu » (a. 7c). Saint Bonaventure parle d'une connaissance expérimentale de Dieu (*In III Sent* d. 24 dub. 4). L'expérience de la foi ménage donc une certaine évidence de la vérité révélée et constitue par conséquent, en quelque manière, un critère en faveur de cette vérité (R. Aubert, *op. cit.*, p. 717; compte rendu d'A. Liégé, dans *Bulletin thomiste*, t. 7, 1943-1946, p. 224).

4) *Comment la vie de la foi donne-t-elle une certaine évidence d'être dans la vérité?* — a) Toute action, en mettant la pensée à l'épreuve, projette sur celle-ci quelque lumière. D'une part, en effet, l'esprit, dans l'action, s'unit davantage à l'objet connu, en le poursuivant dans les événements ou contre eux. Or, plus l'union à l'objet est profonde, plus pénétrante est la connaissance. Il en va de même dans le cas de l'expérience surnaturelle. L'action met à l'épreuve les valeurs surnaturelles, elle vérifie leur densité et la mesure au contact des faits. L'action, d'autre part, exige plus d'amour pour surmonter les difficultés. Or, plus grand est l'amour, plus intime est l'union entre l'esprit et l'objet (cf G. Thils, *Sainteté chrétienne*, p. 274-275; cf *supra*, col. 567 svv).

Saint Paul, d'ailleurs, écrivant aux Colossiens, unit dans la même dialectique connaissance et action : « Vous produirez toutes sortes de bonnes œuvres et grandirez dans la connaissance de Dieu » (*Col.* 1, 9-10). Il dit de même s'adressant aux Philippéens : « Que votre charité croissant toujours de plus en plus s'épanche en cette vraie science et ce tact affiné qui vous donneront de discerner le meilleur » (*Phil.* 1, 9-10; cf 2 *Pierre* 3, 18). Saint Jean, de son côté, rapporte les paroles du Christ déclarant que, pour connaître ses enseignements, il faut mar-

cher derrière lui, appartenir à ses brebis (*Jean 10, 26-27; cf 8, 31-32*).

Sur ce point, la continuité de la tradition est certaine. Elle s'est développée, par exemple, dans le commentaire sur la béatitude : « Bienheureux les cœurs purs, car ils verront Dieu » (cf H. Pinard, *art. cité*, col. 1819-1820). Saint Augustin le dira, à sa manière et souvent (cf *In Joannis evangelium* 96, 4, PL 35, 1875-1876), comme plus tard le fera saint Thomas (par exemple, *Super ev. Joannis*, c. 6, lectio 5, n. 5).

b) Cette explication est perfectionnée si l'on précise que l'expérience chrétienne est une connaissance par voie d'amour. Cette expression écarte l'idée que l'expérience de la foi relèverait simplement de la connaissance affective, celle-ci se définissant comme la connaissance obtenue par voie d'information ou de réflexion sur l'objet aimé, à cause de l'amour éprouvé à son égard. L'expérience de la foi est connaissance affective, mais elle est aussi connaissance par voie d'amour. Quel sens donner à cette expression? Dans la foi, Dieu attire l'homme à adhérer à sa Vérité en le faisant participer absolument et intrinsèquement à l'Amour qu'il éprouve lui-même pour sa propre Vérité. Cet élan d'amour, comme tout élan d'amour, dessine dans l'âme, dynamiquement et comme en creux, l'objet aimé, c'est-à-dire Dieu et son mystère. L'intelligence, réfléchissant l'acte d'adhésion amoureuse, y perçoit en quelque manière la réalité aimée. « Les sentiments de douceur, de paix suave, ressentis dans l'activité de charité, serviront ainsi de moyen de connaissance : « Aux mouvements de mon cœur, j'ai reconnu la présence de mon Bien-Aimé » (S.-I. Dockx, *Fils de Dieu par grâce*, p. 94; citant saint Bernard, *In cantica canticorum* 74, 6, PL 183, 1141d). Dans ce cas, le moyen de connaissance, ce sont les actes du sujet, mû surnaturellement par l'amour de la Vérité première et par l'amour de charité. Sans doute, n'est-il pas question de représentation distincte et nouvelle, puisque l'amour, comme tel, ne procure pas de forme intelligible. Cela n'est pas nécessaire à la réalité du connaître, comme le note saint Jean de la Croix (*Cantique spirituel*, str. 17, trad. Marie du Saint-Sacrement, t. 2, p. 361). Dans l'amour, l'esprit se connaît aimant en acte, il se connaît aussi aimant en acte de telle manière et, s'unissant à l'amour en acte, il se transporte en l'objet aimé.

Aussi, comprend-on saint Thomas déclarant que l'on reçoit la connaissance des choses divines, non seulement par voie d'intelligence, mais aussi *diligendo* (*De divinis nominibus*, c. 2, lectio 4, fin), et saint Jean de la Croix écrivant : « L'amour est le guide qui lui (à la foi) montre la route. Lors donc qu'elle (l'âme) contempera..., elle méritera que l'amour lui découvre ce que renferme la foi, je veux dire l'Époux qu'elle appelle de tous ses désirs » (*Cantique spirituel* B, str. 1, trad. citée, t. 3, p. 192-193; cf encore S. Thomas, *In I Sent.* d. 15 q. 4 a. 1 ad 3).

Cependant, dans le cas présent, on ne peut parler d'expérience en rigueur de terme, car le sujet reçoit le terme cognoscitif non point de l'objet, Dieu, mais de ses actes personnels. C'est pourquoi, le sentiment irréfutable de la présence n'apparaît pas. Il ne s'agit donc que d'expérience commune et au sens large, qui laisse place à toute l'obscurité de la foi.

2^o L'EXPÉRIENCE PRIVILÉGIÉE. — Au-delà de l'expérience commune, il y a l'expérience privilégiée. C'est l'expérience mystique de contemplation infuse. Elle est en continuité avec l'expérience commune de la foi dont elle est « l'épanouissement organique », sous la motion de grâces particulières, *gratis datae*, et elle est

le principe d'une connaissance très profonde de Dieu. Personne d'ailleurs ne le met en doute (cf Ch. Baumgartner, art. CONTEMPLATION, DS, t. 2, col. 2193).

C'est l'expérience au sens strict, et la connaissance qu'elle procure sera dite connaissance expérimentale proprement dite (cf A. Léonard, art. EXPÉRIENCE, DS, t. 4, col. 2009-2013; S.-I. Dockx, *loco cit.*). C'est aussi une connaissance *par voie d'amour*. Mais elle l'est avec une autre profondeur que dans l'expérience commune. Dans la voie ordinaire, on l'a dit, la connaissance s'effectue à travers les actes du sujet sous la motion de la grâce surnaturelle, l'intelligence réfléchissant ce que l'âme vit, c'est-à-dire l'attrait amoureux pour la Vérité première, la séduction opérée par la valeur souveraine de Dieu.

Cependant, si Dieu en fait la grâce, il peut arriver que le moyen de connaissance n'est plus seulement l'acte du sujet, mais Dieu lui-même habitant l'âme. Dans ce cas, l'esprit, en acte d'aimer Dieu, perçoit « la finalisation que Dieu exerce à titre d'objet aimé ». L'esprit ne réfléchit pas ses actes pour recevoir la connaissance qui en procède, il ne réfléchit pas son mouvement, mais il réfléchit la fin dernière, c'est-à-dire Dieu-qui-attire. Cédant à cet attrait, le sujet s'unit à Dieu, se transporte, autant que Dieu le veut et le fait, en Dieu, connaît Dieu sans conceptualisation, autant que Dieu se fait aimer. Alors, apparaît le sentiment irrésistible de la présence, que les mystiques expriment volontiers avec les termes « toucher », « goûter » Dieu.

Saint Jean de la Croix écrit : « L'âme appelle cette touche d'union une brise caressante, parce que... elle lui communique suavement et amoureuxment les perfections du Bien-Aimé, d'où dérive dans l'entendement le murmure de l'intelligence. Elle se sert du terme de murmure, parce que... cette très subtile et exquise connaissance pénètre avec une admirable douceur et de merveilleuses délices jusqu'au plus intime de la substance de l'âme... La raison en est que cette connaissance est purement substantielle, dégagée de toute forme et de tout accident, et qu'elle est communiquée à cette partie de l'entendement que les philosophes appellent passive ou passible. Elle est donc reçue passivement et sans aucune coopération de l'entendement... Ce divin murmure... découvre de grandes vérités sur la Divinité et révèle quelque chose de ses mystérieux secrets » (*Cantique spirituel*, str. 13 et 14, trad. Marie du Saint-Sacrement, t. 2, p. 335-336, *passim*).

D'une manière plus décisive que dans l'expérience commune, l'expérience mystique apporte l'évidence de la vérité et constitue un critère de réalité. En éprouvant sa propre passivité à l'égard de Dieu, en s'éprouvant agie par Dieu et non pas seulement agissant pour lui, l'âme reçoit la certitude de ne pas se tromper en se jugeant menée par Dieu. Dieu est saisi comme l'absolument réel. Mais il est notable que l'expérience mystique chrétienne renvoie à l'Église, à la fois s'appuie sur elle et l'atteste (cf art. EXPÉRIENCE, DS, t. 4, *passim*).

Les expériences de saint Jean de la Croix, de sainte Thérèse d'Avila, de saint Ignace de Loyola, de Marie de l'Incarnation, de l'ursuline, sont parfaitement démonstratives à ce point de vue. Il suffira de citer deux exemples. Le premier concerne la certitude sur Dieu, le second la certitude sur l'Écriture et l'Église : « (Les paroles de Dieu) produisent une certitude absolue... Au moment même, elle (l'âme) n'a aucun doute, elle est prête à mourir pour attester la vérité de ce qui lui a été dit » (Thérèse d'Avila, *Château intérieur*, Sixièmes demeures, ch. 3, trad. des carmélites, t. 6, Paris, 1910, p. 189).

« Ces visions le confirmèrent et lui donnèrent une telle assurance dans la foi, que bien souvent il s'est dit à lui-même que n'y eut-il pas d'Écritures pour nous enseigner ces vérités de la

foi, il serait prêt à mourir pour elles, uniquement pour ce qu'il avait vu alors » (Ignace de Loyola, *Récit du pèlerin*, trad. A. Thiry, 3^e éd., Bruges-Paris, 1956, p. 73, n. 29).

3. LA CONSCIENCE DE LA FOI — 1^o LE PROBLÈME. —

La conscience de la foi est un aspect de l'expérience de la foi. Celui qui croit se sait dans la vérité surnaturelle. Comment le sait-il? Appréhende-t-il, dans l'expérience de la foi, la qualité surnaturelle de la vérité qu'il professe et du témoignage qui la certifie? Le croyant a-t-il conscience de sa foi comme d'un acte surnaturel ou simplement comme d'un acte psychologique? Mais est-il possible d'avoir la conscience d'un acte en tant qu'il est surnaturel? Le problème porte sur le droit, la possibilité, non sur le fait. En effet, seuls, les meilleurs, ceux qui vivent en état de grâce ordinairement, pourront être cités comme témoins. Chez les autres, la conscience de la qualité surnaturelle de la foi tend à disparaître complètement, en raison de leur péché.

2^o LA RÉPONSE. — Saint Thomas fournit le principe de la réponse affirmative, quand il remarque que qui-conque a la foi est certain d'avoir la foi (*Somme théol.* 1^a 2^a q. 112 a. 5 ad 2). De plus, dans le cas de l'expérience privilégiée, les auteurs ne mettent pas en doute qu'il y ait conscience du caractère surnaturel de l'expérience et ils décrivent précisément l'ordre de la contemplation infuse en soulignant la conscience d'être saisi par Dieu, le fait d'éprouver sa propre passivité sous l'action de Dieu (Ch. Baumgartner, art. CONTEMPLATION, DS, t. 2, col. 2176).

En va-t-il de même dans l'expérience commune de la foi? Le fidèle a-t-il une autre évidence que celle d'une conviction subjective, dont le caractère surnaturel n'est précisément pas évident, et dont il peut se demander s'il le doit à la tradition, à l'habitude, à la pression sociale, etc? La question n'est pas chimérique et plus d'une âme chrétienne s'est demandée si elle avait la foi surnaturelle ou si elle avait simplement conservé une idéologie héritée de ses parents et entretenue par son milieu.

A cette question, bien des théologiens, depuis François Suarez, ont donné une réponse négative : la conscience de la foi comme d'un acte surnaturel n'existe pas dans l'expérience commune, elle ne peut exister. Il n'y a pas à discuter ici les arguments apportés en faveur de cette thèse. Ils ne sont pas convaincants et ne sauraient évincer le poids de la tradition et de l'Écriture sainte.

Nous retenons donc la réponse affirmative : dans la foi, la conscience du caractère surnaturel de l'acte est donnée immédiatement.

3^o LES ARGUMENTS en faveur de la réponse affirmative.

— Les théologiens ont invoqué les arguments tirés de la tradition et examiné ceux qui sont tirés de l'Écriture. On peut en appeler aussi à la raison théologique. Si la contemplation infuse, caractérisée par la conscience de l'action surnaturelle comme telle, est l'épanouissement organique de la foi, la conscience de la qualité surnaturelle de la foi doit se trouver aussi dans l'expérience commune du croyant, mais à l'état faible et latent.

En ce qui concerne le témoignage de l'Écriture, il suffit de renvoyer aux études signalées dans la bibliographie. Aux résultats qu'elles proposent, nous ajoutons seulement le relevé de quelques textes moins signalés, qui ne prennent d'ailleurs tout leur sens que

dans le cadre des études plus complètes (cf A. Léonard, art. EXPÉRIENCE, DS, t. 4).

Saint Paul fournit peu d'éléments exprimant formellement la conscience de la foi. Dans la seconde épître aux Corinthiens, il invite les chrétiens à voir eux-mêmes s'ils sont dans la foi (13, 5). Ce texte suppose que le chrétien peut discerner s'il possède ou non la foi surnaturelle. C'est ce passage que Dominique Bañez invoquait en faveur de la conscience de la foi (*In 2^{am} 2^{ae} q. 6 a. 2 concl. 4^a*). Ailleurs, à propos de la prière, qui est l'exercice de la foi, l'Apôtre note : « L'Esprit en personne se joint à notre esprit pour attester (ou : atteste à notre esprit) que nous sommes enfants de Dieu » (*Rom. 8, 16*). Quelle que soit la traduction adoptée, la notion de témoignage implique nécessairement que l'on ait conscience de la qualité et de la valeur du témoin. Sinon le témoin n'en serait pas un, le témoignage serait nul. Il en va de même dans le cas de la foi. Si le fidèle n'a pas conscience immédiate de la qualité du témoin, l'attestation ne peut se présenter comme celle de l'Esprit en personne. La certitude possédée par le fidèle se présenterait seulement avec les caractères d'une conviction subjective ou d'une réflexion humaine-naturelle, toutes choses qui sont hors des perspectives de saint Paul dans le texte allégué.

De saint Jean, on retiendra le passage où le Christ déclare : « Celui qui a mes commandements et qui les garde, voilà celui qui m'aime et celui qui m'aime sera aimé de mon Père. Je l'aimerai et je me manifesterai à lui » (*Jean 14, 21*). De ce texte, saint Jean de la Croix déclare qu'il « s'applique parfaitement à ces motions et touches divines, dont Dieu favorise l'âme qui l'aime véritablement » et il en rapproche la « sublime connaissance de Dieu » dont fut favorisé saint Paul (*Montée du Carmel*, livre 2, ch. 26, trad. Marie du Saint-Sacrement, t. 1, p. 251, 249). Si le texte s'applique parfaitement aux grâces extraordinaires, il s'applique aussi à l'expérience commune, puisque le Christ n'a pas restreint l'application de ces mots au cas des grâces les plus élevées. D'ailleurs, il n'a posé à la « manifestation » qu'une condition et cette condition est ordinaire : garder les commandements. Il y a donc une « manifestation » du Christ, même dans l'expérience commune et au degré faible.

D'ailleurs, ces mots du Christ, Jean les commente pratiquement, quand il écrit dans sa première épître : « A ceci nous savons que nous le connaissons, si nous gardons ses commandements » (*1 Jean 2, 3*; cf 3, 23-24). Or, la connaissance dont parle Jean dans cette épître implique un contact réel avec Dieu (cf *supra*, ch. iv), elle est communion avec le Seigneur. De cette connaissance, Jean pense que nous pouvons avoir la certitude qu'elle est véritable, surnaturelle. Il affirme donc équivalamment la conscience de la foi. A la fin de cette lettre, Jean reprend, en termes analogues à ceux de saint Paul, la notion de témoignage : « Le témoignage de Dieu est plus grand... Celui qui croit au Fils de Dieu a ce témoignage en lui » (*1 Jean 5, 10*). Ces quelques textes sont d'autant plus probants qu'on les replace dans le contexte général de l'épître. On sait qu'elle est écrite pour enseigner aux chrétiens comment il est possible de discerner si l'on est avec le Christ ou contre lui.

4^o COMMENT EST DONNÉE LA CONSCIENCE DE LA FOI ? — Saint Jean a répondu : « Qui connaît Dieu (connaissance de foi) nous écoute (c'est-à-dire obéit à l'Église)...

C'est à quoi nous reconnaissons l'esprit de vérité et l'esprit de l'erreur » (*1 Jean 4, 6*). Et il insiste sur l'accomplissement des commandements : « A ceci nous savons que nous le connaissons, si nous gardons ses commandements » (*1 Jean 2, v. 3, 5, 20, 27*). La conscience de la foi n'est donnée que dans la vie de la foi, dans les actes qu'elle inspire. Elle n'est pas extérieure à l'acte de foi, mais surgit en lui. Elle est donnée dans le mouvement qui produit la foi, la prière, l'obéissance, la charité. Aussi, la conscience de faire un acte de foi surnaturelle n'est-elle pas une autre certitude que la certitude de la foi.

Objectera-t-on : cet acte de foi n'est peut-être, après tout, qu'un acte de foi naturelle? Cette objection a arrêté Fr. Suarez. Elle ne fait point hésiter J. Mouroux (*Expérience chrétienne*, p. 83). D'une part, en effet, il rejette la possibilité concrète pour un homme de produire un acte de foi naturelle à Jésus-Christ. A juste titre. Il récuse aussi l'analogie que l'on pourrait tirer de la foi de l'hérétique formel. Soit.

Ces réponses négatives ne seraient pas pleinement satisfaisantes s'il n'y avait aucune élucidation positive. Elle existe. La conscience de la foi comme d'un acte surnaturel surgit de l'acte « dans sa totalité existentielle ». On peut traduire : « J'ai conscience de poser un acte de foi surnaturelle, parce que j'ai conscience de me soumettre à toutes ses déterminations objectives » (J. Mouroux, *op. cit.*, p. 84). Or, parmi ces déterminations objectives, il faut nommer la référence à l'Église. On peut même dire que la référence à l'Église résume toutes ces déterminations objectives, articles de foi, autorité du magistère, etc.

Cependant, cette explication ne rejette pas complètement l'objection de Suarez, ou du moins pas directement.

Il faut, en effet, exclure avec certitude que « la conscience de se soumettre à toutes les déterminations objectives de l'acte de foi » soit un acte simplement naturel, acquis par science humaine, ou par la pression sociale. Il faut donc un caractère différentiel. Celui-ci existe et fait d'ailleurs partie de la référence à l'Église, puisqu'il fait partie de sa vie et de son enseignement. Quel est-il? Où est-il? Parmi les attitudes spirituelles et les actions religieuses ou vertueuses que la foi commande et dans lesquelles elle s'exprime, il en est qui sont difficilement justiciables des seules explications naturelles et rationnelles. Elles ne répondent point, en effet, à des inclinations naturelles, même spirituelles. Toutefois, elles se présentent comme de véritables valeurs. Leurs formes concrètes sont inscrites dans l'histoire de l'Église avec une grande constance. Ce sont le goût de la pauvreté, non par saturation des biens terrestres ou par mépris des riches; l'acceptation de l'humiliation, non point par masochisme ou complexe d'infériorité; le sentiment de l'inconsistance des valeurs terrestres, non par abus des plaisirs ou par réflexion rationnelle; le désir de la mort, celui du martyr, non par dégoût de la vie, mais pour rendre à Dieu l'hommage suprême; le consentement cordial et serein à la souffrance, non par insensibilité, mais par le désir d'imiter Jésus-Christ. Il est incontestable que la foi incline à cela les vrais chrétiens et il n'est pas possible d'en donner une justification rationnelle adéquate, quand on considère l'homme selon son être purement naturel. C'est la foi surnaturelle qui opère ici, plus qu'il ne paraît aux yeux d'un observateur même attentif.

Les saints ne sont pas seuls à faire cette expérience. Les vocations à la vie religieuse représentent le cas le plus visible, et devenu banal à force d'être coutumier en pays chrétien. On rejoint la pensée de saint Jean de la Croix : « Le signe auquel on reconnaît le véritable amour de Dieu (donc, amour suscité

par la foi surnaturelle), c'est l'impossibilité de trouver satisfaction en ce qui est moins que Dieu... Chez celui qui aime Dieu, le contentement du cœur ne se trouve pas dans la possession, mais dans l'entier dénuement et dans la pauvreté d'esprit » (*Cantique spirituel* B, str. 1, trad. Marie du Saint-Sacrement, t. 3, p. 195).

Saint Thomas va dans le même sens, quand il enseigne que la foi incline le chrétien à *contemnere res mundanas* (*Somme théol.* 1^a 2^{ae} q. 112 a. 5c).

L'apôtre Jean donne une indication analogue. Il discerne dans la « totalité existentielle » les signes positifs qui montrent le caractère surnaturel de la foi, puis il fait allusion à notre signe différentiel. En effet, après avoir écrit : « A ceci nous savons que nous le connaissons, si nous gardons ses commandements » (1 Jean 2, 3), il poursuit : « N'aimez ni le monde, ni rien de ce qui est dans le monde. Si quelqu'un aime le monde, l'amour du Père n'est pas en lui » (2, 15). Or, ce détachement est enseigné incontestablement par « l'onction qui instruit de tout » (2, 27), c'est-à-dire par la prédication de la foi et l'Esprit Saint (2, 20). Ainsi donc, « l'onction », en inclinant au détachement, en y maintenant, discerne l'authenticité surnaturelle de la foi.

4. CONCLUSION. — Expérience et conscience de la foi, critère de vérité et discernement des esprits. — 1^o Nous avons distingué expérience de la foi et conscience de la foi, comme acte surnaturel. Il le fallait en raison des discussions soulevées par l'idée même de conscience du surnaturel. La distinction était une nécessité didactique. Il faut dire maintenant que, dans la vie spirituelle, les deux points de vue sont liés. L'EXPÉRIENCE DE LA FOI IMPLIQUE INÉVITABLEMENT LA CONSCIENCE DE LA FOI.

Ainsi, dans le cours ordinaire de la vie chrétienne, le croyant appréhende d'une certaine manière le caractère surnaturel de sa foi et non pas seulement le fait psychologique de croire avec fermeté. Comme nous l'avons dit, cette conscience est souvent imperceptible au fidèle, soit que sa vie surnaturelle soit très faible, soit qu'il manque d'attention aux réalités intérieures, soit qu'il n'ait aucune aptitude à réfléchir sa propre vie.

En tout cas, c'est dans la conscience de la foi comme d'un acte surnaturel que réside l'explication, dans l'ordre psychologique, de la fermeté avec laquelle les croyants, même incultes religieusement, donnent l'assentiment de la foi. Puisque celui-ci ne repose que sur le témoignage de Dieu, si la conscience de se trouver en présence du témoin souverain n'était pas donnée, plus ou moins obscure, dans la foi, on ne voit pas comment serait assurée subjectivement la fermeté de l'assentiment, ni comment, en particulier, l'esprit des croyants ignorants ne serait pas désorienté et livré à l'incroyance dès la première objection, dès la première contradiction. Une contre-épreuve est possible et elle va dans le même sens. Si l'on demande au fidèle les raisons de sa foi, on ne manquera pas de l'embarrasser considérablement. A la question : Pourquoi croyez-vous? le croyant, même cultivé, n'a pas grand'chose à répondre. Il sent d'instinct, en effet, que tous les motifs allégués exprimeraient mal sa véritable et déterminante raison de croire. Au vrai, celle-ci est inexprimable. Si le fidèle répond à la question posée, il dira peu de chose. Il exprimerait au mieux, peut-être, son sentiment, s'il disait : « parce que je le dois ». Ce qui revient à dire, en définitive : « parce que je suis sûr que Dieu parle et l'exige ». Sauf erreur, la réponse équivaut à dire : « parce que j'ai conscience d'être surnaturellement appelé par Dieu à croire ». Telle est la conscience de la foi comme d'un acte surnaturel.

Elle est donnée avec la vie de la foi, et c'est une

conscience certaine. Mais la certitude possédée n'est pas une certitude métaphysique, c'est une certitude libre, comme celle de la foi. Ce n'est pas une conjecture ou une vraisemblance. La certitude n'est pas non plus extérieure à l'acte de croire, comme si elle était fournie par un acte différent de l'acte de foi. Aussi, la conscience de la foi comme conscience d'un acte surnaturel ne transcende en aucune manière l'obscurité de la foi. La réalité surnaturelle du « croire » n'est perçue qu'à partir des actes du sujet, qu'en raison de ces actes et en eux seulement. Elle est perçue cependant immédiatement, c'est-à-dire par coïncidence avec le mouvement de croire, sans discours, sans raisonnement. Mais, s'il s'agit d'exprimer ou de justifier le caractère surnaturel ainsi perçu dynamiquement, on ne le peut sans recourir à la réflexion, au raisonnement, au discours, sans considérer les effets produits par l'assentiment de foi (cf J.-V. Bainvel, *Nature et surnaturel*, 5^e éd., Paris, 1920, p. 63, 307, cité par J. Mouroux, *op. cit.*, p. 52).

2^o L'EXPÉRIENCE DE LA FOI, comme d'un acte surnaturel, est un CRITÈRE DE VÉRITÉ. Elle enseigne que les articles de la foi sont vrais, qu'ils expriment ce qui est; mais ce critère est strictement personnel, incommunicable par la voie du discours et des représentations, puisqu'il est solidaire d'une expérience personnelle, elle aussi, incommunicable en tant qu'elle est l'action d'un homme déterminé. Elle ne devient un critère transmissible qu'à la faveur du témoignage vivant, de la sainteté incarnée dans une existence. Ainsi, le critère personnel se transforme en vérité concrète. Et celle-ci est accessible à tous.

L'expérience de la foi est aussi un *critère de vérité pour l'action*. Prise dans sa totalité existentielle, elle permet au chrétien de juger par lui-même de l'orientation déjà donnée à sa vie et de discerner pour l'avenir celle qu'il faudra donner. On rejoint ici la question du *discernement des esprits* (cf art. DISCERNEMENT DES ESPRITS, DS, t. 3, col. 1222-1291). Discerner les esprits, c'est découvrir dans quelle mesure les désirs, les impulsions, les tendances qui habitent l'âme relèvent de l'Esprit Saint, de la nature ou du démon. Saint Ignace de Loyola, entre plusieurs, estime possible de déterminer les constantes de l'expérience chrétienne, d'en utiliser les résultats pour juger les mouvements spirituels et ordonner ainsi l'action au plus grand service de Dieu. L'auteur des *Exercices spirituels* donne des critères *positifs*, la consolation spirituelle et le désir de tout bien (cf n. 316, 329, 333). Le premier critère ne saurait être utilisé sans référence au second.

Saint Ignace signale aussi un critère *négatif*. Sa présence est nécessaire, pour que la consolation soit reconnue comme vraiment spirituelle et surnaturelle. Le voici : la consolation aura dû apparaître « sans aucun sentiment préalable ou perception de quelque objet par lequel vient notre consolation » (n. 330 et 336). Ce critère négatif correspond à ce que l'on notait plus haut : la conscience de la foi comme acte surnaturel implique nécessairement une dimension où la nature comme telle ne s'y retrouve pas, n'obtenant aucune satisfaction proportionnée, éprouvant un certain vide. Au besoin, Marie de l'Incarnation, l'ursuline, confirmerait le fait (*Écrits spirituels*, éd. A. Jamet, t. 2, Québec-Paris, 1930, p. 494).

Cependant, on ne doit pas conclure que l'expérience spirituelle dépourvue de consolations est un critère de non-vérité. En effet, on a dit qu'il y a un critère de vérité, par lui-même plus décisif : c'est l'inclination vers tout bien (cf *Mt.* 7, 16-20). D'autre part, les motions les plus surnaturelles pourraient aboutir à des abus qui engendreraient la tristesse chez ceux qui ne sont pas encore disposés à les accueillir. Ainsi, le jeune

homme riche (cf *Exercices spirituels*, n. 335). Enfin, il y a dans l'expérience de la foi un aspect ordinairement douloureux, l'obscurité. On dira plus loin quel sens elle prend dans certains cas particulièrement aigus (cf art. *Doutes dans la vie de Foi*, col. 613-619).

En tout cas, s'il n'est pas une prétention illusoire, le discernement des esprits implique nécessairement qu'il y a une expérience chrétienne propre, que celle-ci est spécifiquement distincte de toute expérience profane. On devra reconnaître enfin que l'expérience de la foi révèle son caractère surnaturel, à tout le moins par les effets qu'elle engendre, quand on l'analyse selon l'esprit même qui lui donne naissance, c'est-à-dire dans la foi.

1. *Aspects scripturaires.* — V. Lithard, *Dieu connu expérimentalement selon saint Paul et saint Jean*, RAM, t. 19, 1938, p. 418-426. — M.-E. Boismard, *La connaissance de Dieu dans l'alliance nouvelle d'après la 1^{re} lettre de saint Jean*, dans *Revue biblique*, t. 56, 1949, p. 365-391. — H. Vignon, *De virtutibus et donis vitae supernaturalis*, t. 1, Rome, 1953, p. 49-113. — L. Bouyer, *Introduction à la vie spirituelle*, Paris-Tournai, 1960, ch. 11 et 12.

2. *Ouvrages généraux.* — H. Pinard, art. *Expérience religieuse*, DTC, t. 5, 1912, col. 1786-1864. — R. Aubert, *Le problème de l'acte de foi*, 2^e éd., 3^e partie, ch. 2 et 3, Louvain, 1950, p. 689-737. — J. Mouroux, *L'expérience chrétienne*, coll. Théologie 26, Paris, 1952. — G. Thils, *Sainteté chrétienne*, Tielt, 1958, 4^e partie, ch. 3, p. 280-288 Croissance théologique au plan psychologique. — A. Léonard, art. *EXPÉRIENCE SPIRITUELLE*, DS, t. 4, col. 2004-2026.

3. *Études particulières.* — Ce qui concerne l'expérience de la prière a été étudié dans l'article *CONTEMPLATION*, *Conclusion*, DS, t. 2, col. 2171-2193, par Ch. Baumgartner.

L. Laberthonnière, *Essais de philosophie religieuse*, Paris, 1903, p. 151-211 Le problème religieux. — P. Rousselot, *Amour spirituel et synthèse aperceptive*, dans *Revue de philosophie*, t. 16, 1910, p. 225-240; *Les yeux de la foi*, dans *Recherches de science religieuse*, t. 1, 1910, p. 241-259, 444-475. — M.-D. Roland-Gosselin, *De la connaissance affective*, dans *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, t. 27, 1938, p. 5-26. — J. Mouroux, *Structure personnelle de la foi*, dans *Recherches de science religieuse*, t. 29, 1939, p. 59-107. — S.-I. Dockx, *Fils de Dieu par grâce*, Paris, 1948. — K. Rahner, *Ueber die Erfahrung der Gnade*, dans *Geist und Leben*, t. 27, 1954, p. 460-462, repris dans *Schriften zur Theologie*, t. 3, Einsiedeln, 1956, p. 105-110; cf *Natur und Gnade*, dans l'ouvrage collectif *Fragen der Theologie heute*, Einsiedeln, 1957, p. 220-222. — A.-J. Bruneau, *Réalité spirituelle de l'amour*, dans *Revue thomiste*, t. 60, 1960, p. 381-416.

CONCLUSION

Le chrétien est un « fidèle », c'est-à-dire un croyant, selon l'étymologie même du terme. Le mot est spontanément venu sous la plume de saint Luc, quand il veut désigner les adeptes du nouvel Israël, à une époque où ils n'avaient pas encore de nom propre. L'écrivain les nomme « ceux qui ont cru » (*Actes* 2, 44; 4, 32; 11, 21). L'exactitude de cette définition se vérifie sous tous les aspects de la vie chrétienne, personnelle ou ecclésiastique. La foi, en effet, est le fondement de tout l'édifice spirituel, individuel et collectif, puisqu'elle est à la racine des vertus théologiques d'espérance et de charité, puisqu'elle ordonne directement au salut les vertus morales. Elle est au principe de la vie mystique et elle est à la base de toute expérience chrétienne.

Cela vient d'être dit. Il reste cependant à présenter brièvement deux aspects qui sont les prolongements de la vie de la foi et retentissent sur l'expérience chrétienne. Il s'agit de la *prière* et de l'horizon que la foi ouvre sur la *perfection*. Avec la prière, c'est le mouve-

ment spirituel du *sujet* croyant qui est mis en évidence. Avec la perfection, c'est le terme *objectif* de la vie du croyant qui est mis en relief.

1. **La prière.** — La foi est la source de la prière chrétienne. C'est grâce à la foi que l'âme peut s'élever vers Dieu et demeurer en sa présence. « La foi répand la prière » (Saint Augustin, *Sermon* 115, 1, 1, PL 38, 655). Que celle-ci soit demande de biens temporels ou demande de biens surnaturels, qu'elle soit cri de détresse ou acte d'union à Dieu, elle ne peut naître sans la foi (au moins implicite). Bien entendu, ces quelques mots laissent intact le problème de la prière en dehors du christianisme. L'affirmation précédente ne vaut que pour les chrétiens et dans le sens suivant : la foi est le principe radical de toute prière, quelle qu'en soit la forme, demande, méditation, contemplation. On ne peut prier, si l'on ne croit pas en Dieu, et si l'on ne croit pas en un Dieu qui écoute et répond, bref, en un Dieu vivant et miséricordieux.

D'autre part, la prière achève la foi. Elle traduit, en effet, au plan des actes de conscience, l'infinie dépendance où se trouve la foi à l'égard de la grâce divine. La prière implique essentiellement l'aveu que, sans l'appui de Dieu, l'homme ne peut atteindre sa fin surnaturelle et même obtenir certains biens temporels. La prière est un acte de foi en la toute-Puissance miséricordieuse, une confession de la dépendance à son égard. Elle traduit donc en attitude existentielle la dépendance à l'égard du don de Dieu et elle reconnaît ce don, principe de toute la vie spirituelle et de la foi en tout premier lieu. En ce sens, on peut dire que la prière est la foi qui devient consciente d'elle-même, c'est-à-dire consciente de venir de Dieu et de tendre à Dieu.

La prière achève encore la foi, en un autre sens : elle augmente la vie de la foi, dans la mesure où elle s'exerce. La prière est un aspect de la coopération que Dieu demande à l'homme pour lui transmettre les biens surnaturels, quels qu'ils soient, et la foi elle-même.

La vie de prière, enfin, retentit sur l'expérience chrétienne. Elle ouvre, au sujet croyant et priant, le sens réel et universel des paroles du Christ : « Sans moi, vous ne pouvez rien faire » (*Jean* 15, 5). Saint Paul est le témoin de cette expérience (*2 Cor.* 4, 7; 12, 9-10; cf 3, 5; *Éph.* 2, 8-9).

2. **La perfection.** — La foi situe la vie spirituelle tout entière par rapport à la perfection. Elle lui découvre le terme objectif auquel tend la vie surnaturelle, et, plus exactement encore, la règle formelle qui la domine. Cette situation colore l'expérience chrétienne, inévitablement.

Quelles que soient les nuances du mot « parfait », employé dans les récits évangéliques (J. Dupont, *Soyez parfaits, Soyez miséricordieux*, dans *Sacra Pagina*, t. 2, Paris-Gembloux, 1959, p. 150-162), on l'aura défini selon son caractère chrétien, si on désigne par ce terme « la conformité à Jésus-Christ » (selon le sens de *Rom.* 8, 29, par exemple). La perfection, ainsi comprise, n'est pas une donnée statique, un modèle au dessin achevé une fois pour toutes. Elle est une exigence de dépassement, une dimension illimitée donnée à l'existence chrétienne en sorte que la règle en est d'être sans limite : « Vous donc, vous serez parfaits, comme votre Père céleste est parfait » (*Mt.* 5, 48). Telle est la règle formelle de la perfection. On dit la même chose, mais

en soulignant le contenu plus que la règle formelle, quand on affirme que la perfection est la charité théologique (Mt. 22, 37-40; cf J. Duplessis, *The Idea of Perfection in the New Testament*, Kampen, s d, p. 168-170, 242; voir S. Thomas, *Somme théologique*, 2^a 2^{ae} q. 184 a. 1c).

Or, c'est la foi qui présente au chrétien l'infinité de son existence, en lui présentant l'objet à croire. Celui-ci est essentiellement constitué par la foi en Dieu qui nous sauve en nous conformant à son Fils, en nous introduisant donc à sa Vie propre, qui est la Charité infinie. C'est pourquoi, le croyant n'est pas simplement un homme qui « sait », mais un homme qui est « sommé » de se conformer à l'infinie Charité. La foi destine donc à la perfection. En d'autres termes, la perfection est la vocation de tout croyant, elle est dans la logique de la foi. Cette logique, saint Jacques (1, 4) l'exprime de la manière suivante : « La valeur de votre foi produit la constance; la constance s'accompagne d'une œuvre parfaite, afin que vous soyez parfaits, irréprochables, ne laissant rien à désirer ». Saint Jean (1, 3, 16) la présente de même, à sa manière, en termes réalistes : « A ceci nous avons connu l'Amour : Il a donné sa vie pour nous. Et nous devons, nous aussi, donner notre vie pour nos frères ».

Le retentissement sur l'expérience chrétienne consiste dans le sens de « l'exigence infinie » (Kierkegaard). Quand la foi est vivante, celle-ci affleure. C'est l'évidence d'une tâche illimitée, l'impossibilité de trouver satisfaction. Le Christ a donné lui-même la formule très simple de cette attitude : « Quand vous aurez fait tout ce qui vous a été prescrit, dites : Nous sommes de pauvres serviteurs; nous n'avons fait que ce que nous devions » (Luc 17, 10).

Quels que soient les aspects de la vie chrétienne auxquels on touche, la foi en est toujours le fondement. A tous les niveaux de l'existence surnaturelle, le chrétien est un « fidèle », quand il est logique avec la foi.

André de Bovis.

FOI (ESPRIT DE FOI). — L'esprit de foi ne désigne simplement ni la foi ni la vie de la foi. Il en est cependant l'expression au niveau des jugements de valeur et des jugements pratiques. Le point de vue « mentalité » est ici prédominant, car l'esprit de foi désigne l'emprise que la foi exerce sur la pensée et sur l'action.

La notion est devenue commune. Réginald Garrigou-Lagrange estime que l'esprit de foi est « une manière de juger de toutes choses du point de vue supérieur de la foi ». A l'esprit de foi appartient encore, selon le même auteur, « sentir, aimer, sympathiser, vouloir, agir », en suivant les inspirations de la foi (*L'esprit de foi et son progrès*, VS, t. 43, 1935, p. 138). Cent cinquante ans plus tôt, Guillaume-François Berthier † 1782 définissait l'esprit de foi moins par le domaine qu'il atteint que par l'attitude du sujet : « conviction si grande des vérités de la religion... », et il l'opposait ainsi à la foi languissante (*Considérations sur l'esprit de foi*, dans *Réflexions spirituelles*, t. 5, Paris, 1790, p. 7-9). Au 17^e siècle, Jean-Joseph Surin † 1665 connaît aussi l'esprit de foi (*Lettres spirituelles*, lettre 59, t. 2, Paris, 1698, p. 255). Il le nomme « usage de la foi » dans les *Fondements de la vie spirituelle* (livre 5, ch. 12, Paris, 1667). Ce qu'il appelle « la réformation de l'entendement » est encore un des aspects de l'esprit de foi (*Catéchisme spirituel*, 5^e partie, chap. 5, Paris, 1659).

Auparavant, vers les années 1605, saint François de Sales, dans une lettre, nomme « l'esprit de la foi ou esprit chrestien ». Celui-ci est parallèle dans l'ordre surnaturel au « discours et rayonnement naturel » (*Œuvres*, t. 14, Annecy, 1906, p. 111-112). Cependant, l'expression a, ici, un sens plus restreint, désignant l'ensemble des affirmations de la foi.

Le vocabulaire latin ne connaît pas de terme unique pour désigner l'esprit de foi, tel que R. Garrigou-Lagrange, par exemple, le décrit. Les notions qui définissent l'« esprit de foi » sont réparties entre plusieurs vocables, la *devotio* (Jean Châtillon, art. *DEVOTIO*, DS, t. 3, col. 702-716), les dons du Saint-Esprit, principalement le don d'intelligence (cf Denys le chartreux, *De donis Spiritus Sancti*, tr. 2, art. 29, 30, 32, 35, 36, *Opera omnia*, t. 35, Tournai, 1908, p. 200-206), encore que *devotio* et don d'intelligence disent plus et autre chose qu'« esprit de foi ».

C'est ainsi que saint Thomas décrit la substance de l'esprit de foi, à l'occasion des dons du Saint-Esprit et de la *devotio*, mais ne possède point de terme pour l'exprimer. Il en est de même avant saint Thomas. La foi, *fides* ou *πίστις*, recouvre l'esprit de foi. Ainsi en va-t-il, par exemple, chez saint Ignace d'Antioche lorsqu'il invite à ne pas écouter « les porteurs d'une mauvaise doctrine » et à se laisser inspirer par la foi qui « vous tire en haut » (*aux Éphésiens* 9, 1; cf 14, 1 et 2; *aux Magnésiens* 13, 1 et 2; trad. P.-Th. Camelot, SC 10, 1958, p. 56-57, 61, 79).

L'Écriture n'a point fourni l'expression que nous utilisons, n'en déplaise au Père Berthier qui citait allègrement le texte de saint Paul : « Nous avons l'esprit de foi » (2 *Cor.* 4, 13), sans soupçonner que la traduction littérale est « le même esprit de la foi »; ces mots désignent en effet la motion de l'Esprit Saint, source de la foi, et non pas la mentalité inspirée et constituée par les jugements de foi.

En tout cas, on ne rencontre pas de divergence sur le sens de l'esprit de foi et l'on peut en proposer la définition suivante : disposition permanente à apprécier, du point de vue de la foi, les événements et les personnes, en sorte que les jugements de valeur et les jugements pratiques sont soumis à la Vérité révélée comme à leur règle absolue.

Nous examinons successivement les *fondements scripturaires* (1), la nature de l'esprit de foi (2), ses effets (3), ses conditions (4).

1. Fondements scripturaires. — Si l'Écriture ne possède pas de vocabulaire particulier pour désigner l'esprit de foi, elle ne l'en réclame pas moins. Elle en fait la description et en présente la nature sous des vocables divers, en particulier dans les épîtres de saint Paul et de saint Jean.

1^o Chez saint Paul. — Deux termes, pris ensemble, expriment à peu près tout ce que nous signifions par « esprit de foi ». Ce sont *σοφία* et *γνώσις*, que l'on trouve, à l'occasion, voisins l'un de l'autre ou voisins de *πίστις* (1 *Cor.* 2, 5; *Col.* 1, 9; 2, 3; etc). La « sagesse » est une qualité du sujet, mais le mot désigne aussi l'aspect objectif, l'ensemble des réalités qui rendent sage, plus souvent et parfois uniquement. Quant à la « connaissance », elle désigne l'acte, l'état et la qualité du sujet qui connaît plutôt que l'objet connu.

1) *La sagesse* a son origine dans l'ancien Testament. La description qui en est donnée (vg *Sag.* 9, 10-11)

annonce l'usage que nous en trouvons chez saint Paul. Mais, l'Apôtre la transformera profondément et en fera un élément du mystère, en l'appliquant à la personne du Christ (1 Cor. 2, 7; Col. 2, 3).

La sagesse se présente comme un ensemble de principes et de jugements dont le Christ constitue la synthèse concrète (1 Cor. 1, 24-30). Elle est sagesse divine par opposition à la sagesse du monde (1 Cor. 3, 19), celle-ci usant de la raison, ne s'appuyant que sur elle et sur les évidences d'un *logos* étranger au *mustérion* (1 Cor. 2, 7). La sagesse du monde est donc la sagesse des princes de cet éon (1 Cor. 2, 6), la sagesse de la chair, qui se fait complice du péché (2 Cor. 1, 12). Dans les épîtres de la captivité, saint Paul, abandonnant la sagesse du monde, ne parle que de la sagesse de Dieu, qui prend alors un sens subjectif plus accusé que dans les épîtres aux Corinthiens (Col. 1, 9; 1, 28; 3, 16; 4, 5; Éph. 1, 8; 1, 17). Elle se présente comme une attitude spirituelle tournée vers l'action, vers l'accomplissement de la volonté de Dieu (Éph. 1, 8-10; Col. 1, 9; 4, 5), tandis que, dans les épîtres précédentes, elle paraissait désigner uniquement l'assimilation personnelle des vérités de la foi.

Dans l'ensemble des épîtres, la sagesse est le développement de la foi. Le Christ, en effet, est son objet et sa règle suprêmes (1 Cor. 1, 24). Le développement de la foi ne consiste pas, ici, dans un accroissement du savoir notionnel, mais dans le *discernement* (1 Cor. 2, 15). La sagesse fait du chrétien un homme de jugement spirituel et, par le fait même, un homme libre (2 Cor. 3, 17). D'autre part, elle intègre le croyant au grand œuvre de Dieu, au rassemblement de l'univers sous un seul chef, le Christ (Éph. 1, 7-10), et elle fait par conséquent du chrétien un homme qui agit au service de Dieu et de sa gloire (Col. 4, 5; Éph. 5, 15; cf. Col. 1, 28). La foi reçoit, dans la sagesse, un achèvement homogène. Elle est l'apanage des parfaits (1 Cor. 2, 6; cf. E.-B. Allo, *La première Épître aux Corinthiens*, coll. Études bibliques, Paris, 1935, p. 91) et le terme auquel ils parviennent (Col. 1, 28).

2) *La connaissance* (γνώσις, ἐπίγνωσις). — Il existe une gnose que Paul critique, comme il critiquait une certaine sagesse. Cette gnose, en effet, enflamme ceux qui la recherchent (1 Cor. 8, 1-3). Quant à la gnose chrétienne et louable, elle n'est pas essentiellement différente de la sagesse. Comme celle-ci, la gnose ou connaissance est le développement de la foi dans sa propre ligne, le terme auquel tend la vie chrétienne (Éph. 1, 15-18; 3, 16-19; Col. 1, 4-9; cf. Rom. 15, 13-14). Comme la foi, la gnose est sous la dépendance de l'Esprit Saint (Éph. 1, 17; 3, 16-17; 1 Cor. 12, 4-9; 2 Cor. 6, 6; etc) et elle apporte la plénitude de Dieu (Éph. 3, 18-19). Associée à la charité et fondée sur cette vertu (Éph. 3, 17-18), la gnose imprègne le chrétien, illuminant les yeux du cœur (Éph. 1, 8; 2 Cor. 4, 6) par le mystère de Jésus-Christ (J. Dupont, *Gnosis*, cité *infra*, p. 411, 528). Elle maintient donc devant le chrétien les perspectives eschatologiques (Éph. 3, 16-19; 1, 7-21; cf. J. Dupont, *op. cit.*, p. 191). Mais, en attendant l'avènement du royaume, la gnose possède une fonction apostolique, elle est destinée à enseigner les autres (Rom. 15, 13-14; cf. J. Dupont, *op. cit.*, p. 416). Quels que soient les traits qui la décrivent, elle se présente comme la compréhension intériorisée, assimilée, des vérités de la foi, elle est l'« intelligence spirituelle » (Col. 1, 9). Alors que la sagesse avait pour objet explicite le Christ, sagesse de Dieu, sagesse dans le mystère, l'objet de la gnose est

décrété comme « l'amour du Christ qui surpasse toute connaissance » (Éph. 3, 18-19; cf. J. Dupont, *op. cit.*, p. 498-500), « la gloire de Dieu sur le visage du Christ » (2 Cor. 4, 6).

3) « Gnose » et « sagesse » sont les deux termes principaux qui correspondent de plus près à la réalité spirituelle que nous nommons « esprit de foi ». A ces deux vocables, on peut encore ajouter le mot *νοῦς*, l'esprit, qui est plus rare (Rom. 11, 34) et n'apporte rien de très particulier, sauf qu'il désigne les jugements de la foi comme une mentalité nouvelle insérée dans le croyant, comme l'« esprit ou la pensée du Christ » inspirant le baptisé. En examinant le contexte où sont employés ces trois mots, on verra apparaître les domaines de l'esprit de foi : corriger et élever l'intention (1 Cor. 10, 31), orienter l'action en montrant les buts qui transcendent le temps (2 Cor. 4, 18; 5, 6), soulever le sentiment meurtri par la souffrance (2 Cor. 4, 8-11), remettre devant les yeux le sens ultime de la vie et de la mort :

« Nul d'entre nous ne vit pour soi-même... Dans la vie comme dans la mort nous appartenons au Seigneur » (Rom. 14, 7-8). « Pour le Christ, j'ai accepté de tout perdre, je regarde tout comme déchet afin de gagner le Christ... de lui devenir conforme dans la mort, afin de parvenir, si possible, à ressusciter d'entre les morts » (Phil. 3, 8-11, *passim*).

2° *Chez saint Jean*. — En comparaison de celle de saint Paul, la contribution de saint Jean est faible. En effet, son évangile décrit davantage le devoir de prendre parti pour le Christ que les conséquences spirituelles et permanentes du choix opéré, comme d'ailleurs les évangiles synoptiques.

1) Cependant, on peut y relever un aspect partiel de l'esprit de foi. Il s'agit de la connaissance du Christ. Elle est le résultat de la découverte progressive qu'implique le verbe γινώσκω. Jean exprime parfois la connaissance ainsi obtenue par le parfait du verbe (6, 69; 17, 7). Ordinairement, c'est le verbe οἶδα qui exprime la possession stable de la vérité de foi (10, 4; 13, 17; 16, 30; cf. I. de la Potterie, *Οἶδα et Γινώσκω. Les deux modes de la connaissance dans le IV^e évangile*, dans *Biblica*, t. 40, 1959, p. 709-725). Mais, ce dernier verbe est plus fréquemment employé avec une négation quand il s'agit des auditeurs de Jésus. Ainsi apprenons-nous que cette connaissance stabilisée et intériorisée fait défaut aux auditeurs du Christ. Il n'en reste pas moins qu'elle est un élément de ce que nous nommons l'esprit de foi.

2) Dans la première épître le verbe γινώσκω évoque le même aspect de l'esprit de foi, mais avec des nuances différentes en raison des contextes où il se trouve employé. Ceux-ci connotent souvent l'intimité avec Dieu (cf. M.-E. Boismard, *La connaissance dans l'alliance nouvelle, d'après la première lettre de saint Jean*, dans *Revue biblique*, t. 56, 1949, p. 378). Dans ce cas, la connaissance, démarche unitive, constitue un état stable, un repos dans la foi (cf. 1 Jean 4, 7; 2, 3-6). D'autre part, la connaissance présente un aspect dynamique : aimer Dieu (4, 7), refuser le péché (3, 5-6), vaincre le Mauvais (2, 12-14), aimer ses frères (3, 15). Ces traits donnent donc à la connaissance un sens prégnant. C'est toute la vie de la foi et l'esprit de foi qui y sont compris.

On dira ainsi avec M.-E. Boismard : « L'objet propre de la foi, c'est (donc) Jésus... en tant que Fils de Dieu et Messie; c'est son caractère de Messie ou sa relation de Fils beaucoup plus que sa personne » (art. cité *supra*, p. 385). Connaître « porte le plus souvent sur Dieu indépendamment de toute

relation particulière...; on connaît aussi « Celui-là », Ἐκεῖνος, le Fils de Dieu (3, 5-6), non pas dans sa relation de Fils, mais en tant qu'il est une *personne* vivante, immaculée, indemne de tout péché... La connaissance ne porte donc pas sur une relation ou sur un nom, comme la foi, elle atteint une personne, la personne vivante de Dieu, la personne vivante de Jésus » (p. 385-386). La « connaissance » est le développement de la foi en ce que « l'expression connaître Dieu dénote la prise de conscience subjective de cette présence divine réalisée par son action dans notre âme » (p. 388).

Il y a, on le voit, des points communs entre Paul et Jean. Mais, tandis que, selon Paul, la connaissance et la sagesse sont surtout l'intelligence pénétrante et synthétique de la rédemption en Jésus-Christ et de notre participation active à ce dessein, la connaissance, selon Jean, est davantage expérience et manifestation intérieure de la vérité et de l'action de Dieu sur nous. Jean évoque donc l'esprit de foi selon sa plus grande profondeur et sous un aspect limité, c'est-à-dire connaissance savoureuse et intime de Dieu, disposition à y persévérer comme en un temps de communion.

2. Analyse de l'esprit de foi. — Pour analyser l'esprit de foi, il faut le considérer dans la situation la plus favorable à son développement, c'est-à-dire dans l'âme en état de grâce. Sans doute, l'esprit de foi peut demeurer et produire quelques fruits dans les pécheurs, même endurcis. Il y en a des exemples. Mais ce ne sont pas les cas les plus éclairants, car ce ne sont pas les cas éminents. La vie de la foi, au sens fort du terme, est solidaire de la charité. L'esprit de foi aussi. Il suffit, pour en être convaincu, de se souvenir que saint Paul associe le dynamisme de la foi à la vie de charité, en plus d'un passage (*Éph.* 1, 15-18; 3, 16-19; *Col.* 1, 4-9; 2, 2-3; *Rom.* 13, 11-14; cf J. Dupont, *Gnosis...*, p. 409-412, 496-497). Et saint Jean de la Croix, au sujet de la « sagesse secrète », en appelle à saint Thomas d'Aquin, disant « qu'elle se verse et se communique à l'âme par le moyen de l'amour » (*La nuit obscure*, livre 2, ch. 17; trad. Marie du Saint-Sacrement, t. 2, Bar-le-duc, 1934, p. 148; cf *Somme théologique*, 2^a 2^ae q. 45 a. 2c).

1^o Relations générales entre l'esprit de foi et les dons du Saint-Esprit. — L'état de grâce est le milieu nourrissant de la foi et de l'esprit de foi. Or, l'état de grâce se déploie en vertus théologales, il s'exprime dans les actes de ces vertus, soutenus par les dons du Saint-Esprit, en des circonstances particulières.

Les théologiens discutent sur la nature des dons du Saint-Esprit. L'expression, devenue courante, n'en recouvre pas moins cette vérité que l'homme n'est pleinement docile aux exigences divines que sous l'action de l'Esprit (*Somme théologique*, 2^a 2^ae q. 52 a. 1c). Autrement dit, l'épanouissement et l'approfondissement de la vie surnaturelle sont dus à l'envahissement de l'Esprit se faisant « notre conseil » plus que par notre activité personnelle (M.-M. Labourdette, art. DONS DU SAINT-ESPRIT, DS, t. 3, col. 1615). La foi se développe donc sous les motions particulières de l'Esprit Saint. Il en va de même pour l'esprit de foi, puisque celui-ci n'est que le développement de la foi. Sur ce point, d'ailleurs, l'Apôtre confirme ce que nous avançons, puisqu'il déclare que la gnose dépend du Saint-Esprit (*Gal.* 3, 5; 3, 14; 5, 5; cf 1 *Cor.* 12, 3).

Or, parmi les dons de l'Esprit dont les effets correspondent à l'esprit de foi, se trouvent ceux de science et d'intelligence qui, selon saint Thomas, sont le soutien direct de la foi. Mais il convient de considérer encore le don de crainte qui correspond à l'espérance, celui de

sagesse qui correspond à la charité, puisque l'espérance et la charité ont, avec la foi, des relations vitales réciproques. Il faut aussi tenir compte du don de conseil, parce qu'il perfectionne le jugement ordonné vers l'agir. Or, ce dernier aspect appartient, lui aussi, à l'esprit de foi.

Cependant, l'esprit de foi n'est pas identique aux dons du Saint-Esprit. Ces derniers, en effet, désignent directement l'intervention particulière de l'Esprit et la modalité actuelle de l'intervention. Ce sont des faveurs transitoires, accordées aux fidèles (*Somme théologique*, 1^a 2^ae q. 68 a. 2 ad 2), afin de les aider à répondre pleinement à l'exigence divine, dans certaines circonstances plus délicates, plus importantes, plus difficiles. L'esprit de foi, au contraire, désigne directement une attitude constante, « une mentalité » qui inspire tous les jugements de valeur et d'action. Il tend à modeler tout le comportement. Il signifie immédiatement ce qui, étant conféré par l'Esprit, demeure approprié et « nôtre », quand la motion de l'Esprit a cessé. L'esprit de foi est donc l'attitude constante qui résulte de la fidélité à accueillir les motions de l'Esprit Saint.

Bref, la théologie des dons, en exposant les richesses de la grâce, décrit inévitablement la perfection de l'esprit de foi, puisqu'elle en implique la réalisation éminente. Elle expose, en outre, le mode particulier sous lequel l'Esprit opère et elle exprime, par le fait même, les diverses modalités de l'esprit de foi. Or, l'intervention de l'Esprit délivre pour ainsi dire les vertus « de certaines conditions d'exercice qui constituent leur mode humain et dont la racine se trouve dans le caractère rationnel et discursif » de nos activités spirituelles (M.-M. Labourdette, art. cité, col. 1627). Dans le cas de la foi, les dons du Saint-Esprit opèrent le même effet, élevant l'intelligence croyante à une docilité, à une pénétration, à une rapidité qui miment en quelque sorte l'intuition et l'expérience naturelles. C'est cela qui constitue les caractères éminents de l'esprit de foi.

2^o Les dons de l'Esprit et les caractères de l'esprit de foi. — Le don d'intelligence est le don de percevoir (*Somme théologique*, 2^a 2^ae q. 45 a. 2 ad 3). Il ouvre l'esprit non pas seulement à la compréhension des articles de la foi, mais à tout ce qui touche la foi (2^a 2^ae q. 8 a. 3c). Ainsi, l'âme croyante pénètre jusqu'à l'intimité des choses elles-mêmes (*penetratio ad intima*, a. 6c), dans l'ordre de la pensée ou dans l'ordre de l'action. Elle reçoit comme une perception immédiate de la vérité (a. 5 ad 3) et s'élève à une connaissance de Dieu plus parfaite parce que plus intérieure (a. 1 ad 3; a. 6 ad 2), mais toujours négative. En effet, « nous connaissons Dieu en cette vie d'autant plus parfaitement que nous comprenons que Dieu dépasse tout ce qui est compris de Dieu » (a. 7c; cf S. Harent, *Note sur l'art. cité infra* de G.-H. Joyce, dans *Recherches de science religieuse*, t. 6, 1916, p. 455-467; J. de Guibert, *A propos des textes... sur la foi qui discerne*, art. cité *infra*, p. 30-44). Le don d'intelligence défend l'esprit humain contre la tentation de comprendre les choses divines grossièrement et imaginativement, contre le risque de prendre pour vérité révélée ce qui ne l'est pas (*Somme théol.* 2^a 2^ae q. 8 a. 7c). Mais le don d'intelligence ne préserve pas absolument de toute erreur dans le domaine de la foi, il ne supplée pas à toute ignorance (q. 2 a. 6 ad 2-3).

(Fascicules 33-34. — 8 septembre 1962.)

Le don de science donne au croyant une plus juste appréciation des valeurs créées, les lui faisant aimer ou rejeter selon qu'elles le conduisent ou non à la vie éternelle (q. 8 a. 6c; q. 9 a. 2c). Soutenu par le don de science, l'esprit de foi conduit l'homme dans le dédale des créatures, écartant les faux-semblants, les illusions, lui permet de juger les choses à leur valeur surnaturelle, d'utiliser le monde comme la condition de notre cheminement vers Dieu. La « science » dont il s'agit n'est pas un savoir acquis, elle ne procède point du discours, mais d'une inférence immédiate, qui est *quaedam participata similitudo ipsius (scientiae divinae)* (q. 9 a. 1 ad 1).

Le don de sagesse complète le don de science en ce qu'il procure l'aptitude à apprécier exactement les choses divines et à ordonner l'action en se référant aux règles divines (2^a 2^{ae} q. 45 a. 1c). Cette aptitude n'est pas le fait d'une *rationis inquisitio*, mais elle est due à une certaine « connaturalité à l'égard des réalités divines » que Dieu seul peut accorder dans l'Esprit (a. 2c). Le don de sagesse est le « sens surnaturel » de Dieu. Il se nourrit dans la charité, qui, en écartant le péché, sensibilise l'homme à toutes les valeurs divines. Il apporte une certaine perception savoureuse du dessein de Dieu, de son mystère (a. 2 ad 1). Le chrétien sait alors juger de tout selon les raisons divines (a. 2 ad 3) et décide en conformité avec la volonté de Dieu (a. 3c). Saint Jean Chrysostome, de son côté, indique la transformation spirituelle qu'apporte l'esprit de foi même à l'homme « simple et rustaud qui ne se connaît à rien d'autre qu'aux tâches agricoles » (*Catéchèse baptismale* VIII, 6; éd. et trad. A. Wenger, SC 50, 1957, p. 250). On en rapprochera le « tact affiné » de saint Paul (*Phil.* 1, 9-10) dont il souhaite la présence en ces termes : « que le renouvellement de votre jugement vous transforme et vous fasse discerner quelle est la volonté de Dieu, ce qui est bon, ce qui lui plaît, ce qui est parfait » (*Rom.* 12, 2).

La description de l'esprit de foi doit considérer le don de crainte qui l'achève dans la ligne intérieure et le don de conseil qui l'achève dans la ligne de l'action personnelle. Avec le don de crainte, l'esprit de foi introduit au respect de Dieu. Il s'agit, bien entendu, non de la crainte servile, mais de la crainte filiale (*Somme théol.* 2^a 2^{ae} q. 19 a. 9c). La révérence que suscite l'Esprit Saint est adoration de la Majesté divine, reconnaissance pour l'immensité de sa gloire (*Gratias agimus tibi propter magnam gloriam tuam*, liturgie de la messe; cf 2^a 2^{ae} q. 19 a. 10 ad 3), crainte d'offenser Dieu et d'être séparé de lui (a. 10c). L'esprit de foi bannit donc une familiarité qui serait de mauvais aloi.

Quant au don de conseil, il perfectionne la foi dans les décisions particulières (2^a 2^{ae} q. 8 a. 6c; q. 52 a. 1, 2 et 3), dans les choix contingents où l'homme s'efforce de réaliser personnellement un « mieux » dont l'évidence ne s'impose pas. L'Esprit Saint aide à discerner quel est, selon Dieu, l'acte le plus opportun et le plus prudent (q. 52 a. 2c).

Les dons du Saint-Esprit ont des effets qui dépassent ce que l'on entend communément par esprit de foi. Ces effets n'intéressent pas directement notre analyse (cf J. de Guibert, *Leçons de théologie spirituelle*, Toulouse, 1943, p. 272-277; G. Thiès, *Sainteté chrétienne*, p. 276-279; art. Dons, DS, t. 3, col. 1579 svv).

3. L'esprit de foi et la conversion de l'imagination et de l'affectivité. — On vient d'indiquer suffisamment le retentissement de l'esprit de foi

sur l'intelligence et la volonté. Il y a lieu, en outre, de considérer les répercussions sur l'imagination et sur l'affectivité (impressions de la sensibilité, sentiments, émotions diverses, en tant qu'elles sont accompagnées d'une certaine tonalité agréable ou désagréable).

1^o Indications générales. — L'esprit de foi apporte avec lui une certaine conversion de l'imagination. Dès lors, non seulement les images peccamineuses sont écartées plus facilement, mais l'imagination perd quelque chose de sa puissance et de son emprise sur la vie intérieure et sur le comportement extérieur. Une certaine compensation des forces s'établit ainsi, dont profite la vie religieuse. L'esprit de foi, en éloignant les puérilités de l'émotion ou en modérant les pulsions imaginatives, rend possible le culte véritable (cf *Jean* 4, 22-24). Puisque n'importe quelle célébration ne peut prétendre être l'essentiel du culte, puisque les rites ne constituent pas le tout de la vie religieuse, il faut dire également que bien des images et bien des sentiments qui encombrant une âme, même chrétienne, ne constituent pas le véritable hommage rendu à Dieu dans la foi.

Un texte de saint Paul fait allusion à cette purification. L'interprétation du passage est discutée, mais la ligne générale ne paraît pas pouvoir être mise en doute. « Même si nous avons connu le Christ selon la chair, écrit l'Apôtre, nous ne le connaissons plus ainsi à présent » (2 *Cor.* 5, 16; cf F. Prat, *La théologie de saint Paul*, 20^e éd., t. 2, Paris, 1937 [et 1961], p. 27-29; J. Dupont, *Gnosis*., p. 182-186). Paul proscriit en ces termes une certaine manière de s'attacher à Jésus-Christ qui n'est pas digne du Seigneur. Il en souligne l'imperfection et la faiblesse par les mots « selon la chair ». Cette imperfection consiste apparemment dans une connaissance superficielle et extérieure, prétentieuse peut-être, à laquelle doit succéder la vraie connaissance qui est renouvellement dans le Christ (2 *Cor.* 5, 17), changement de la pensée et de la conduite (*Col.* 1, 9-10).

2^o Aspects particuliers. — L'esprit de foi atteint les puissances affectives à tous les niveaux, plus sensibles ou plus spirituels. Il les convertit soit en empêchant l'imagination et affectivité d'être des obstacles à la vie de la foi, soit en les prenant pour auxiliaires.

La sensibilité et l'imagination s'affolent devant les perspectives de la souffrance et, pour l'éviter, se prêteraient volontiers à toutes les capitulations. L'esprit de foi rétablit l'équilibre, préserve la maîtrise de soi-même, en présence du malheur et de la mort elle-même. Saint Paul en est le témoin (*Col.* 1, 24) et il reste le modèle de tous ceux qui sont « pressés de toutes parts, mais non écrasés; ne sachant qu'espérer, mais non désespérés; persécutés, mais non abandonnés » (2 *Cor.* 4, 8-10). Même en des circonstances moins dramatiques, l'esprit de foi apporte le calme à la sensibilité et au sentiment. Ainsi, il remédie à la tentation de mesurer la valeur de la vie surnaturelle aux impressions éprouvées, à celle de mesurer et de juger l'effort aux succès obtenus. Sans l'esprit de foi, il n'y a pas de limite au découragement de ceux qui, dans la vie spirituelle, ne constatent aucun progrès. Avec le découragement vient l'inconstance, avec l'inconstance le risque d'abandon. Contre cette tentation, saint Paul prémunit les thessaloniens (2 *Thess.* 2, 13-17) et il prêche d'exemple : « Oubliant le chemin parcouru, je vais droit de l'avant, tendu de tout mon être, et je cours vers le but, en vue du prix que Dieu nous appelle à recevoir là-haut, dans le Christ Jésus » (*Phil.* 3, 13-14; comparer 3, 16 et 4, 1). Ainsi

l'esprit de foi contient l'affectivité dans les limites raisonnables, procure force et constance dans une mesure que peut-être le tempérament et ses ressources naturelles seraient incapables de fournir (*Rom.* 5, 3-4; *Hébr.* 6, 19; 11, 23-29 et 35-38). En élevant le croyant au-dessus des terreurs ou des appétits instinctifs, l'esprit de foi en fait vraiment un homme : « En la foi nous avons comme une ancre de notre âme, sûre autant que solide et pénétrant par delà le voile » (*Hébr.* 6, 19). Il confère la force que saint Paul prêche à Timothée (2 *Tim.* 2, 1-13; cf 2 *Thess.* 3, 5). Positivement, l'esprit de foi est la source de la paix et de la joie surnaturelles (*Col.* 1, 24), en jetant sur tout événement la lumière qui vient de Dieu et de ses promesses (*Phil.* 4, 4-7; cf *Jean* 14, 27-28; 15, 11; 16, 22-24; 1 *Thess.* 4, 1; cf art. Foi, ch. v Expérience de la foi).

Si l'esprit de foi apaise même les émotions les plus violentes de la sensibilité, c'est qu'il place l'homme dans une attitude spirituelle, mais affective aussi, comme si l'esprit de foi s'établissait à la jointure de l'esprit et de la sensibilité, pour informer les mouvements qui procèdent de l'une et de l'autre. Cette attitude spirituelle-affective est faite de confiance et d'humilité. La confiance, c'est l'homme sous le regard de Dieu-Amour, l'humilité, c'est l'homme en face de lui-même devant Dieu.

Saint Paul a recommandé bien souvent ces deux moments de la foi : « Ma vie présente dans la chair, je la vis dans la foi au Fils de Dieu qui m'a aimé et qui s'est livré pour moi » (*Gal.* 2, 20). « Ne vous surestimez pas plus qu'il ne faut vous estimer, mais gardez de vous une sage estime selon le degré de la foi que Dieu vous a départi » (*Rom.* 12, 3).

L'humilité, c'est le détachement profond à l'égard du moi, à l'égard des images capricieuses, anxieuses et prétentieuses, c'est donc la paix. Sans la confiance, l'affectivité ne reçoit aucun aliment qui lui soit convenable, aucun élément stabilisateur. Or, une affectivité, absolument désolée et sevrée, est, sauf grâce extraordinaire, un obstacle à la vie intérieure. L'esprit de foi exige ces deux éléments, l'humilité et la confiance. Il les procure aussi. Il est donc le principe silencieux de la paix et de la joie spirituelles (*Somme théologique*, 2^a 2^a q. 9 a. 4 ad 1; q. 45 a. 6 ad 3).

Saint Jean de la Croix a, pour sa part, beaucoup insisté sur la conversion de l'affectivité et il en a décrit les paliers. Sans doute, la présente-t-il comme une opération très dure, térébrante, peut-on dire. Il considère, en effet, le terme le plus élevé auquel l'âme doit parvenir et le vide qu'il faut creuser sans rémission. Mais, quel qu'en soit le mode, insinuant ou violent, ce qui importe, c'est le fait attesté : la foi humble et aimante apporte une véritable conversion de l'affectivité (vg *La montée du Carmel*, livre 2, ch. 4).

Bref, considéré comme synthèse vivante de lumière et de mouvement, l'esprit de foi est l'imprégnation de l'âme humaine par la foi, dans ses facultés les plus spirituelles jusqu'au point où celles-ci passent en imagination et en affectivité. L'esprit de foi se présente donc comme le progrès dans la foi, en ce sens que l'homme est plus entièrement soumis aux invitations de Dieu. Ce progrès, comme tous les progrès surnaturels, présente deux faces. L'une est négative, détachement des images, des tendances, de l'intérêt porté au moi. A cet égard, l'esprit de foi est essentiellement une *purification* de la foi. L'autre est positive, adhésion plus étendue à la vérité et à la volonté de Dieu, quel que soit le domaine où elles se manifestent. A cet égard, l'esprit

de foi est un *perfectionnement* de la foi, homogène à la foi.

4. **Conditions de l'esprit de foi.** — 1° La condition la plus importante et la plus immédiatement importante est l'état de grâce. On en a donné les raisons plus haut (col. 562 svv). Saint Jean a noté plus d'une fois le rapport qui existe entre la fidélité aux commandements et la connaissance de foi (1 *Jean* 2, 3-4; 2, 9-11; 3, 6). Exprimée en termes les plus généraux, la condition ordinaire de la foi et de l'esprit de foi est donc l'exercice intégral de la vie chrétienne.

2° Quant aux moyens particuliers de développer l'esprit de foi, on les trouve mentionnés dans la doctrine spirituelle courante. En premier lieu, c'est la prière. Elle est l'exercice de la foi. *Fides orat*, c'est la foi qui prie, dit saint Augustin. Parce que la prière est l'activité de la foi, elle en est l'accroissement, elle en développe l'emprise sur toute la vie, elle suscite l'esprit de foi et elle l'entretient. Tel est l'effet immanent de la prière, quand bien même celle-ci ne formulerait pas explicitement la demande : *Adjuva incredulitatem meam* (*Marc* 9, 24). On peut montrer d'une autre manière que la prière est le moyen de développer la foi et l'esprit de foi. La prière, on le sait, est *ascensus mentis ad Deum*, selon la formule de saint Jean Damascène. Or, cette définition implique que la prière est adhésion à Dieu, au moins communion à Dieu dans la foi, puisqu'on ne peut adhérer à Dieu sans croire en Dieu. La prière est donc la source la plus ordinaire de l'esprit de foi.

Les sacrements sont également, de leur côté, le moyen d'obtenir l'esprit de foi. En effet, les sacrements sont l'instrument efficace et nécessaire de toute grâce en règle générale. Ils sont donc aussi le moyen ordinairement nécessaire de développer la foi, d'acquérir l'esprit de foi et de l'accroître. Telle est la relation objective entre la grâce de foi et le sacrement. Mais on peut considérer cette même relation au point de vue du sujet. A cet égard, le sacrement se présente comme l'acte de foi par excellence, puisqu'il constitue l'attestation officielle et publique que l'homme s'engage à l'égard du Christ dans l'Église (cf art. Foi, ch. III). De plus, le sacrement est aussi une prière en action. De la part du sujet, le sacrement est, en effet, un acte de foi en la miséricorde de Dieu, en ses largesses; il est attente et demande de la grâce par Jésus-Christ.

3° A ces deux moyens, les auteurs spirituels ajoutent d'autres exercices de la foi. Ce sont la lecture spirituelle et la pratique de la méditation, selon les vocations et les dispositions particulières (vg J.-J. Surin, *Les fondements de la vie spirituelle*, livre 5, ch. 12).

Plusieurs Pères grecs ont employé l'expression « les yeux de la foi » ou une formule équivalente (Clément de Rome, *Aux Corinthiens* 36, PG 1, 281a; Cyrille de Jérusalem, *Catéchèse* 5, 4, PG 33, 509a; Jean Chrysostome, *Expositio in Ps.* 45, 3, PG 55, 207c). Saint Augustin reprend les mêmes mots à plusieurs reprises (*Ep.* 120, 8, PL 33, 456; *Enarratio in ps.* 145, 19, PL 37, 1897d). Si cette métaphore convient à la foi, elle convient tout autant pour désigner l'esprit de foi. Posséder l'esprit de foi, c'est, en effet, rapporter incessamment l'expérience quotidienne, interne ou externe, à la règle souveraine de toute vérité et la juger selon ses principes et selon ses exigences. Aussi peut-on dire que l'esprit de foi, en donnant des yeux nouveaux, transforme la vision du monde, de l'homme

et de l'histoire, et dévoile la profondeur de toute chose dans le dessein de Dieu.

1) *Aspects scripturaires.* — J. de Finance, *La Σοφία chez saint Paul*, dans *Recherches de science religieuse*, t. 25, 1935, p. 385-417. — J. Dupont, *Gnosis. La connaissance religieuse dans les épîtres de saint Paul*, Louvain-Paris, 1949; 2^e éd., 1960. — R. Mehl, *Sagesse*, dans J.-J. von Allmen, *Vocabulaire biblique*, Neuchâtel-Paris, 1954, p. 268-271.

2) *Aspects voisins de l'esprit de foi.* — J. Châtillon, art. DEVOTIO, DS, t. 3, col. 702-716. — M.-M. Labourdette, art. DONS DU SAINT-ESPRIT, DS, t. 3, col. 1610-1635. — Ch. Bernard, *Les dons du Saint-Esprit, dans la vie des saints*, *ibidem*, col. 1635-1641. — Philippe de la Trinité, art. ÉPREUVES SPIRITUELLES, t. 4, col. 911-925. — L. Cognet, art. ESPRIT, col. 1233-1246. — H. Jaeger, art. EXAMINATIO, col. 1849-1866.

3) *Études particulières.* — G.-F. Berthier, *Considérations sur l'esprit de foi*, dans *Réflexions spirituelles*, t. 5, Paris, 1790; édition à part, Bruxelles, 1886. — C.-H. Joyce, *La foi qui discerne, d'après saint Thomas*, dans *Recherches de science religieuse*, t. 6, 1916, p. 433-467. — J. de Guibert, *A propos des textes de saint Thomas sur la foi qui discerne*, *ibidem*, t. 9, 1919, p. 30-44. — J. Huby, *Foi et contemplation d'après saint Thomas*, *ibidem*, p. 137-161. — R. Garrigou-Lagrange, *L'esprit de foi et son progrès*, VS, t. 43, 1935, p. 138-150. — K. Rahner, *Personale und sakramentale Frömmigkeit*, dans *Schriften zur Theologie*, t. 2, Einsiedeln, 1955, p. 115-141. — G. Thiis, *Sainteté chrétienne*, Tielt, 1958, 5^e p. Instruments et conditions de sainteté, p. 360-445. — L. Bouyer, *Introduction à la vie spirituelle*, Paris-Tournai, 1960, ch. 2 La vie spirituelle et la parole de Dieu; ch. 3 La prière; ch. 4 La vie sacramentelle.

André de Bovis.

FOI (DOUTES DANS LA VIE DE FOI). — On peut résumer avec le mot doute l'ensemble des difficultés qui s'opposent à la foi, réellement ou en apparence. Nominale, le doute se définit comme l'attitude de l'esprit qui hésite à tenir pour vraie une proposition déterminée, sans se décider non plus à la regarder comme fausse (cf A. Lalande, *Vocabulaire philosophique*, 7^e éd., Paris, 1956, p. 249). Dans le cas de la foi, la même définition nominale est de mise. Mais l'application que l'on fait de cette notion à la vie surnaturelle introduit des points de vue nouveaux. On examinera les différentes espèces de doutes (1), les aspects théologiques (2) et les aspects spirituels de la question (3).

1. **Différentes espèces.** — 1^o Dans la vie chrétienne, on peut distinguer deux grandes catégories de doutes. On remarque en effet que certains portent sur la vérité chrétienne directement, et l'intelligence hésite à la tenir pour vraie en tout ou en partie. D'autres doutes, par contre, s'adressent plus directement à Dieu même, si l'on peut dire, et ils constituent une absence de confiance en Dieu. Dans ce dernier cas, l'absence de confiance peut être fondée d'ailleurs sur l'incertitude concernant tel ou tel attribut de Dieu, sa bonté, sa miséricorde. Cependant la tonalité est différente. L'attitude de l'apôtre saint Thomas, à l'annonce de la résurrection, est un type du premier genre de doute, qui est un doute *intellectuel* (Jean 20, 24-29). Celle des apôtres, au cours de la tempête sur le lac, est un exemple du second genre, qui est un doute *personnel* (Mt. 8, 23-27; cf 21, 21; Marc 11, 23). En fait, le doute personnel s'oppose plus directement à la confiance, à l'esprit de foi qu'à la foi proprement dite.

2^o Si l'on tient compte de l'objet matériel sur lequel porte le doute intellectuel, on distinguera le doute réel et le doute apparent, le premier ayant un objet intellectuel véritable, le second en étant réellement privé, complètement ou presque complètement. Si on tient compte

du sens que prend le doute pour l'existence spirituelle, on distinguera le doute réel et le doute-épreuve.

1) Le *doute réel* est l'hésitation de l'intelligence qui, incertaine sur un article du *Credo*, n'ose ni affirmer ni nier, parce qu'elle aperçoit des motifs intellectuels en faveur de l'affirmation et en faveur de la négation. Ces doutes portent très souvent sur « l'humanité du Sauveur et les mystères de la foi qui nous sont révélés en elle ». Guillaume de Saint-Thierry le remarquait à une époque où il semblait impossible qu'il y eût des hommes sains d'esprit en qui « l'humanité fût assez dépravée pour ne pas comprendre que Dieu est le créateur de toute créature » (*Speculum fidei*, PL 180, 388d; éd. M.-M. Davy, Paris, 1959, n. 57, p. 73).

Le doute réel est tantôt un acte ou des actes passagers et successifs, tantôt une attitude stable de l'esprit. Dans ce dernier cas, il s'agit d'une mentalité. En vérité, elle n'est pas faite d'hésitation entre l'affirmation et la négation de la vérité révélée, mais elle est négation. En rigueur de terme, on devrait plutôt la nommer scepticisme. Tel est le sens qu'emploie Louis Baurard dans *Le doute et ses victimes* (Paris, 1866). Cet usage ne sera pas retenu ici.

2) Le *doute apparent* est une hésitation subjectivement éprouvée à propos des articles de la foi. Mais, en réalité, il n'y a pas d'hésitation, le sujet ne mettant pas en question son adhésion à la Parole de Dieu, en dépit de ses impressions ou même de ses déclarations.

3) Le *doute-épreuve* est une hésitation subjectivement éprouvée à propos des articles de la foi. Bien plus, le doute semble parfois devenir, pour la conscience du sujet, une négation ferme des vérités de la foi. Cependant, comme dans le doute apparent, l'hésitation subjective ne compromet pas la fermeté réelle de l'adhésion surnaturelle à Dieu.

3^o Quant au doute personnel ou absence de confiance, il a pour objet matériel soit la bonté de Dieu, soit la providence de Dieu, c'est-à-dire l'action que Dieu exerce sur l'histoire pour le bien surnaturel et même temporel de l'homme.

2. **Aspects théologiques.** — 1^o Le *doute intellectuel*. — S'il n'est pas difficile de comprendre comment le doute est possible en matière profane, quand une proposition manque d'évidence intrinsèque ou quand le témoignage (évidence extrinsèque) n'inspire pas créance, le doute dans la foi surnaturelle demande quelques explications.

Douter, n'est pas refuser la foi. Le doute n'apparaît que chez celui qui a la foi. Or, la présence du doute chez celui qui a la foi surnaturelle et ne lui donne pas congé paraît difficilement explicable. Car la foi surnaturelle est fondée sur le témoignage le plus convaincant qui soit, le témoignage infallible de Dieu. Elle n'est pas causée par des témoignages humains ou par l'évidence intrinsèque et naturelle, mais par Dieu qui atteste. Aussi la foi est-elle, selon la doctrine catholique, un assentiment très ferme à la vérité révélée. Dans ces conditions, l'homme qui a la foi ne devrait pas pouvoir douter, ou, s'il doute, on devrait penser qu'il refuse de croire et n'a déjà plus la foi.

1) *L'Écriture sainte* raconte certains faits qu'il faut d'abord rappeler. Elle montre la foi des apôtres et leurs hésitations. Les Douze ont suivi le Christ, ayant foi en sa personne et en sa mission (Jean 1, 41; 2, 11). Or, le Christ leur reprochera à plus d'une reprise de manquer de foi. Avant la passion, le Christ reconnaît

explicitement la foi que les apôtres ont eue en lui et en son œuvre (*Jean 17, 8*), comme il l'a reconnu formellement dans le cas de Pierre (*Mt. 16, 16*). Mais leur foi semble se maintenir difficilement au cours de la passion. Elle ne s'abolit pas complètement, si l'on en juge par l'empressement de Pierre et de Jean courant au tombeau vide (*Jean 20, 3-10*). Cependant, à tous les apôtres, le Christ reproche explicitement d'avoir douté (*Marc 16, 14; Luc 24, 11, 41*). Quant à Thomas, il est célèbre par son obstination à douter (*Jean 20, 25*). Enfin, malgré les différentes apparitions attestant la résurrection, « certains doutèrent » au moment de la dernière manifestation du Christ (*Mt. 28, 17*).

2) La théologie doit expliquer comment peuvent se conjuguer le doute et la foi surnaturelle.

On a dit (art. Foi, col. 576) comment la foi était fondée en dernière analyse sur l'attrait d'amour que suscite la Vérité divine dans l'intelligence humaine. Dieu atteste sa propre Vérité, non en la faisant voir intuitivement, mais en la faisant aimer surnaturellement à travers les signes historiques. L'intelligence humaine est donc entraînée vers la Vérité première (*ab extrinseco*; S. Thomas d'Aquin, *De veritate*, q. 10 a. 2 ad 6) et s'attache à elle en vertu de l'amour que Dieu suscite pour sa propre Vérité dans l'esprit de l'homme. Mais l'intelligence, faculté de comprendre par évidence intrinsèque, n'est pas déterminée dans son ordre naturel par une lumière qui lui soit proportionnée substantiellement. Aussi, la foi est-elle une connaissance imparfaite, en ce sens que l'intelligence n'est pas nécessitée par la clarté intelligible naturelle, n'est pas déterminée *ad unum* (*Somme théologique*, 2^e 2^{me} q. 8c et ad 1). Il manque donc à l'intelligence la *quietatio*, l'apaisement accordé par la vision. *L'agitatio* demeure (*De veritate*, q. 14 a. 1 ad 5 et 6). Ainsi donc, l'adhésion étant donnée par voie d'amour et non par voie d'évidence, la possibilité du doute reste ouverte, l'intelligence n'étant point enchaînée à des raisons de croire qui justifient l'assentiment adéquatement et pleinement sur le plan rationnel.

Le sens du doute, dans la vie spirituelle, est très variable. Tantôt il se présente comme un simple épiphénomène, sans portée réelle, n'atteignant en aucune manière la vie de la foi. On peut douter et cependant croire très fermement aux vérités dont on paraît douter, comme le note saint Thomas (*De veritate*, q. 10 a. 12 ad 6). Tantôt, au contraire, le doute sera le signe d'une dégradation de la foi. Dans les deux cas, le doute se présente comme l'occasion de renouveler l'option inhérente à la vie de foi, encore que cette occasion se situe à des profondeurs différentes selon les cas envisagés. Il est donc important, au point de vue spirituel, de discerner à quel genre de doute on a affaire.

2^o *Le doute personnel*. — L'Évangile en rapporte de nombreux exemples. Le Christ le blâme à plusieurs reprises. Le doute s'explique en dernière analyse, s'il est réel, par un manque de foi et d'espérance. L'insuffisance de foi et d'espérance, de son côté, s'explique en raison d'un amour faible, d'un détachement insuffisant aussi. Si le doute personnel n'est qu'apparent, le tempérament, anxieux, craintif, peut en être la cause.

3. *Aspects spirituels*. — Pour les mieux distinguer, il convient de considérer séparément les trois espèces que nous avons reconnues dans le doute *intellectuel*. Nous laissons de côté le doute personnel.

1^o *Le doute réel*. — Il s'agit du doute portant sur

des propositions. Celui qui doute invoque pour et contre ces vérités des arguments intellectuels, tels que l'assentiment de la foi cesse d'être ferme. Il n'est pas question d'envisager ici le degré de culpabilité. Il n'est d'ailleurs pas indispensable à une direction spirituelle sérieuse de se former un jugement certain portant sur la culpabilité ou la non-culpabilité du fidèle qui doute.

1) *Les raisons du doute* peuvent être très différentes. — a) Elles sont d'ordre *sociologique*. — On a remarqué (cf art. Foi, col. 552-562) que la foi est un fait social. La foi est vécue en société, dans l'Église, dans la famille, qui est une « petite église » (selon le mot de saint Jean Chrysostome). Si le milieu favorable à la foi disparaît, le fidèle se trouve seul avec sa croyance. Or, l'impression d'être isolé donne bientôt l'impression d'avoir une vie anormale, d'être un étranger dans le milieu auquel on appartient. Cette impression engendre facilement la crainte d'être dans l'erreur, de conserver des habitudes enfantines, etc. L'homme a besoin de l'unanimité autour de lui pour se croire dans l'objectivité, puisque le consentement universel est un indice ordinaire d'objectivité. Mais l'existence humaine est ainsi faite que les fidèles voient, en grandissant, disparaître le milieu sociologique favorable à leur foi et ils constatent de plus en plus l'absence d'unanimité sur la question religieuse. Le terrain est ainsi préparé à l'éclosion des doutes.

b) *Raisons d'ordre intellectuel*. — Les doutes naissent dans le divorce entre la foi et la raison. Celui-ci tend à s'établir progressivement, par suite de l'ignorance religieuse, chez le baptisé qui ne s'instruit pas sur la vérité chrétienne, à proportion de sa culture profane ou de l'hostilité religieuse de son milieu. Il tend à s'établir également à cause de l'intelligence médiocre que le baptisé a des vérités de sa foi, quand il les connaît. Intelligence médiocre qui s'explique pour des raisons matérielles ou morales, légèreté, paresse, péché. Aux causes d'ordre intellectuel, s'ajoute le scandale, donné par des hommes d'Église ou par des chrétiens. Quelle qu'en soit l'occasion, il devient très vite raison de ne pas croire. *L'existence du mal* appartient aussi à la catégorie du scandale. D'abord choc pour la sensibilité, elle devient motif de douter.

c) *Les raisons de douter* relèvent aussi de l'ordre *moral*. — Il n'y a point d'homme qui n'agisse et ne prétende expliquer son action et la justifier par des raisons valables pour tous. Si la conduite morale n'est pas conforme aux exigences de la foi, la raison cherchera inévitablement une justification de sa conduite. Mais alors elle la cherche dans des principes étrangers à la foi. Ainsi le terrain est préparé pour le doute.

En fait, toutes les raisons de douter réellement puisent leur force principale dans l'attitude spirituelle sous-jacente, ordinairement peu exprimable, peut-être inconsciemment adoptée, mais non sans responsabilité. On peut la résumer comme une revendication d'autonomie soit dans l'ordre moral, soit dans l'ordre intellectuel, soit dans les deux ordres à la fois. C'est en somme la prétention d'être seul maître dans son existence. Cette attitude spirituelle a pu trouver d'ailleurs des aliments dans l'éducation, dans la formation intellectuelle, explicitement ou implicitement.

2) *Portée du doute réel*. — Le doute réel peut ne porter que sur un point déterminé, par exemple sur la réalité de la présence réelle dans l'eucharistie.

Si les doutes prennent une forme précise, ont pour objet

par exemple les textes de l'Écriture qui parlent de la présence réelle ou le sens de ces textes, le fidèle doit être instruit ou il doit s'instruire par lui-même, s'il en est capable. Si les doutes ne présentent aucune forme précise, s'il ne s'agit par conséquent que d'une impression ou d'un sentiment, il faudra considérer que les doutes sont apparents.

Mais le doute réel peut porter sur l'ensemble de la foi. Que signifie-t-il ?

a) Il peut être le signe de l'attitude spirituelle sous-jacente, dont on vient de parler. Il constitue une sorte de défense instinctive contre les requêtes de la foi. Dans ce cas, le doute est chose sérieuse. Si cette défense s'opère au moyen de prétextes intellectuels, il faut tenter de dissiper les erreurs et les préjugés ou l'insuffisante intelligence des vérités révélées. Plus impérieuse, semble-t-il, est alors la nécessité de vivre pleinement les exigences chrétiennes, prière, pratique sacramentelle, honnêteté. En particulier, il est nécessaire de donner une place importante à la charité effective. On en a donné les raisons à l'article Foi (ch. iv et v). En vertu de la solidarité entre la foi et la charité, tout ce qui ordonne à la charité, tout ce qui y dispose, ordonne du même coup et dispose à la foi.

b) Le doute réel global peut être une crise de croissance dans la foi. En d'autres termes, le chrétien est amené par son développement intellectuel et moral à découvrir qu'il pense et vit sa foi avec des images et des idées qui ne s'harmonisent pas avec sa vie d'adulte et sont le reliquat de l'enfance. Il conclut de là que sa foi est elle-même une croyance périmée. Le doute est alors le signe que le fidèle doit dépasser les images enfantines ou les pratiques reçues du milieu pour pénétrer davantage l'essence du christianisme et le vivre tel qu'il est. C'est dire le devoir de s'instruire, de réfléchir, d'interroger. C'est dire aussi le devoir de la fidélité chrétienne, car l'intelligence de la foi ne se développe pas en dehors de l'action de la foi. Quant aux doutes qui se présentent à la pensée, il convient de les écarter par des actes de foi, paisiblement. La tradition spirituelle a énoncé tous ces points (entre plusieurs, citons pour le moyen âge, Guillaume de Saint-Thierry, *Speculum fidei*, PL 180, 379b, éd. Davy, n. 34, p. 55, et pour le 17^e siècle, J.-J. Surin, *Catéchisme spirituel*, 1^e partie, ch. 8, Paris, 1659). Cependant elle n'a pas toujours également insisté sur la nécessité de maintenir fidèlement la vie chrétienne, de s'attacher spécialement à la vie de charité.

2^o *Le doute apparent.* — 1) *Origine et formes.* — C'est un doute, puisque le sujet s'interroge et hésite sur la vérité de tel ou tel article de la foi ou sur l'ensemble de la vérité révélée. Ce n'est qu'un doute apparent, parce que le sujet, en dépit de ses hésitations, ne veut rien abandonner de la foi, ne consent pas le moins du monde aux objections qui traversent son esprit, même s'il déclare y consentir.

On comprend le doute apparent, si l'on examine les causes qui le produisent. Celles-ci sont très diverses. Le sujet, parfois, appelle doute le sentiment d'irréalité qu'il éprouve dans sa vie de foi. En effet, s'il arrive à certains fidèles de considérer les vérités de la foi, celles-ci leur apparaissent lointaines et inconsistantes, par comparaison avec les réalités de la vie quotidienne. Pour d'autres, s'ils tentent de mesurer leur foi, ils ont le sentiment de n'y pas tenir fermement. On a dit dans l'article sur la Foi qu'un tel sentiment est un aspect de l'obscurité de la foi (col. 574). Il est d'autres fidèles qui appellent doute le fait de se demander si telle affir-

mation appartient ou non à la foi de l'Église. Parfois encore, certains nommeront doute la pensée d'une objection, d'une négation, traversant l'esprit.

Quand la prolifération des doutes est extrême, on doit penser que le tempérament est en cause ou du moins joue un rôle important. Certains sont par nature anxieux ou incertains. Si, de surcroît, il existe une tendance au scrupule, le doute obsède l'esprit et paraît s'imposer, alors même que la foi est hors d'atteinte. Le sujet pense alors qu'il doute réellement. C'est le cas de rappeler avec sainte Thérèse d'Avila que nous souffrons souvent en matière spirituelle, parce que nous ne nous connaissons pas.

Au doute apparent, on joindra le doute pathologique. C'est le développement, chez les tempéraments déficients, du doute scrupuleux ou l'apparition d'une obsession à caractère religieux.

2) *La direction spirituelle* doit d'abord discerner l'origine des doutes. En tout cas, il est de règle que le directeur ne dramatise pas, même si les doutes prennent des formes blasphématoires ou scandaleuses. Il peut être bon de dévoiler au sujet les racines de son doute, si on le peut et si cela ne présente aucun danger pour le patient. Si le doute est incurable, la vertu la plus nécessaire devient la patience. Il faudra alors mettre en garde le fidèle contre la tentation de modifier sa conduite religieuse, d'abandonner sa vie ordinaire de piété, sous prétexte qu'il manque de foi. Dans les cas pathologiques le recours au médecin s'impose (B. Haering, *La loi du Christ*, t. 2 *La vie en communion avec Dieu*, Paris, 1957, p. 57-61).

3^o *Le doute-épreuve.* — Le doute contre la foi est aussi une épreuve permise par Dieu, comme il permet toute autre épreuve, pour la sanctification des fidèles. L'épreuve consiste en ce que le doute n'est pas simplement transitoire, écarté par un peu de patience ou par un peu de science, mais un doute persistant. De plus, il s'impose à l'esprit avec une véhémence extrême, comme s'il était définitivement maître de la place et pleinement consenti. Il s'agit donc de crises longues et obsédantes, donnant à l'âme le sentiment d'avoir perdu la foi.

L'article DÉSOLOCATION (DS, t. 3, col. 631-645) cite plusieurs cas de ce genre : le vénérable Jean de Jésus-Marie, sainte Jeanne-Françoise Frémiot de Chantal, sainte Émilie de Rodat, sainte Thérèse de l'Enfant-Jésus. On cite encore le bienheureux Henri Suso, qui souffrit de ces doutes pendant dix ans, saint Vincent de Paul qui les subit pendant quatre ans (cf R. Garigou-Lagrange, art. cité *infra*, p. 287). On peut apporter des cas plus récents, telle cette personne qui écrit dans une relation de sa vie spirituelle qu'il lui reste « la seule possibilité de faire des actes de foi qu'on répète désespérément, mais avec l'impression tenace qu'ils ne valent que comme de simples formules » (*ibidem*, p. 288, note 1).

Le sens de cette épreuve est la purification de la foi. De même que la nuit de l'esprit, décrite par saint Jean de la Croix, est une voie de progrès surnaturel, de même l'épreuve du doute et pour la même raison. Dans ce cas, en effet, la foi s'élève et devient une adhésion à Dieu pour lui-même, d'une manière très pure, en dépit de tous les sentiments et impressions contraires. A ces épreuves on appliquera ce que Jean de la Croix dit « des pensées qui ne constituent qu'un premier mouvement » et des « tentations auxquelles on ne consent point » :

Les personnes en qui ces impressions mauvaises se produisent ont beau se figurer que le tourment et le trouble qu'elles expérimentent les aveuglent et les souillent, il n'en est rien. Au contraire, ce sont les effets opposés qui sont produits. Pourvu que l'âme résiste, elle retire de tout cela, en un haut degré, vigueur, pureté, lumière et consolation, avec beaucoup d'autres

avantages, suivant la parole de Jésus-Christ à saint Paul : « la vertu se perfectionne dans la faiblesse » (*La montée du Carmel*, livre 1, ch. 12, trad. Marie du Saint-Sacrement, t. 1, Bar-le-duc, 1933, p. 84-85).

En un autre langage, Jean-Joseph Surin énonce la même pensée. Selon lui, les tentations d'infidélité, comme toutes les tentations, constituent « une lessive admirable » par laquelle « l'âme est réduite comme en sa pureté baptismale et justice primitive » (*Les fondements de la vie spirituelle*, livre 4, ch. 8, Paris, 1667; cf aussi livre 1, ch. 1).

Bien auparavant, sainte Catherine de Sienne posait le principe général que les tentations violentes sont permises « pour éprouver en nous la vertu », pour que l'âme « quitte la foi imparfaite » (*Lettre 245*, éd. E. Cartier, t. 3, Paris, 1858, p. 236-241).

En ce qui concerne les causes du doute-épreuve, il suffira de renvoyer à l'article DÉSOLOGATION, qui conclut à l'action divine ou à une intervention du démon permise par Dieu (col. 640-641).

L'exemple des saints qui ont subi ces épreuves indique suffisamment la conduite à tenir : patience surnaturelle qui accepte l'épreuve de la main de Dieu, prière qui s'en remet à Dieu pour être délivré quand il plaira à sa Volonté.

1) *Aspects spirituels*. — R. Garrigou-Lagrange, *Les vertus théologiques et la nuit de l'esprit*, VS, t. 17, 1927-1928, p. 269-290. — H.-D. Simonin, *Le « doute » chez les Pères Apostoliques*, VSS, t. 51, 1937, p. [165-178]. — H. Martin, art. DÉSOLOGATION, DS, t. 3, col. 631-645. — Philippe de la Trinité, art. ÉPREUVES SPIRITUELLES, t. 4, col. 911-925. — H. Jaeger, art. EXAMINATIO, col. 1849-1866. — R. Guardini, *Royaume de Dieu et liberté de l'homme*, Bruges-Paris, 1960, ch. 8, p. 143-166.

2) *Aspects psychologiques et sociologiques*. — H. Bremond, *L'inquiétude religieuse*, 2^e série, Paris, 1909, p. 238-271 De la foi au doute. — *Enquête sur les raisons actuelles de l'incroyance*, dans *La Vie intellectuelle*, t. 24, 1933, p. 145 svv, à t. 37, 1935, p. 249. — L. de Grandmaison, *La crise de la foi chez les jeunes*, Paris, 1927. — J. Levie, *Sous les yeux de l'incroyant*, Bruxelles, 1944. — P. Charles, *Les raisons de l'incroyance*, NRT, t. 68, 1946, p. 129-144; *Le scandale de la foi*, t. 68, 1946, p. 369-390. — H. Duméry, *Alibis du croyant*, dans *Esprit*, juin 1952, p. 952-972. — *Causes de l'athéisme*, dans *Lumière et Vie* 13, 1954. — A. Brien, *Foi et mentalités modernes*, dans *Études*, t. 304, 1959, p. 3-21. — P. Babin, *Les jeunes et la foi*, Lyon, 1961.

André de Bovis.

FOI ET CONFIANCE (*Vocabulaire et notion de la « fiducia » à l'époque classique et patristique*). — Dans la tradition chrétienne, la *fiducia* désigne cette attitude capitale pour toute la vie spirituelle qu'est la confiance. On ne se propose pas ici d'étudier la doctrine des grands spirituels et des théologiens sur la confiance, telle qu'ils l'ont comprise à la suite du moyen âge classique. Le travail a déjà été fait à l'article CONFIANCE. Ce qu'on veut, c'est seulement éclairer la genèse et le progrès de la notion de *fiducia* à travers l'antiquité païenne, grecque et romaine (1), l'Écriture (2), enfin l'œuvre des Pères de l'Église (3). Il est indispensable, en effet, pour comprendre ce qu'est la confiance, dans sa structure et dans son organisation, de remonter à l'antiquité gréco-romaine, à la Bible et aux sources patristiques. C'est précisément au point de passage entre le paganisme et le christianisme que l'on saisit le mieux ce qui caractérise la *fiducia* chrétienne. On se limitera, du reste, à quelques lignes essentielles d'évolution. Par là se trouvera complétée la documentation de l'article CONFIANCE.

1. *Antiquité païenne*. — 2. *Écriture*. — 3. *Pères de l'Église*.

1. **Antiquité païenne**. — 1^o *La Grèce et l'hellénisme*. — Les grecs, par leur conception de la *pistis*, exprimaient l'aspiration foncière de l'homme à rechercher en autrui un point d'appui assuré. Mais confiance en autrui, la *pistis*, πίστις, n'est que trop facilement vouée à l'échec.

« Partie la bonne foi, cette auguste déesse, s'écrie Théognis, partie aussi de chez nous la sagesse...; plus de serments loyaux ou justes entre les hommes, pas plus que de respect pour les dieux immortels » (*Poèmes élégiaques* 1, 1137-1140, éd. et trad. J. Carrière, coll. Budé, Paris, 1948, p. 79).

D'où les accents tragiques de Sophocle :

« La bonne foi meurt, à sa place germe la perfidie, et le même vent ne souffle pas toujours entre les amis ni entre les cités » (*Œdipe à Colone*, 611-613, texte et trad. P. Masqueray, coll. Budé, Paris, 1934, p. 179).

Hésiode, dans *Les travaux et les jours*, avait déjà dit sa résignation : « Pour traiter, même avec un frère, en souriant, amène un témoin : confiance et défiance perdent également les hommes » (370-372, texte et trad. P. Mazon, coll. Budé, Paris, 1928, p. 100).

Les garanties mutuellement données ne suffisent pas pour pousser les âmes à s'unir spirituellement dans l'amour stable et divin, Platon l'a rappelé dans sa description émouvante de l'amour humain si déficient : « C'est l'un pour l'autre qu'ils vivent, aussi bien au beau temps de leur amour qu'après en être sortis, convaincus d'avoir mutuellement donné et reçu les plus hautes garanties (πίστεως τὰς μεγίστας), celles dont il est, à leurs yeux, impie de se délier pour en venir un jour à être ennemis! Au terme pourtant de leur vie, c'est sans ailes, mais non sans avoir fait effort pour être ailés, qu'ils s'en vont de leur corps » (*Phèdre*, 256d, texte et trad. L. Robin, coll. Budé, Paris, 1933, p. 54).

Toutefois, l'esprit grec s'est refusé à capituler devant cette impression de frustration, douloureusement ressentie par les âmes. Philosophie et morale entreprennent la tâche, difficile, de donner un fondement stable à cet acte si profondément humain qu'est la confiance. C'est avant tout à un principe supérieur, divin ou rationnel, que l'homme doit se confier. « Moi, je m'assure en Zeus (πέποιθα) », déclarait Athéna dans les *Euménides* d'Eschyle (v. 826). La maxime rapportée par Stobée au nom de Socrate exprime la même exigence : « Au Logos seul comme à un tuteur raisonnable on doit confier sa vie et sa jeunesse » (*Anthologium* III, 1, 73, éd. O. Hense, t. 3, Berlin, 1894, p. 30). Socrate emploie ici la comparaison classique entre la confiance et le dépôt, exprimant l'acte de se confier par le terme technique : παρακαταθήναι.

La confiance se concrétisera donc dans le dépôt ou dans le gage que l'on remet. L'image du dépôt et du gage est chère aux philosophes et aux moralistes grecs pour marquer la confiance objectivement incarnée. En effet, l'engagement mutuel qui résulte de cette remise a été considéré par les anciens législateurs comme un devoir d'ordre sacré. Aristote (*Éthique à Nicomaque*, 1135 b 4; 1178 b 11) et les stoïciens (par exemple, *Stoicorum veterum fragmenta*, éd. J. von Arnim, t. 3, Leipzig, 1903, p. 135, 42; p. 138, 25) insistent, eux aussi, sur les obligations morales et par conséquent personnelles, qui découlent d'un tel geste. Cette insistance leur semblait d'autant plus nécessaire que la confiance, en prenant cette allure plus ou moins juridique, n'échappait pas au danger de se scléroser en un formalisme rigide.

Ce dessèchement, qui risquerait de naître de la prédominance abusive de l'élément légal de la *pistis* sur son aspect moral, s'est manifesté, par exemple, à l'époque hellénistique, dans les coutumes de fondations. Il s'agit alors d'une véritable

crise de confiance. Des gens, soucieux d'assurer, dans leur croyance vague à une survie de l'âme, la perpétuité de leur souvenir, ont recouru à des institutions légales chargées de garantir le culte des morts. Ainsi, à la confiance aux héritiers se substituait une sorte de mécanisme impersonnel (voir E. F. Bruck, *Totenteil...*, p. 194 svv; C. Préaux, *Sur les « fondations... »*, p. 145 svv; A. Manzmänn, *Die Rechtsform...*, p. 119-134, ouvrages cités à la bibliographie).

Cependant, le monde grec et hellénistique n'a pas d'éthique jurisprudentielle semblable à celle qui a été élaborée à Rome. La tâche qui, chez les romains, incombait à la jurisprudence était remplie dans le monde grec par la philosophie et la rhétorique, qui traitaient des principes moraux à la frontière du droit.

Mais, à la différence de la *fides* qui a si fortement marqué la mentalité romaine, il faut remarquer que la *pistis*, dans son double sens de confiance subjective et de garantie objective, n'a pas occupé une place prépondérante dans la vie morale et religieuse des grecs.

Si les romains ont traité avec ironie de la *fiducia graeca*, ils n'ont pas mis en cause les principes moraux des grecs. C'est, en réalité, du comportement concret des grecs que les romains se sont souvent moqués (Polybe, *Histoires* VI, 56 svv). Pour les romains, en effet, on ne trouvait pas chez les grecs eux-mêmes d'exemples vécus (*exempla*) de ces principes reconnus justes en soi, comme l'a fait remarquer Quintilien : « Quantum enim graeci praeceptis valent, tantum romani, quod est maius, exemplis » (*De institutione oratoria* XII, 2, 30). De leur côté, les romains étaient en mesure de distinguer par des procédés de contrôle appropriés (cf l'institution bien connue du *ensor morum* à Rome) entre le principe lui-même et la réalisation pratique de celui-ci. Il n'est donc pas surprenant que l'idée grecque de la *pistis* se rapproche considérablement, au niveau des principes, de la *fides* romaine.

Voir *Inscriptiones graecae* VI, 17, 8, et *Gnomon de l'Idiologue*, où la formule *κατὴ πίστις* prend le sens de *bona fides* (§ 70, ligne 180, dans *Fontes juris romani antejustiniani*, t. 1, 2^e éd., Florence, 1941, n. 99, p. 478). Ici, la *κατὴ πίστις* signifie l'obligation pour quelqu'un d'accepter de dire la vérité ou de faire ce qu'il a promis. La *κατὴ πίστις* est donc ce qui, dans un homme, à l'égard d'un autre, transforme un engagement pris en une obligation d'ordre moral et fonde ainsi la confiance que l'autre met en lui.

En même temps, il ne manque pas d'attestations de la personnification de la *pistis* comme une sorte de divinité : dans les *Hymnes orphiques* (prière 25), la *Pistis* est invoquée à côté de la *Dikē* (justice) et de la *Thesmodoteira* (divinité législatrice). Voir aussi W. Dittenberger, *Sylloge inscriptionum graecarum*, 3^e éd., Leipzig, 1915-1924, n. 727 (consécration à la *Pistis*), et l'indication du pseudo-Diogenianos II, 80 (éd. E. L. von Leutsch et F. G. Schneidewin, *Corpus paroemiographorum graecorum*, Goettingue, 1839-1851) : Ἄριστη πίστις ἐπὶ τῶν πιθανῶν καὶ πιστῶν καὶ εὐδαιμονῶν ἰσθρῶσαντο γὰρ οἱ Ἄριστοι ἐπὶ πίστει.

A. Conze, *Königliches Museum Berlin-Beschreibung der antiken Skulptur* 269, n. 716 : Θεὸν Πίστιν Σήτος ἱερεὺς, dans *Archaeologische Zeitschrift*, t. 36, 1878, p. 183. — A. Hauvette-Besnault, *Bulletin de correspondance hellénique*, t. 7, Paris, 1883, p. 12 svv. — E. Löwy, *Inschriften griechischer Bildhauer*, Leipzig, 1885, p. 208 et 218-219. — A. Baumeister, *Denkmäler des klassischen Altertums*, t. 2, Munich-Leipzig, 1889, p. 956, n. 1126. — J. Overbeck, *Geschichte der griechischen Plastik*, 4^e éd., t. 2, Leipzig, 1894, p. 464. — G. Wissowa, *Religion und Kultus der Römer*, t. 2, 2^e p., Munich, 1912, p. 134, n. 10.

Les moralistes et les philosophes emploient quelquefois *pistis* au sens de confiance religieuse, par

exemple Plutarque (*Moralia* 402e, 756b), Porphyre (*Ad Marcellam* 21). En un passage Platon désigne par *pistis* la foi aux dieux (*Lois* 12, 966cd). C'est Aristote qui a élevé la *pistis* au niveau d'une vertu qui assure la stabilité et le caractère inébranlable des rapports intersubjectifs dans la vie politique et dans l'amitié : *Politique* V, 5, 1305 a 22, et V, 11, 1313 a 39 svv; *Éthique à Nicomaque*, VIII, 3, 1154 a 23; *Magna moralia* II, 11, 1208 b 24; *Éthique à Eudème* VI, 2, 1237 b 12.

Comme l'a montré récemment A. Voelke (*Les rapports avec autrui dans la philosophie grecque d'Aristote à Panétios*, Paris, 1961, p. 41), Aristote insiste sur la pensée suivante : « Quand on aime un homme de bien pour lui-même, l'amitié porte sur une réalité durable; le bien et la vertu sont en effet stables et les gens de bien restent semblables à eux-mêmes (*Éthique à Nicomaque* VIII, 3, 1156 b 12). Les liens qui les unissent auront la même stabilité de sorte que leur amitié sera indissoluble, « parfaite quant à la durée » (1156 b 33). Une amitié d'une telle solidité ne naît pas en un jour et a besoin de temps pour se former, car, selon un proverbe qu'Aristote se plaît à rappeler, il faut avoir mangé ensemble beaucoup de sel avant de se connaître (1156 b 25-29). Ce n'est donc qu'après un long délai d'épreuve que pourra régner la confiance, *pistis*, nécessaire à une amitié qui se veut indestructible et à l'abri de toute calomnie (4, 1157 a 20-22; cf *Magna moralia* II, 11, 1208 b 24) ».

L'élite des philosophes et des moralistes grecs n'avait pourtant pas manqué d'insister sur la valeur spirituelle, religieuse, de la fidélité et sur celle de l'attitude de confiance qu'elle provoque en retour. Sextus Empiricus, placé aux confins des mondes grec et romain, voulait établir les rapports de l'homme à l'homme, et de l'homme à Dieu, sur les bases inébranlables de la fidélité et de la confiance. Cette noble ambition se révèle à maintes reprises à travers les *Sentences* rapportées sous son nom. Bien que fortement inspirées par le christianisme dans leur rédaction finale, elles laissent transparaître néanmoins la tradition authentique de la morale grecque. C'est ainsi qu'il recourt à l'image classique du dépôt pour exprimer le fondement objectif de la confiance en Dieu : « Certus esto quia animam tuam depositum fidele acceperis a deo » (*The Sentences of Sextus*, éd. H. Chadwick, Cambridge, 1959, n. 21, p. 15). D'où son conseil : « Fiduciam cum verecundia habeto » (n. 253 a, p. 41).

2^o *L'antiquité romaine.* — La notion de *pistis* gardait encore chez les grecs des contours, somme toute, assez fluides. Au contraire, les romains, dès les premières manifestations de leur vie religieuse, ont accordé une telle importance à la *fides* qu'ils l'ont élevée au rang de dignité. La *fides* signifie la garantie dans son sens le plus large; c'est cette garantie qui conditionne la *fiducia*, autrement dit la confiance. La prière de supplication : *di vestram fidem*, exprimait, pour les romains, la remise confiante de soi en la protection des dieux. La place réservée à la *fides* dans la vie sociale n'était pas moins importante. En effet, la *fides*, ce lien essentiel entre les hommes et les dieux, constituait en même temps le fondement premier sur lequel reposait la solidité des rapports sociaux et moraux entre les hommes eux-mêmes, depuis les relations internationales jusqu'à celles de la vie privée et familiale.

La *fides* romaine exprime le sentiment de responsabilité que doit éprouver le plus fort des partenaires à l'égard du plus faible (cf Cicéron, *De officiis* 1, 7; *De inventione* 2, 166; *In Verrem* II, 3, 3, 6), et c'est pour cette raison que la *fides* oblige aussi les dieux; ainsi s'explique la célèbre formule :

fidem deorum implorare, qui manifeste la confiance de l'homme en face de la loyauté, de la véracité et de la fidélité des dieux.

La *fides* romaine cependant revêt deux aspects principaux : 1) un aspect *sévère, redoutable*, qui l'associe au pouvoir absolu et arbitraire du créancier sur son débiteur, ou, au plan de la politique internationale, à la puissance exercée par le plus fort sur le vaincu. *Ingens vinculum fidei*, dit Tite-Live (*Annales* 8, 28); — 2) un aspect *généreux et bienfaisant*, qui se concrétise dans la fidélité intègre à la parole donnée, dans la loyauté, l'équité, la libéralité envers ceux qui sont considérés comme des amis.

A ces deux formes principales de la *fides* répondent deux formes équivalentes de la *fiducia* : d'une part, un assujettissement complet du plus faible au plus fort, par un abandon total et inconditionné qu'on a nommé la *deditio in fidem*, confiance aveugle, pour le meilleur et pour le pire; d'autre part, une confiance libre et pleinement consentie.

Il y a eu évolution complexe. De la *fides*, emprise totale, suscitant une *fiducia* qui est abandon également total, confiance aveugle, on passe à la *fides*, manifestation des plus authentiques vertus romaines, à laquelle correspond l'acte de la *fiducia* amicale, également lucide et assurée.

Comme le montre L. Lombardi, c'est précisément cette dernière *fiducia*, et son appel à la fidélité, qui a acheminé la *fides* de type sévère vers les hauteurs morales où, à l'époque classique, se tiendra la *fides* telle qu'elle a été caractérisée par Cicéron : « Le fondement de cette stabilité, de cette constance que nous cherchons dans l'amitié, est la fidélité (*fides*) » (*De amicitia* 18, 65, trad. L. Laurand, coll. Budé, Paris, 1928, p. 36). Voir L. Lombardi, *Dalla « Fides » alla « Bona Fides »*, Milan, 1961, p. 140.

Dès lors, il n'est pas surprenant que la *fiducia* ait pénétré les institutions mêmes de la vie romaine. La *fiducia cum amico* en est l'exemple classique : confier gratuitement un dépôt à un ami était considéré comme un signe à la fois et un effet visible de l'amitié. Seul, un ami peut, surtout au temps du danger, procurer une protection efficace et sûre. Boèce l'a rappelé : « *Fiduciam accepti cuicumque res aliqua mancipatur ut eam mancipanti remancipet. Velut si quis tempus dubium timens amico potentiori fundum mancipet...* » (*In Ciceronis Topicam* 10, 41). L'idée a été entérinée par les juristes eux-mêmes. « *Fiducia contrahitur aut cum creditore pignoris jure aut cum amico, quo tutius nostrae res apud eum essent* », dit Gaius (*Institutiones* 2, 60, éd. J. Baviera, *Fontes juris romani antejustiniani*, t. 2, Florence, 1940, p. 57).

Quant aux moralistes, par exemple Cicéron, Sénèque (*De beneficiis*), ils n'ont pas manqué d'insister sur la valeur humaine de la *fiducia* comme témoignage de la vertu d'amitié. La *fiducia* est, d'après Cicéron, « la confiance dans une affection durable » (*De amicitia* 15, 52, trad. citée, p. 30).

Enfin, il faut noter que l'esprit romain n'a cessé de manifester sa méfiance à l'égard de toute *fiducia* purement subjective et arbitraire. Servius y voit une attitude répréhensible : « *Sane veteres fiduciam interdum pro crimine et audacia ponebant* » (*Scholia ad Aeneidem* 11, 61; *Vergil Aeneis mit dem Commentar des Servius*, éd. E. Diehl, Bonn, 1911, p. 18). Cette conception négative et subjective est visée par de nombreux passages des *Lettres* de Pline le Jeune (IV, 11, 8; IV, 25, 4; IV, 29, 1; etc).

Tandis que la *fiducia cum creditore contracta* constitue un rapport purement juridique, la *fiducia cum amico* se situe aux confins de la morale et du droit. Le retransfert de la chose confiée relève, en effet, du domaine de la morale. Cf A. Magdelain, *Le consensualisme dans l'édit du prêteur*, Paris, 1958, p. 102.

Caractéristique de l'esprit romain est le fait que la *fides*, au sens de confiance, se fonde sur les deux vertus cardinales que sont la justice et la prudence (cf Cicéron, *De officiis* 11, 9, 33-34).

2. L'Écriture. — Le souvenir de la *fides* et de la *fiducia* des romains a été conservé par l'Écriture elle-même. « Ils étaient puissants, bienveillants aussi envers tous ceux qui s'attachaient à leur cause, accordant leur amitié à quiconque s'adressait à eux », dit l'éloge des romains dans le 1^{er} Livre des *Maccabées* (8, 1). Être fidèle à sa parole et à ses amitiés, sûr pour ses proches, c'était aussi, en effet, une des attitudes caractéristiques et fondamentales de la mentalité hébraïque, qui se retrouve dans le grand thème biblique de la fidélité de Dieu. De là, dans le judaïsme, la place de choix qu'occupent la confiance en Dieu et la confiance mutuelle entre les hommes.

C'est par les notions hébraïques exprimant la fidélité divine que la pensée biblique se rencontre avec l'éthique romaine de la confiance : on peut se fier à Dieu, parce que Dieu reste fidèle à lui-même. Cependant, la Bible met plus fortement l'accent sur le rapport entre la vérité et la fidélité qui constituent ensemble la base de la confiance : si la *fides* romaine est seulement à rapprocher de la vérité, la Bible, elle, fait coïncider, au moyen du terme 'emèt, la vérité et la fidélité (cf art. FIDÉLITÉ, DS, t. 5, col. 310-313).

La conception rabbinique de la confiance entre amis fait intervenir Dieu présent, comme garant du dépôt commis. Voir *Sifre, ad Leviticum* 5, 21. Ce commentaire rappelle la belle comparaison instituée par l'auteur du livre de *Tobie* entre la fille donnée en mariage et le dépôt confié à un ami : « En présence du Seigneur, je confie ma fille à ta garde » (10, 12).

Le même terme : *παρὰ τὸ ἐναί* (déposer en garde ou en gage, confier, remettre) est employé ailleurs par l'Écriture, et dans le même sens, pour exprimer l'acte spirituel de confiance s'incarnant objectivement dans un dépôt. Les paroles du psaume 31, 6 : « En tes mains je remets mon esprit », sont reprises par le Fils de Dieu sur la croix : « Père, je remets mon esprit entre tes mains » (*Luc* 23, 46). Au sommet même de l'œuvre rédemptrice, l'Évangile présente ainsi le Christ comme l'incarnation à la fois et de la fidélité de Dieu qui a rempli toutes ses promesses et de la confiance filiale en sa plus haute perfection.

Essentiellement lié à la révélation de la vie divine et trinitaire, cet acte suprême de confiance va se réfracter au sein de l'Église naissante. C'est en utilisant la même image du dépôt confié, que saint Paul, d'après les *Actes*, remet les anciens et les fidèles d'Éphèse à la paternelle et sanctifiante protection divine : « Et maintenant je vous confie, *παρὰ τὸ ἐναί*, à Dieu et à la parole de sa grâce qui a la puissance de construire l'édifice et de vous procurer l'héritage avec tous les sanctifiés » (20, 32).

La notion de dépôt, signe visible et en même temps effet d'un engagement libre et consenti, prend une importance particulière dans les lettres pastorales de saint Paul pour désigner le caractère concret et pleine-

ment lucide de la confiance chrétienne. « Je sais en qui j'ai mis ma foi et j'ai la conviction qu'il est capable de garder mon dépôt... Prends pour norme les saines paroles que tu as entendues de moi, dans la foi et dans l'amour du Christ Jésus. Garde le bon dépôt avec l'aide de l'Esprit Saint qui habite en nous » (2 *Tim.* 1, 12-14; cf 1 *Tim.* 1, 18; 6, 20; 2 *Tim.* 2, 2). C. Spicq a longuement exposé avec quelle précision saint Paul met ici en œuvre les données essentielles de l'éthique jurisprudentielle du monde gréco-romain au sujet du dépôt.

« Ce qui est affirmé avec force, c'est la confiance et la fidélité d'une partie envers l'autre, toutes deux engagées réciproquement comme par un contrat à terme. Cet élément de bonne foi est essentiel à la *παράθεσις* du droit attique, et au *depositum* du droit romain ». « Ce dépôt dont le Christ a la garde, ce serait la confiance de saint Paul en Jésus et donc, en réalité, la personne même de l'Apôtre, sa vie présente et future. Or, saint Paul souffre, il est dans les fers, apparemment trahi. Ne va-t-il pas se repentir de sa confiance dans le Christ qui a commandé toute sa vie? Non, « Je sais en qui je me suis confié » (C. Spicq, *Saint Paul et la loi des dépôts*, dans *Revue biblique*, t. 40, 1931, p. 489-490; cf *Saint Paul. Les Épîtres pastorales*, coll. Études bibliques, Paris, 1947, p. 327-335 : Le bon dépôt).

Ainsi, la confiance chrétienne engage Dieu lui-même, sa providence, son amour paternel et sa fidélité. Établie sur la gratuité et la générosité de la divine révélation, elle est inébranlablement assurée par la charité du Christ, incarnation de la fidélité de Dieu. C'est donc la foi révélée qui fonde et féconde cette confiance, tout comme, dans l'enseignement prophétique, la remise confiante de soi à Dieu était précédée par la connaissance de Yahvé : « ... Pour qu'on me connaisse et qu'on me croie sur parole (Septante : *credatis*) et que l'on comprenne que c'est moi » (*Isaïe* 43, 10).

Selon C. H. Dodd, le vocabulaire biblique, hébreu et grec, qui exprime la confiance en Dieu, a évolué de l'ancien au nouveau Testament en référence presque continuelle à cette conviction fermement enracinée que Dieu, étant la vérité, reste toujours fidèle à lui-même et, par conséquent, toujours digne de confiance (*The Bible and the Greeks*, Londres, 1954, p. 65-75).

Mais, constance et vérité étaient aussi les deux éléments principaux de la *fides* romaine, fondement de la *fiducia*. Dès lors, ce terme s'est tout naturellement présenté aux chrétiens romains des premiers siècles comme parfaitement adapté à l'expression de la confiance biblique.

La Vulgate a utilisé vingt-quatre fois le mot *fiducia* dans sa traduction du nouveau Testament. Dans la plupart des cas (dix-huit fois), c'est pour rendre le mot grec *parrhesia*. Dans le nouveau Testament et chez les grands spirituels de la patristique grecque, la *parrhesia*, qui est la ferme assurance de l'homme grâcié et racheté du péché, désigne plutôt l'épanouissement de la liberté spirituelle. Sans doute est-ce en fonction de l'idée de *parrhesia* que s'est développée, en bonne partie du moins, dans le christianisme antique et médiéval, la notion de *fiducia*. Pourtant, la *parrhesia* ne constitue qu'un concept partiel, si riche et si important soit-il, et pour ainsi dire ultérieur, tandis que celui de *fiducia*, grâce aux éléments intersubjectifs qu'il connote, rend mieux compte des structures fondamentales de la confiance au sens biblique. Dans la confiance biblique, aspect objectif et aspect subjectif sont intimement liés. L'aspect objectif constitué par l'engagement récipro-

que et gratuit, manifesté et médiatisé par la réponse de l'homme à la fidélité révélée et incarnée de Dieu, entraîne des répercussions subjectives, ressenties au fond de l'âme. C'est ainsi que de la remise confiante à la divine protection, douce et bénigne, résulte un soulagement bienfaisant dans la souffrance, selon ce que dit la 1^e épître de Pierre : « Que ceux qui souffrent... remettent (*παραιθέσθωσαν*) leurs âmes au Créateur fidèle » (4, 19).

Dans le nouveau Testament, cet abandon à la fidélité de Dieu n'est jamais aveugle. Même dans les passages où il met l'accent sur l'assurance subjective du chrétien, c'est de l'assurance en tant que persuasion de l'esprit que saint Paul entend parler, à savoir la *πεισθησις*.

Ce terme, qui apparaît six fois dans le nouveau Testament, ne se rencontre que chez saint Paul (2 *Cor.* 1, 15; 3, 4; 8, 22; 10, 2; *Eph.* 3, 12; *Phil.* 3, 4). La Vulgate le traduit cinq fois par *confidentia*, et une fois par *fiducia*. Il s'agit dans ce cas de la confiance qui nous vient de Dieu lui-même : « Telle est l'assurance que nous avons devant Dieu par le Christ. Ce n'est pas que de nous-mêmes nous ayons qualité pour revendiquer quoi que ce soit comme venant de nous; non, c'est Dieu qui nous a donné qualité... pour être ministres d'une alliance nouvelle, non de la lettre, mais de l'Esprit » (2 *Cor.* 3, 4-5).

C'est cette constante référence à la foi révélée dans le Christ, qui sauvegarde l'équilibre de la confiance chrétienne. Entièrement filiale, elle ne peut s'endurcir dans la servilité d'un abandon total et contraignant; entièrement élucidée par la foi qui la précède, elle ne peut être ni aveugle ni arbitraire. Faisant allusion à la confiance telle que la vivait l'Église naissante, les *Actes* déclarent : « Ils (Paul et Barnabé) les confièrent (les nouveaux fidèles d'Iconium et d'Antioche) au Seigneur, *παρέθευτο*, en qui ils avaient mis leur foi » (14, 23).

3. Les Pères de l'Église. — L'effort de la tradition patristique a visé essentiellement à conserver à la doctrine de la *fiducia* l'équilibre qu'elle avait dans la Bible, en particulier dans le nouveau Testament. Pour les Pères, il s'agissait avant tout de maintenir à son vrai niveau spirituel cette notion fondamentale du christianisme en face des multiples déformations qui s'étaient fait jour dans le monde païen.

1^o Les Pères combattent la *confiance arbitraire en matière de religion*. Le sujet revient constamment dans les polémiques anti-païennes des apologistes. Minucius Félix, par exemple, critique avec vivacité cette *fiducia* purement subjective et irrationnelle qui n'est que simple crédulité : « ... Et nescio qua fiducia mendacis suis invicem credunt » (*Octavius* 11, 2, éd. C. Halm, CSEL 2, Vienne, 1867, p. 15, 7). C'est comme un lieu commun dans les écrits des apologistes.

2^o Les Pères s'opposent à la *confiance présomptueuse en soi-même*. A maintes reprises, dans leurs œuvres, on retrouve la méfiance que la morale ancienne avait toujours manifestée à l'égard de cette *fiducia* téméraire. Mais, chez eux, les motifs sont d'ordre religieux et ascétique. A leurs yeux, la confiance présomptueuse en soi-même paralyse la pratique des vertus chrétiennes, car elle est radicalement contraire à l'humilité qu'ils enseignent avec insistance aux fidèles. Saint Hilaire voit dans l'humilité la *validissima fiducia custos* (*In ps.* 14, 11, PL 9, 305c). *O vacua praesumptio, o humilitas fructuosa*, écrit de son côté saint Ambroise (*Expositio*

Evangelus ec. Lucam IV, 76, PL 15, 1655a). Saint Augustin, lui aussi, a souvent exprimé son inquiétude devant cette forme de la *fiducia*, non toutefois sans mettre en garde contre le danger d'un abandon total et purement passif. « *Nimia suae voluntatis fiducia extulit in superbiam, et quosdam nimia suae voluntatis diffidentia dejecit in negligentiam* » (*In Joannis evangelium* LIII, 12, 8, PL 35, 1778a). A l'époque des Pères, en effet, l'Église devait, face au milieu païen environnant, faire chez ses catéchumènes l'éducation chrétienne des sentiments religieux fondamentaux. De ce fait, le moment n'était pas encore venu d'accorder à une attitude aussi susceptible de déviations que la *fiducia* en soi-même une place particulière dans la psychologie spirituelle. Cette tâche sera réservée aux maîtres de la théologie et de la spiritualité du moyen âge.

3° Les Pères ne se contentent pas de réprouver ces déformations subjectives de la *fiducia*. La fonction objective et juridique de celle-ci retient également leur intérêt, suscite leurs avertissements.

C'est ainsi que certains Pères, comme Tertullien (*De idololatria* 23, PL 1, 694) et saint Ambroise (*De Tobia* 12, PL 14, 774), stigmatisent les opérations fiduciaires de leur temps, qui manifestent une dégradation de ce sens de la loyauté et de la confiance, si caractéristique des romains de la grande époque.

Nous voyons, d'autre part, le souvenir de ces deux choses saintes que sont l'amitié et la *fides*, — *res sanctissimas, amicitiam et fidem*, disait Cicéron (*Pro Roscio* 39, 112) —, fondements de toute fidélité et de toute confiance, selon le vieil humanisme romain, se perpétuer grâce à l'Église antique. En effet, alors que l'engagement gratuit de la *fiducia cum amico* ne semble guère être resté en usage dans les milieux romains après l'époque classique, les Pères de l'Église ne manquent pas, pour leur part, de s'y référer, mais en le transposant toutefois en un rapport d'ordre spirituel.

Car, au milieu des dangers de la vie et de la mort, vers quel ami sûr et fidèle l'homme pourra-t-il bien se tourner afin de lui donner sa *fiducia*? Seul le Christ peut offrir la garantie d'une vraie et solide amitié. Saint Augustin le rappelle : « Souhaitez..., en toute sécurité, l'amitié du Christ, *securus opta amicitiam Christi* » (*Enarratio in ps.* 131, 6, PL 37, 1718d; CC 40, 1914). Par sa résurrection, le Christ a donné à la *fiducia* chrétienne le gage assuré sur lequel elle repose. « *Resurgendo de carnis resurrectione fiduciam dedit* », dit encore Augustin (*Sermo* 177, 2).

C'est pourquoi les Pères insistent sur l'esprit de foi qui doit présider à la véritable confiance chrétienne. Tertullien a clairement souligné cette prééminence de la foi, qui fonde la *fiducia* par laquelle le fidèle se livre à la personne du Christ, l'Homme-Dieu. « *Fiducia christianorum resurrectio mortuorum, illam credentes sumus, hoc credere veritas cogit : veritatem deus aperit* » (*De carnis resurrectione* 1, 1, PL 2, 795b, éd. É. Kroymann, CSEL 47, 1906, p. 25; cf *De carne Christi* 3, 15, PL 1, 757a). Ce qui fait épanouir cette confiance spirituelle, inébranlable, c'est précisément l'intelligence de l'Écriture : « Par ces saintes paroles, nous nourrissons notre foi, nous relevons notre espérance, nous affermissons notre confiance (*fiduciam figimus*) » (*Apologétique* 39, 3, texte et trad. J.-P. Waltzing, coll. Budé, Paris, 1929, p. 82). Ce texte de Tertullien montre nettement la transposition théologique que les Pères ont faite de la *fides* romaine et de son complément, la *fiducia*. A Rome, en effet, la *fides*

exprimait la vérité constante des choses dites et convenues : de même, chez le chrétien, la foi et la *fiducia* répondent-elles à la vérité divine toujours fidèle à elle-même. Engagement de la personne tout entière, et effet de la foi en la parole de Dieu, la *fiducia* chrétienne reste marquée par l'élément intellectuel de cette parole : *Pro fiducia veritatis*, dit Tertullien dans le même traité (21, 25, p. 52), à propos du don de soi-même que le martyr accomplit. Par la *fiducia ad* ou *apud Deum*, — formule biblique, souvent reprise par les Pères de l'Église —, le chrétien devient capable, en coopération avec la grâce divine, de vivre réellement sa foi, de la faire passer dans sa vie. C'est en ce sens que saint Augustin a compris la formule *credere in Deum* : s'engager envers Dieu, se confier à lui, dans une vie inaugurée par la foi (*credere Deo*). « *Credere in Deum quod utique plus est quam credere Deo* » (*Enarratio in ps.* 77, 8, PL 36, 988d; CC 39, 1073).

Expression, dans la lumière de la foi, de la remise de soi-même à la Personne de l'Homme-Dieu, la *fiducia* constitue ainsi un élément essentiel du dialogue entre le fidèle et le Christ. Aussi est-ce dans les prières de l'ancienne liturgie romaine que la *fiducia*, telle que l'ont comprise les chrétiens de l'antiquité, a trouvé sa place définitive. De ce point de vue, le *Sacramentaire léonien* atteste un riche emploi du terme *fiducia* (éd. Ch. L. Feltoe, Cambridge, 1896 ou 1959, p. 2, 14; p. 18, 2; p. 43, 21; p. 121, 2; p. 166, 22, etc.). Ces prières liturgiques rappellent toute l'ampleur du contenu spirituel de cette notion : la *fiducia* nous garantit, grâce au mystère de l'eucharistie, signe visible et efficace de l'amitié intime qui lie le fidèle au Christ, l'union définitive dans la béatitude céleste (cf *Liber sacramentorum*, n. 180 et 272, éd. C. Mohlberg et A. Baumstark, *Die älteste erreichbare Gestalt des Liber sacramentorum...*, coll. Liturgiegeschichtliche Quellen 11-12, Munster, 1927; voir *Missale romanum*, feria 2 post dom. 2 quadr.).

Il faut se garder de croire que la « spiritualisation » ou la « christianisation » de la *fiducia* classique s'est faite d'une manière vague et imprécise. Le *Sacramentaire léonien* manifeste avec une exactitude frappante les structures fondamentales de la *fiducia*, quand il met en lumière le rôle de la grâce prévenante et celui de l'intercession des martyrs, considérés par ailleurs, chez les Pères, comme des *amis* de Dieu.

La théologie complexe de la grâce prévenante, encore en pleine évolution à l'époque, exigeait pour pouvoir s'exprimer des formes de pensée élaborées, déterminant avec précision le jeu des rapports intersubjectifs; elle trouvait dans l'idée de *fiducia cum amico* et son éthique jurisprudentielle si affinée le moyen d'expression analogique approprié.

É. Peterson (*Fiducia in den altrömischen Sakramentaren*, dans *Liturgische Zeitschrift*, t. 5, 1933, p. 224-231) a clairement mis en lumière ce trait spécifique de la *fiducia* dans les anciens sacramentaires : la *fiducia* y est présentée comme un pouvoir qui est en nous (*possibilitas nostra, fiducia nostra, fiducia conscientiae nostrae*, etc) sans venir pourtant de nous, — ce serait confondre la *fiducia* avec la *confidentia* —, car il est l'effet de la grâce prévenante et de la purification résultant de la communion au sacrifice du Christ : « *Praesta, quaesumus, Domine, ut hac oblatione mundati sumamus et deprecandi fiduciam et gratiam quae justa bona sunt impetrandi* » (*Leonianum*, p. 77, 30 svv). La communion au sacrifice du Christ crée une *mundatio*, et dans cette purification nous nous approprions « *deprecandi fiduciam et gratiam quae justa bona sunt impetrandi* ». Il faut remarquer que le *deprecandi fiducia* et l'*impetrandi gratia* appartiennent au même

membre de phrase et sont à énoncer d'un même mouvement de voix (É. Peterson, p. 225).

Comme Peterson le décèle dans les textes du *Leonianum* et du *Gelasianum*, la *fiducia* ne s'exerce vraiment que si la prière est déjà exaucée par Dieu. Dans la *fiducia* qui se réalise par le don de nous-mêmes, la grâce est déjà présente; en conséquence, la prière de notre *fiducia* est l'effet de la grâce prévenante (p. 229). Cf art. CARÈME, DS, t. 2, col. 150.

C'est le martyr, l'ami de Dieu, qui dispose pleinement de la *fiducia*, et qui peut donc obtenir pour les autres les biens de la grâce (É. Peterson, p. 225-226). Entre Dieu et le martyr s'établit un rapport réciproque de don et de retransfert, une véritable *fiducia*. Ainsi le *Leonianum* dit : « ut quod nostra fiducia non meretur pia supplicatio reddat acceptum » (p. 2, 14 svv); « quod fiducia nostra non obtinet martyrum tuorum nobis intercessio consequatur » (p. 53, 32).

Dans la mystique de l'amour décrite par Origène, la paix profonde qu'assure la fidélité de Dieu fait naître la *fiducia*. La traduction des homélies d'Origène sur Ézéchiel par Rufin évoque l'image classique de l'engagement réciproque et gratuit entre amis : *accepta fiducia* (éd. W. A. Baehrens, GCS 8, 1925, p. 353, 8), *fiducia sponsae* (*Homiliae in Canticum canticorum* 1, 5, GCS 8, p. 34, 16; *Commentarium in Canticum cant.* 3, *ibidem*, p. 200). C'est là le sommet de la *fiducia* dans la spiritualité de l'antiquité chrétienne.

Au début du moyen âge, le thème de la *fiducia* se rencontre chez saint Bernard. C'est même un élément essentiel de sa doctrine de l'amour. Née de la charité, dont elle est inséparable, la *fiducia* est opposée à la crainte. Elle accompagne la délivrance de l'âme par la charité qui exclut par définition toute méfiance. « O quanta amoris vis! Quanta in spiritu libertatis fiducia! Quid manifestius, quam quod perfecta charitas foras mittit timorem? » (*Sermones in Cantica* 7, 3, PL 183, 808a). Le moment où la crainte du jugement divin et du châtement cède la place à la *fiducia* marque l'entrée de l'âme dans le pur amour et l'extase. Pleine confiance, certitude du salut, la *fiducia* n'est que la conscience même d'être uni à la béatitude divine (*ibidem*, 23, 15-16, PL 183, 892-893). Voir É. Gilson, *La théologie mystique de saint Bernard*, Paris, 1934, p. 38, 136, 161, 165-166, 169.

Par son caractère avant tout psychologique, la *fiducia* de saint Bernard annonce les grands théologiens médiévaux et leur doctrine de la confiance. Ces derniers feront à la *fiducia*, ou *ferme assurance*, une place dans la théologie spirituelle à côté de la *magnanimitas*. Cf R.-A. Gauthier, *Magnanimité*, coll. Bibliothèque thomiste 28, Paris, 1951, p. 275, 344, etc. L'aspect intersubjectif, lié à l'idée d'engagement mutuel objectivement concrétisé, sur lequel insistait tant la conception antique, va de ce fait, sinon s'effacer complètement de la notion de *fiducia*, du moins perdre beaucoup de son relief.

Conclusion. — La notion de *fiducia* est née, dans l'antiquité païenne, de cette aspiration foncière de l'âme humaine qu'est la recherche d'une protection fidèle. Mais cette tendance a progressivement canalisé son élan dans les cadres fortement structurés d'un engagement d'ordre objectif, sacré ou moral, et même juridique, qui l'ont élevé bien au-dessus d'un abandon purement subjectif, souvent critiqué par les anciens. C'est précisément cet équilibre établi entre les éléments d'ordre affectif et les éléments d'ordre objectif, garantissant la sûreté de l'engagement et de l'adhésion, qui

caractérise la *fiducia* au sens des anciens. Grâce à l'admirable effort de la pensée grecque et de la morale romaine, l'élan primitif, irrationnel et aveugle, s'est ainsi trouvé transformé en une confiance amicale, réciproquement et librement consentie.

Véritablement pénétrée d'humanisme, cette *fiducia* était apte à exprimer la confiance filiale envers Dieu telle qu'elle s'est incarnée dans le Christ et a été vécue par l'Église apostolique. Fondée sur la foi et garantie par la fidélité divine, la *fiducia* est devenue par là une notion spirituelle qui exprime la paix profonde du chrétien. La noble doctrine de la *fiducia* antique et le don de soi fait par le Christ en croix ont libéré l'acte de confiance d'un double risque d'altération : l'abandon aveugle et la crédulité arbitraire. Fruit d'une longue histoire, humaine et surnaturelle, la confiance chrétienne n'est finalement que la participation de l'homme à la remise filiale du Christ entre les mains de son Père.

E. F. Bruck, *Totenteil und Seelgerät im griechischen Recht*, coll. Münchener Beiträge zur Papyrusforschung und antiken Rechtsgeschichte 9, Munich, 1926. — C. Préaux, *Sur les « fondations » dans l'Égypte gréco-romaine*, dans *Revue internationale des Droits d'antiquité*, 3^e série, t. 3, Bruxelles, 1956, p. 145-172. — A. Manzmann, *Die Rechtsform der griechischen Stiftung*, *ibidem*, p. 119-134. — E. Seidl, *Pistis in der griechischen Literatur bis zur Zeit des Peripatos*, thèse, Innsbruck, 1953. — A. Ehrhardt, *Parakatathêke*, dans *Zeitschrift der Savigny-Gesellschaft für Rechtsgeschichte, Romanistische Abteilung*, t. 75, 1958, p. 32-90; t. 76, 1959, p. 480-489.

J. Imbert, « *Fides* » et « *Nezum* », dans *Studi in Onore di V. Arangio-Ruiz*, t. 1, Naples, 1952, p. 339-363. — M. Lemosse, *L'aspect primitif de la « Fides »*, dans *Studi in Onore di P. de Francisci*, t. 2, Milan, 1954, p. 38-67. — J. Paoli, *Quelques observations sur la « Fides », l'imperium et leurs rapports*, dans *Aequitas et bona fides (= Festgabe A. Simonius)*, Bâle, 1955, p. 281-285. — F. Schulz, *Prinzipien des römischen Rechts*, Munich, 1934, sur la fidélité : p. 223-238. — K. H. Hunt, *The Humanism of Cicero*, Melbourne, 1954. — J. Imbert, *De la Sociologie au Droit: la « Fides » romaine*, dans *Droits et sociologie juridique (= Mélanges H. Lévy-Bruhl)*, Paris, 1959, p. 407-415. — F. Senn, *La notion d'amitié et ses applications dans le domaine du droit*, dans *Annales Universitatis Saraviensis*, t. 4, 1955, p. 299-314. — L. Lombardi, *Dalla « Fides » alla « Bona Fides »*, Milan, 1961.

C. Spicq, *Saint Paul et la loi des dépôts*, dans *Revue biblique*, t. 40, 1931, p. 481-502; *Saint Paul. Les Épîtres pastorales*, coll. Études bibliques, Paris, 1947, p. 327-335. — C. H. Dodd, *The Bible and the Greeks*, 2^e éd., Londres, 1954, p. 66-70.

É. Peterson, *Fiducia in den altrömischen Sakramentaren*, dans *Liturgische Zeitschrift*, t. 5, 1933, p. 144-173. — E. Hege-mann et Springer, *Juristische Formulierungen in den Gebeten der Kirche*, *ibidem*, p. 250-279. — M. Herz, *Sacrum commercium. Eine begriffsgeschichtliche Studie zur Theologie der römischen Liturgiesprache*, Munich, 1958. — W. Dürig, *Der Begriff pignus in der römischen Liturgie*, dans *Theologische Quartalschrift*, t. 129, 1949, p. 385-398. — H. Jaeger, *Parrhesia et fiducia*, dans *Studia patristica (= TU 63)*, t. 1, Berlin, 1957, p. 221-239. — W. Dürig, *Pietas liturgica*, Ratisbonne, 1958.

Articles du DS : H.-D. Noble et M. Viller, *CONFIANCE*, t. 2, col. 1405-1412. — P. Adnès, *FIDÉLITÉ*, t. 5, col. 307-332. — A. de Bovis, *Foi*, t. 5, surtout col. 530-546.

HASSO JAEGER.

1. FOLCUIN, abbé de Lobbes, † 990. — Folcuin naquit en Lotharingie vers 935. Sa famille était d'origine carolingienne et comptait parmi ses membres un saint évêque de Thérouanne, appelé aussi Folcuin † 855. On fit l'élévation de ses restes, en 928, au monastère de Saint-Bertin (Saint-Omer). Vingt ans après, en 948, entra dans cette abbaye, comme novice, son petit-neveu, Folcuin; celui-ci y passa une vingtaine

d'années. L'identité de l'abbé de Lobbes avec le moine de Saint-Bertin a été établie par O. Holder-Egger (*Neues Archiv...*, t. 6, 1881, p. 415-438). En 965, l'évêque de Liège, Éracle, nomma Folcuin abbé de Lobbes (Belgique). Les moines lobbains reçurent assez froidement, semble-t-il, ce supérieur étranger qui en 970 dut abandonner son siège au fougueux et versatile Rathier, ancien abbé du lieu, devenu évêque de Vérone. En 972, Folcuin était rétabli par Notger, le nouvel évêque de Liège, et travailla au bien-être spirituel et temporel de son abbaye, principalement dans le domaine des études, de l'aumônerie, de l'art et de la construction. Il fit de son monastère un des plus influents de la Lotharingie. Folcuin mourut le 16 septembre 990 et eut pour successeur le célèbre écolâtre Hériger † 1007. Son épitaphe relève sa noblesse, sa science et sa vertu.

Folcuin a laissé une œuvre historique importante : *Gesta abbatum sancti Bertini* (éd. par B. Guérard, *Cartulaire de l'abbaye de S. Bertin*, Paris, 1841, et F. Morand, *Appendice au cartulaire...*, Paris, 1867; MGH *Scriptores*, t. 13, 1881, p. 607-634) et les *Gesta abbatum Lobiensium* (PL 137, 541-582; MGH *Scriptores*, t. 4, 1844, p. 52-74). Folcuin s'y montre historien consciencieux, à la recherche de la vérité et de l'exactitude.

Au point de vue spirituel, il faut signaler une *Vie* de saint Folcuin, évêque de Thérouanne, son grand-oncle (*Acta sanctorum ordinis sancti Benedicti*, 2^e éd., t. 4, Venise, 1735, p. 624-629; MGH *Scriptores*, t. 15, vol. 1, 1887, p. 423-430; PL 137, 529-542; cf G. de Whitte, *La vie miraculeuse de Mgr S. Folcuin, évêque de Thérouanne*, Saint-Omer, 1618), et les quinze premiers chapitres des *Miracula sancti Ursuari* † 713, abbé de Lobbes, ouvrage continué après lui jusqu'à la fin du 11^e siècle (MGH *Scriptores*, t. 15, vol. 2, 1888, p. 831-842; AS, 19 avril, t. 2, Anvers, 1675, p. 563-578).

Ces écrits malheureusement ne nous livrent rien de personnel. C'est dans la préface d'un livre historique, la chronique de Lobbes, qu'il faut le chercher. Dans cette page de théologie, Folcuin développe l'idée que Dieu étant la cause première de tous les êtres, tout ici-bas est gouverné par la providence : « cuncta regi per providentiam » (PL 137, 545c). Dieu est à la fois le créateur et le dispensateur de toutes choses, même de ce qui nous paraît mal : « etiam quae putantur mala, non sint inordinata » (547a). En un mot, rien ne se fait « nisi cum voluntate Domini » (547b). Mais cette action toute-puissante et universelle de Dieu parvient à ne pas blesser le libre arbitre que Dieu a donné à l'homme : « salvo... dono hominibus dato liberi arbitrii » (547b).

Histoire littéraire de la France, t. 6, Paris, 1867, p. 451-458. — *Biographie nationale de Belgique*, t. 7, 1880, col. 175-177. — S. Balau, *Les sources de l'histoire du pays de Liège*, Bruxelles, 1903, p. 102 svv. — J. Warichez, *L'abbaye de Lobbes, depuis les origines jusqu'à 1200*, Louvain, 1909. — Ph. Schmitz, *Histoire de l'ordre de saint Benoît*, t. 2, Maredsous, 1942, passim. — *Vies des saints...*, t. 12 (14 décembre), 1956, p. 450-452 S. Folcuin.

Philibert SCHMITZ.

2. FOLCUIN (ou VOLCUIN), cistercien, † 1154. —

1. Vie. — 2. Œuvres.

1. Vie. — Folcuin s'adonnait au ministère des âmes en Westphalie lorsqu'il entra à Camp (Altkamp), premier monastère cistercien d'Allemagne, fondé en 1123 au diocèse de Cologne. En 1127, il fut mis au rang des fondateurs de Walkenried, au diocèse de Mayence, et y fut prieur. Enfin, en 1141, il partit comme abbé fonder en Thuringe l'abbaye de Sittichenbach (Sichem),

au diocèse d'Halberstadt, où il mourut en 1154. Les *Miracula sancti Volquini primi abbatis in Sichem*, récit composé, en majeure partie, au milieu du 13^e siècle, attestent sa réputation de sainteté et de thaumaturge dès avant sa mort. Ses miracles de bienfaisance (guérisons, multiplications des vivres, même résurrections) le montrent très sensible et attentif aux misères des hommes.

Édition F. Winter, dans *Die Cistercienser des nord-östlichen Deutschlands*, t. 1, Gotha, 1868, p. 368-395 (selon le ms Iena, Université 4; les *Analecta bollandiana*, t. 27, 1908, p. 274 et 310, signalent deux autres mss, Munster 353 et 22, provenant de Bötdeken).

A. Zimmermann, *Kalendarium benedictinum*, t. 3, Metten, 1937, p. 72, 74-75. — S. Lenssen, *Hagiologium cisterciense*, t. 1, Tilbourg, 1948, p. 240-241. — *Menologium cisterciense*, Westmalle, 1952, p. 255 (13 novembre).

2. Œuvres. — 1) On ne possède plus le *Commentarius perpetuus in quatuor evangelia* dont parlent les notices anciennes (C. de Visch, *Bibliotheca scriptorum sacri ordinis cisterciensis*, 2^e éd., Cologne, 1656, p. 316; J. A. Fabricius, *Bibliotheca latina mediae et infimae aetatis*, 2^e éd., Hambourg, 1746, p. 849-850) et F. Stegmüller (*Repertorium biblicum medii aevi*, t. 5, Madrid, 1955, p. 425).

2) L'*Homélie sur la parabole de l'ivraie* s'étend surtout sur le verset de Matthieu 13, 25 : « cum autem dormirent homines, venit inimicus eius et superseminavit zizania ». Le manque de vigilance fait le jeu du diable. Le moine qui déjà, s'il n'y prend garde, peut céder au démon à l'intérieur du monastère, s'éloigne davantage encore de son modèle, le Christ, lorsqu'il fréquente marchés, palais et cours. Lui qui devait être avant tout l'homme de l'unité, « siquidem monachus es, id est unius custos; ab unitate censis, id est ab unius custodia, ab una lege, ab una professione, tanquam unum corpus bene ordinatum sub uno capite », s'il est infidèle à sa vocation, présente des visages multiples : c'est un corps à plusieurs têtes, un monstre. De même, le chanoine et le clerc qui accumulent églises et prébendes. « Deformis es quia cum Christo conformis non es. Omne quod extra formam est, deforme esse necesse est. Redi ergo ad formam, imprimaris formae ut conformeris ». Tous ces consacrés infidèles font mentir l'étymologie de leur nom. Le moine ferait croire que *claustralis* vient, non pas de *claudere*, mais de *claudicare*, car il boite réellement, s'il penche à la fois du côté des choses spirituelles et du côté des temporelles. Le chanoine rongé par l'avarice donne à penser que *canon* désigne une somme d'argent, et non règle de vie. Le clerc ne fait plus guère songer à la portion d'héritage que lui a réservée le Seigneur. Malheureuse Épouse du Christ, qui n'a plus que de misérables prêtres de Beelphegor (luxure), de Dagon (avarice), de Baal (ambition). Le diable pourtant ne peut réussir auprès de qui veille. Que tous soient donc vigilants : les inférieurs en obéissant, en respectant les supérieurs, en ne briguant pas les charges; les supérieurs en assurant à leurs sujets la doctrine, l'exemple, la subsistance tant matérielle que spirituelle, et la prière. A tous, la patience est indispensable, pour que mûrisse la moisson du Seigneur.

On connaît cinq mss de cette homélie : Heiligenkreuz 220, fol. 94v-105; Trèves, Séminaire 73, fol. 102r-110v; Trèves, Stadtbibliothek 61-1023, fol. 185r-195r; Cologne, Historisches Archiv GB f 102, fol. 185r-190v; Collection Harry A. Walton, Covington, Virginie (USA), A 903, fol. 226-234. Jean Leclercq,

Une homélie de Folcuin de *Sittichenbach*, avec le texte, dans les *Studi medievali*, 3^e série, t. 3, fasc. 1, 1962, p. 315-339.

3) On possède encore de Folcuin un *sermo synodalis bonus et fructuosus*, sur le texte de Jérémie 6, 16, lu comme suit : « state in viis vestris et considerate quae sit vita aeterna ». Cette parole brève mais féconde « continet enim multam suavitatem divinae pietatis et gratuita bonitatis ». On y trouve nombre d'aperçus sur la vie spirituelle (péché, conversion, application sérieuse à la vie spirituelle). Que les pécheurs s'adonnent à la contrition du cœur, de la bouche et du corps; les justes sur terre, à la crainte et à l'amour de Dieu; quant aux saints du paradis, ils jouissent des merveilles de la vie éternelle. Les tentations sur terre (chair, orgueil, démons, souvenirs mauvais, prospérité, adversité) sont multiples; contre elles, l'aide est assurée, comme du pain pour la route : le pain des simples fidèles, c'est la douleur de leurs propres péchés et de ceux des autres, la douleur de la condition terrestre, l'attente du face à face; la prière aussi, dévote et pure, appuyée par l'aumône (donner et pardonner) et le jeûne (s'abstenir d'aliments et des vices). Les prêtres ont le pain de l'eucharistie, le verbe de la doctrine et l'exemple d'une vie sainte. La récompense du ciel sera de se nourrir du pain des anges, acquis sur la croix, livré déjà sur l'autel comme « viatique ». Dans sa condition terrestre, il a été donné à l'homme de « posse non mori et posse non peccare »; dans son état final il lui sera donné de « non posse mori et non posse peccare ».

Le texte ms (Hanovre, Königl. öffentl. Bibliothek 86) est édité dans J. G. Leuckfeld, *Antiquitates walkenredenses*, t. 2, Leipzig, 1705, p. 180-188, avec quelques variantes. L'épithète « synodalis » du titre a été biffée dans le ms.

Si ces deux homélies sont assez différentes, elles ont de nettes ressemblances : citations nombreuses des deux Testaments, d'auteurs classiques, de Pères (Origène, Jérôme, Grégoire le Grand) et de Bernard de Clairvaux; on sent ce dernier, plusieurs fois cité nommément, fort proche de Folcuin et on peut penser qu'ils se rencontrèrent.

On conserve trois lettres d'Adam, abbé d'Ébrach, † 1161, à Folcuin, W. Ohnsorge, *Eine Ebracher Briefsammlung des XII Jahrhunderts*, dans *Quellen und Forschungen aus italienischen Archiven und Bibliotheken...*, t. 20, 1928-1929, p. 38-39. Voir A. Wilmart, *La collection d'Ébrach*, dans *Revue bénédictine*, t. 45, 1933, p. 324-326.

J. G. Leuckfeld, *op. cit.*, t. 1, p. 61-62; t. 2, p. 124, 161. — F. Winter, *op. cit.*, p. 39, 72-76. — M. Krühne, *Urkundenbuch der Klöster der Grafschaft Mansfeld*, Halle, 1888, p. 391-394. — Hurter, t. 2, 1906, col. 186. — U. Chevalier, *Bio-bibliographie*, t. 2, Paris, 1907, col. 4717. — J. Leclercq, *Textes cisterciens dans les bibliothèques d'Allemagne*, dans *Analecta sacri ordinis cisterciensis*, t. 7, 1951, p. 46, 57-58; *Études sur le vocabulaire monastique du moyen âge*, coll. Studia anselmiana 48, Rome, 1961, p. 155.

Maur STANDAERT.

1. FOLENGO (JEAN-BAPTISTE), bénédictin italien, 1490-1559. — Né à Mantoue d'une famille distinguée et pieuse, Jean-Baptiste Folengo reçut une excellente formation d'humaniste chrétien. En 1506, il entra au monastère de Polirone (au sud de Mantoue), de la toute récente congrégation cassinienne. Après sa profession, il acheva ses études, surtout théologiques, à Padoue; il fut ensuite prieur de son monastère; en 1516, il passa à celui de La Cervara (près de Portofino, Gênes). Les troubles, qui depuis 1525 secouaient sa

congrégation, l'entraînèrent dans maintes péripéties, aboutissant à quatre années de vie érémitique. Vers 1540, il s'établit au Mont-Cassin, chargé de la formation spirituelle des jeunes moines. Nommé abbé de Sainte-Marie de Péra (Constantinople), il s'acquitta de cette charge par procuration; en 1555, Paul IV l'envoya en Espagne comme visiteur des monastères bénédictins. Peu après son retour, il mourut, probablement à Rome, le 5 octobre 1559.

Ses écrits sont peu nombreux, mais relativement étendus; tous en latin, ils traitent de sujets religieux. — 1^o *Pomiliones* (les nains), dialogues sur la vie monastique et les événements des dernières années (Venise, 1533, avec des poésies latines de Théophile Folengo). — 2^o Commentaire sur tous les psaumes, remarquable monument de science exégétique et de piété (*In psalmos commentaria*, ps. 1-32, Bâle, 1540; *In Psalterium Davidis... commentaria*, 900 pages in-folio, Bâle, 1543, 1549, 1557; Rome, 1585; Cologne, 1594). — 3^o *Commentaria in primam D. Ioannis epistolam*, leçons scripturaires adressées aux jeunes moines du Mont-Cassin (Venise, 1546, 1559). — 4^o Abrégé de la vie de saint Syméon, pèlerin et ermite, mort en 1016 à Polirone (Venise, 1552). — 5^o *In canonicas apostolorum epistolas* (Jacques, Pierre, Jean I; Lyon, 1553).

A la base de tout l'édifice spirituel, il y a l'effort constant pour se détacher de toute créature et n'avoir en vue que Dieu, son bon plaisir, sa gloire (*In Psalterium...*, f. 255D, 369D; *In canonicas...*, p. 11). Il faut aller à Dieu par la voie de l'amour; elle vaut mieux que la voie de l'intelligence (*In primam Joannis...*, f. 7b; *In canonicas...*, p. 10-13). Folengo nourrit sa piété, surtout en savourant les psaumes; sous la lettre, il voit le Christ, l'Église, l'âme chrétienne. Tout l'*In Psalterium* en témoigne. La passion du Sauveur le touchait par-dessus tout et lui arrachait des larmes (*In Psalterium...*, f. 73B, 255D, 309B).

Il convient de signaler au passage les liens que Folengo établit entre l'eucharistie et le Cœur de Christ : « Nos Christum ipsum panem verum de coelo datum veneramus, atque ab illius ore, qui petra est, ac nostris in adversis rupes, mel et lac carpentes, audemus in cor eius, ubi misericordiae oleum invenitur, commigrare, ibique castissimis anhelantes suspiriis ingemiscimus, raptamurque in illius amorem » (*In Psalterium...*, f. 298C, à propos du ps. 80).

Zélé pour le salut des âmes et navré par la corruption des mœurs, il ne se lasse pas d'invoquer la réforme de toutes les classes de la société civile et ecclésiastique (*In Psalterium...*, f. 406C-407B; *In primam Joannis...*, f. 92a-93a). Puisque la cause de tous les désordres est l'absence de l'amour de Dieu et du prochain, c'est la charité qu'il faut rallumer et pratiquer (*In primam Joannis...*, f. 1a, 90a).

Nous renvoyons aux tables de l'*In Psalterium*, folios et sections ABCD de l'édition de Bâle, et à celles de l'*In primam Joannis* (folios, a et b = recto et verso).

M. Armellini, *Bibliotheca benedictino-casinensis*, t. 2, Assise, 1732, p. 23-27, rassemble tout ce qui a été dit à l'éloge de J.-B. Folengo. — A. Vaccari, *IV Centenario d'un nobile esegeta italiano : Giambattista Folengo O.S.B. (1490-1559)*, dans *Rivista biblica*, t. 8, 1960, p. 49-68; sur quelques passages déferés à l'Index, voir p. 61-68. — G. F. Goffis, *L'eterodossia dei fratelli Folengo*, Gênes, s. d., appelle beaucoup de réserves.

Alberto VACCARI.

2. FOLENGO (JÉRÔME-THÉOPHILE), bénédictin italien et littérateur, 1491-1544. — Bien qu'il soit

beaucoup plus connu comme père du « macaronisme » que comme auteur spirituel, on ne peut séparer Jérôme-Théophile Folengo de son frère Jean-Baptiste. Né le 8 novembre 1491 à Mantoue, Jérôme-Théophile était déjà disciple de Pietro Pomponazzi, lorsqu'il entra chez les bénédictins de Sainte-Euphémie à Brescia vers 1509. Il quitta l'abbaye en 1524 ou 1525. Il avait déjà publié, sous le pseudonyme de Merlin Cocciaio, son retentissant *Baldus* (la première rédaction à Venise, 1517; la deuxième à Frascati, 1521), où il flagellait et ridiculisait les mœurs ecclésiastiques et monastiques de son temps. Son célèbre poème *l'Orlandino* (Venise, 1526) était également une satire anticléricale.

Cependant, il se laisse alors attirer, probablement avec son frère, par la vie solitaire (près de Sorrente, 1530), et il rentre dans l'Ordre en 1534. Sa conversion est marquée par la publication de poèmes sacrés. *L'Umanità del Figliuol di Dio* (Venise, 1533), paraphrase de scènes bibliques, semble vouloir réparer les violences du *Baldus*. Son *Hagiomachia* est un recueil poétique de vies de saints. Jean-Baptiste, son frère, cité dans ses œuvres des poésies religieuses de Jérôme-Théophile.

En dehors des études littéraires, qui lui sont consacrées, mais qui ne peuvent nous retenir ici, et des encyclopédies, qui, à peu près toutes, le signalent (consulter spécialement A. Momigliano, *Enciclopedia italiana*, t. 15, Milan, 1932, p. 602-603, et G. Petrocchi, *Enciclopedia cattolica*, t. 5, 1950, col. 1469), voir surtout : G. Billanovich, *Tra don Teofilo Folengo e Merlin Cocciaio*, Naples, 1948; cf le compte rendu de I. Tassi, dans *Benedictina*, t. 2, 1948, p. 363-365. — E. Menegazzo, *Contributo alla biografia di Teofilo Folengo, 1512-1520*, dans *Italia medioevale e umanistica*, t. 2, Padoue, 1960, p. 367-408.

André RAYEZ.

FOLIE DE LA CROIX. — I. Dans l'Écriture sainte. — II. Dans la tradition.

I. DANS L'ÉCRITURE SAINTE

Saint Paul est le premier dans la littérature chrétienne à avoir prononcé le mot de folie à propos de la croix : « scandale pour les juifs, folie pour les païens » (1 Cor. 1, 23, 25). L'occasion lui en a été fournie par les corinthiens. Grisés par les « richesses » spirituelles mêmes dont Dieu les a gratifiés (1, 5-7), séduits par la personnalité des hommes qui leur ont transmis l'Évangile, « bouffis » de « gnose » (8, 1), les chrétiens de Corinthe en effet se sont divisés en coteries : qui « pour Paul », qui « pour Apollos », qui « pour Céphas », et voilà le « Christ en morceaux » (1, 12-13).

Saint Paul a vite fait de mettre à nu la racine du mal. Les corinthiens épris de « sagesse » à la grecque n'ont pas compris la vraie nature de l'Évangile. Ils l'assimilent à l'une de ces philosophies propagées alors par les rhéteurs, matière à discussion pour les beaux esprits, appréciées à la mesure des dons oratoires et de la souplesse dialectique de leurs adeptes : « sagesse de langage » qu'ils substituent au « langage de la croix » (1, 17-18).

Saint Paul réagit avec une vigueur foudroyante. Sa réplique se développe sur trois plans : les corinthiens, férés de « la sagesse de ce monde », méconnaissent le dessein salvifique de Dieu tel qu'il se révèle dans l'Évangile (1, 18-25); ils trahissent leur propre vocation (1, 26-31); ils renient Paul lui-même qui leur a annoncé l'Évangile (2, 1-5).

Le nerf de l'argumentation paulinienne est dans le contraste, pour ne pas dire l'antagonisme, entre la sagesse de ce monde et la sagesse de Dieu manifestée par la croix. L'une est folie pour l'autre.

1. Ancien Testament. — Que la sagesse de ce monde soit folie aux yeux de Dieu, Paul le trouve dans l'ancien Testament. Le thème de la folie du monde est un thème prophétique et sapientiel courant, repris dans la littérature de propagande religieuse du judaïsme. On connaît les oracles d'un Isaïe contre la folle prétention des empires païens. Assur a servi d'instrument à Dieu pour châtier Israël infidèle; mais Dieu « châtiara le fruit du cœur orgueilleux du roi d'Assur et l'assurance de ses regards hautains. Car il a dit : Par la force de mon bras j'ai agi et par mon habileté, car je suis intelligent » (Is. 10, 12-13). La sagesse de l'Égypte n'est pas mieux traitée : « Ce sont de vrais fous, les princes de Coân, les plus sages conseillers de Pharaon font une assemblée stupide... Où sont-ils tes sages?.. Les princes de Noph s'abusent, ils font divaguer l'Égypte, les chefs de ses nomes » (19, 11-13).

Folie est la révolte des rois et des princes de la terre contre Yahvé et contre son Oint : « Celui qui siège dans les cieus s'en amuse, Yahvé les tourne en dérision... » (Ps. 2, 4).

Jérémie, le second Isaïe, le livre de la *Sagesse* n'ont pas assez de sarcasmes pour la stupidité des fabricants et des adorateurs d'idoles : « Ils ne savent pas et ne comprennent pas. Leurs yeux sont fermés à toute vision et leur cœur à toute raison. Ils ne font aucune réflexion, n'ont aucune connaissance ni l'intelligence de se dire : ... Je m'inclinerais devant un bout de bois! » (Is. 44, 9-20), « ... un néant, un ouvrage ridicule! » (Jér. 10, 1-16; cf *Sag.* 13, 10 à 15, 19).

Un vent de folie emporte souvent Israël lui-même, « peuple insensé et sans sagesse » (Deut. 32, 5-6, 15-17). Folie, la désobéissance à la loi du Dieu Très Saint (Is. 5, 20-24). Prêtres et scribes prévaricateurs sont des fous : « Leur sagesse, à quoi leur sert-elle? » (Jér. 8, 8-9). Fous, les mauvais conseillers, « qui se cachent de Yahvé pour dissimuler leurs projets, qui trament leurs desseins dans l'ombre et disent : qui nous voit et nous connaît? » (Is. 29, 15). Fou, le cynique, « les justes se riront de lui » (Ps. 52, 8-9).

Dame folie se fait flatteuse et masque à l'homme insensé la ruine à laquelle il se précipite : « A l'homme court de sens elle dit : Les eaux dérobées sont douces et savoureuses le pain du mystère. Or, l'homme ignore que les ombres sont là et que ses hôtes s'en vont aux vallées du shéol » (Prov. 9, 16-18).

Au juste lui-même la souffrance arrache des paroles de folie : « J'étais, avoue Job, celui qui brouille tes conseils par des propos dénués de sens... J'ai parlé sans intelligence de merveilles qui me dépassent et que j'ignore » (Job 42, 3).

Pour confondre la prétentieuse et fallacieuse sagesse des hommes et pour convaincre ceux-ci de leur folie, que fait Dieu? Il suffit qu'il les abandonne à la conduite de cette fausse sagesse et les laisse goûter l'amertume de ses fruits. Dieu livre l'homme à lui-même, il le remet à son conseil. Et le voilà perdu. C'est le sens de la scène de l'Éden. En portant la main sur le fruit de l'arbre de la connaissance du bien et du mal, l'homme veut être sage sans Dieu et contre Dieu, mais ses yeux ne s'ouvrent que pour découvrir sa nudité (Gen. 2, 17; 3, 1-7). « Malheur, dira Isaïe, à ceux qui appellent

le mal bien et le bien mal, qui changent les ténèbres en lumière et la lumière en ténèbres, qui changent l'amertume en douceur et la douceur en amertume. Malheur à ceux qui se croient des sages et s'estiment très malins ! » (Is. 5, 20-24). Jérémie décrit « les sages... honteux, consternés et pris au piège. Ils ont méprisé la parole de Dieu. Eh bien ! raille le prophète, leur sagesse, à quoi leur sert-elle ? » (Jér. 8, 9). Qu'il s'agisse de son peuple ou des peuples païens, Dieu laissé se dérouler les conséquences de la fausse sagesse jusqu'à la catastrophe, la ruine, l'exil, les larmes : « Mon peuple sera déporté, faute d'intelligence » (Is. 5, 13). Voilà déjoués les calculs des mauvais conseillers, trop sûrs de leur humaine politique (Is. 28, 14-22).

« Mon peuple n'a pas écouté ma voix, Israël ne s'est pas rendu à moi ; je les laissai à leur cœur endurci ; ils marchaient ne suivant que leur conseil. Ah ! si mon peuple m'écoutait !... » (Ps. 81, 12-14). « Pourquoi, Israël, questionne le livre de Baruch, pourquoi es-tu au pays de tes ennemis, vieillissant en terre étrangère, te souillant avec les morts, compté parmi ceux qui vont au shéol ? C'est que tu abandonnas la Source de la Sagesse. Si tu avais marché dans les voies de Dieu, tu habiterais dans la paix pour toujours. Apprends où est la science, où la force, où est l'intelligence, pour connaître aussi où est la longueur des jours et la vie, où est la lumière des yeux et la paix » (Bar. 3, 10-14).

Pour confondre la sagesse humaine, Dieu se plaît souvent à sortir des sentiers battus. Dans le récit du sacrifice d'Abraham, la sagesse humaine apparaît foudroyée, réduite au silence, frappée de stupeur (Gen. 22, 1-14).

Dieu va à ses fins par des voies déconcertantes ou par des moyens dérisoires. Dieu ironise.

Il brise l'entreprise de Babel par la simple confusion des langues (Gen. 11, 1-9). L'obstination d'une ânesse lui suffit pour humilier Balaam et le mener où il veut (Nomb. 22, 22-35) ; la fronde d'un pâtre pour jeter Goliath « la face contre terre » (1 Sam. 17, 40-51). « A qui fait-il la leçon ? A qui veut-il expliquer ses discours ? disent à Isaïe les prêtres et les prophètes titubants : à des bambins qu'on vient de sevrer, à des bébés quittant la mamelle, quand il dit : çav la çav, çav la çav, çav la çav, çav la çav, zehher sham, zehher sham ? Oui, certes, c'est par des lèvres bégayantes et en langue étrangère qu'il (Yahvé) va parler à ce peuple » (Is. 28, 9-11).

Ou encore, contre toute attente, Dieu fait de Cyrus son Oint ; il dit de ce prince païen : « Mon berger ! Il accomplira mes volontés » (Is. 44, 28). Il utilise des enfants (Dan. 1, 3 et 6) pour révéler les mystères que n'ont pu percer « tous les sages de Babylone » (Dan. 2, 19-48). De même il n'en faut pas plus que les yeux clairs d'un jeune garçon pour confondre les « enfants d'Israël assez fous pour condamner sans enquête ni constat une fille d'Israël » innocente et pour flétrir l'iniquité des deux vieillards qui l'ont livrée à la mort (Dan. 13, 48).

Enfin, suprême dérision, le « Serviteur » de Dieu sera un « homme de douleurs..., sans beauté ni éclat..., objet de mépris et rebut de l'humanité..., comme ceux devant qui on se voile la face..., méprisé et déconsidéré » (Is. 53, 2-3). Sur ses épaules reposera cependant l'espérance du salut pour des « multitudes » (53, 10-12). « Ce qui plaît à Yahvé s'accomplira par lui » (53, 10). Paradoxe si provocant que le prophète, sur le point de prononcer cet oracle, en reconnaît lui-même la folie : « Qui croirait ce que nous entendons dire et le bras de Yahvé, à qui a-t-il été dévoilé ? » (53, 1).

C'est à tout ce courant biblique que se rattache la pensée de saint Paul. Les textes tirés d'Isaïe, de Jérémie, de Job, de Baruch ou des Psaumes, qui sous-tendent et ponctuent son développement, la place même des citations, au début (1 Cor. 1, 19-20), en conclusion

(3, 19-20) et aux articulations majeures de la discussion (1, 31 ; 2, 9 et 16), le montrent à l'évidence.

2. Pensée paulinienne. — 1° *Le péché de la sagesse humaine.* — Mais ce courant biblique, Paul l'éclaire d'une lumière nouvelle ; il le nourrit de sa propre flamme et l'approfondit en fonction du fait du Christ et de sa croix. Dieu, en effet, a maintenant décidé d'accomplir de façon radicale et définitive dans le Christ les paroles de l'Écriture : « Je détruirai la sagesse des sages, j'anéantirai l'intelligence des intelligents » (Is. 29, 14). Ces paroles avaient été prononcées par Isaïe à l'occasion du siège de Jérusalem, investie par les assyriens. Dieu déjouant les calculs des sages, hommes politiques ou soldats, s'était réservé de sauver lui-même la ville sainte, par ses moyens à lui. Maintenant, lassé des prétentions orgueilleuses de la sagesse de ce monde, qui n'ont d'égale que son impuissance, Dieu est résolu à « détruire », à « anéantir » cette sagesse incapable de mener l'homme au salut. Il s'est déterminé à la « frapper de folie » (1 Cor. 1, 20). Le verbe *μωραίνω* signifie non seulement : déclarer fou, mais rendre fou, stupide, hébété, affoler.

Si Dieu en est venu à cette extrémité, ce n'est pas, comme le serpent l'a fait croire à la femme, par on ne sait quelle jalousie à l'égard de l'intelligence et du savoir humain (Gen. 3, 5). Dieu ne refuse pas la sagesse à l'homme. Les rois doivent la rechercher (Sag. 6, 1, 9-11). « La multitude des sages est le salut du monde, un roi sensé fait la prospérité du peuple » (6, 24). Aussi, Dieu s'est plu à la prière du jeune Salomon, et il l'a exaucée : « J'ai prié et l'intelligence m'a été donnée ; j'ai supplié et l'esprit de Sagesse m'est venu » (Sag. 7, 7). Sur l'ordre de Dieu, la Sagesse s'est implantée en Israël comme un arbre de vie, fécond en fruits « de gloire et de richesse » (Eccl. 24, 17). Dieu ne s'en prend donc pas à l'intelligence humaine comme telle, mais aux déviations de l'homme, de son esprit et de son cœur. Armé en effet pour atteindre au bien suprême qui est la connaissance de Dieu et parvenu à cette connaissance par le moyen de la création, l'homme n'a pas rendu à Dieu l'hommage qui lui est dû comme Dieu (Rom. 1, 19-21). Ne se fiant qu'à ses propres lumières et pris au jeu de ses propres facultés, il a méprisé les voies de la sagesse de Dieu ; en ce sens, « le monde n'a pas connu Dieu » (1 Cor. 1, 21). Faute « inexcusable » (Rom. 1, 20), qui porte en elle son châtiement. « Livrée » à sa propre sagesse, la société humaine engendre sa propre ignominie et travaille à sa propre destruction et à sa perte (1, 22-32). « Dans leur prétention à la sagesse, ils sont devenus fous » (1, 22). C'est cette sagesse « terrestre, animale et démoniaque », selon le mot terrible de saint Jacques (3, 15), que Dieu, tout en sauvant, a décidé d'humilier ; « car la sagesse de ce monde est folie devant Dieu » (1 Cor. 3, 19).

2° *La croix, salut de la sagesse humaine.* — Ce qui est en question, c'est bien le problème du salut. Pour stigmatiser à jamais l'orgueil de la sagesse de ce monde, pour « détruire la sagesse des sages, anéantir l'intelligence des intelligents » (Is. 29, 14 ; 1 Cor. 1, 19), et pour qu'il apparaisse clairement que le salut est grâce, Dieu s'est décidé à sauver par la voie la plus inattendue, la plus dérisoire, la plus folle, la plus mortifiante pour la raison humaine : il a recours à la croix.

Pour saisir la cinglante ironie de cette décision divine il faut avoir présent à l'esprit ce qu'était concrètement et ce que signifiait la croix pour les hommes de

ce temps. La crucifixion n'était pas seulement le plus atroce des supplices, « *summum supplicium* » (*Digeste, De poenis* XLVIII, 19, 28), c'était aussi le plus dégradant, celui des esclaves, « *servile supplicium* » (Tacite, *Historiae* IV, 11), et celui des grands criminels; normalement, on ne crucifiait pas un citoyen romain (Cicéron, *Contre Verrès* II, 5, 64 [165], 66; éd. H. Bornecque, coll. Budé, Paris, 1929, p. 87). La croix, « *arbor infelix* » (Tite Live, *Historia* I, 26, 6; Cicéron, *Pro C. Rabirio* IV, 13), était synonyme d'horreur et d'abjection.

Témoin ces quelques lignes de Cicéron : « Que le nom même de croix soit écarté non seulement de la personne des citoyens romains, mais de leur pensée, de leurs yeux, de leurs oreilles. Car pour de tels supplices... ce n'en est pas seulement le fait et l'exécution, c'en est le principe, la crainte, enfin le mot même qui sont indignes d'un citoyen romain et d'un homme libre » (*Pro C. Rabirio* V, 16). Cf Daremberg et Saglio, *Dictionnaire des antiquités grecques et romaines*, t. 1, Paris, 1887, art. *Cruz*, p. 1573-1575. — Juste Lipse, *De cruce*, Anvers, 1595.

On comprend, à la lumière de tels textes, la parole de saint Paul : « ... un Christ crucifié, scandale pour les juifs, folie pour les païens » (1 *Cor.* 1, 23), et dans l'épître aux philippiens : « Il s'est anéanti lui-même, prenant condition d'esclave...; il s'est humilié, obéissant jusqu'à la mort, la mort de la croix ! » (2, 7-8).

On a dans plusieurs auteurs un écho de la stupeur et du dégoût des sages de ce monde antique devant pareille révélation. Lucien de Samosate n'a que mépris pour ces chrétiens, qui « adorent leur sophiste empalé » (*De morte Peregrini* 13, *Opera*, éd. Teubner, Leipzig, 1913, p. 275). « Quelle folie, nous dit-on, écrit saint Justin, de mettre à la seconde place après le Dieu immuable, éternel, créateur de toutes choses, un homme crucifié ! » (*Apologie* 1, 4, PG 6, 348). Et plus loin : « Comment étonnions-nous en effet qu'un crucifié est le premier-né du Dieu non-engendré et qu'il jugerait le genre humain, si nous ne voyions réalisées de point en point les prophéties faites à son sujet avant son incarnation ? » (1, 53, 2, PG 6, 406).

Il ne fallait pas moins pour que fût confondu l'orgueil de l'homme et que sa courte sagesse fût recrée dans la sagesse de Dieu; car la folie est devenue sagesse et la faiblesse, puissance, « puissance de Dieu et sagesse de Dieu; car ce qui est folie de Dieu est plus sage que les hommes et ce qui est faiblesse de Dieu est plus fort que les hommes » (1 *Cor.* 1, 24-25).

Cette folie de la croix, saint Paul la découvre au cœur de l'enseignement chrétien, mais aussi dans la forme même sous laquelle celui-ci est communiqué et reçu. Il ne se transmet pas, en effet, comme une « sagesse de langage » (1, 17), par voie de raisonnement ou de discussion entre gens instruits : « Où est-il le sage? Où est-il l'homme cultivé? Où est-il le raisonneur d'ici-bas? » (*Is.* 19, 12; 1 *Cor.* 1, 20). La révélation chrétienne est portée à la connaissance des hommes par voie de proclamation, de « message » (1 *Cor.* 1, 21), de « témoignage » (2, 1), d'« évangile » (1, 17). Elle est la bonne nouvelle de la grâce imprévisible de Dieu. Si elle a ses titres de sagesse divine propres à la faire accepter de tout esprit droit, elle n'est pourtant pas un thème à débattre, comme en proposaient les maîtres dans les écoles de la philosophie grecque. Elle doit être admise sur parole dans l'« obéissance de la foi » (*Rom.* 1, 5; 6, 17; 10, 16; 15, 18; 16, 19 et 26; 2 *Cor.* 10, 5; 2 *Thess.* 1, 8); car « c'est par la folie du message qu'il a plu à Dieu de sauver les croyants » (1 *Cor.* 1, 21). La folie de la croix est, selon saint Paul, au cœur même de l'acte de foi. Celui-ci comporte un renoncement, une mort à la sagesse du monde, une crucifixion

de l'esprit, un abandon à la sagesse de Dieu (*Rom.* 4, 18-21; 2 *Cor.* 10, 5).

Saint Paul voit cette folie présider au recrutement même de l'Église. Dieu ne choisit pas les « sages selon la chair », les puissants, les bien-nés; il n'y a pas beaucoup de tels gens parmi les chrétiens de la jeune communauté corinthienne : leur vocation a été de la part de Dieu un choix délibéré, — Paul répète le mot trois fois (1 *Cor.* 1, 27-28; cf *Bar.* 3, 27) —, de ce qu'il y a de « fou », de ce qu'il y a de « faible », de ce qui est « sans naissance », de « ce qui n'est pas ». Dieu recrute son peuple de façon humainement déconcertante et déraisonnable et les corinthiens sont en leur personne même les témoins et les signes de cette folie de Dieu. Le but est toujours le même : « confondre les sages..., confondre la force..., réduire à rien ce qui est, afin qu'aucune chair n'aille se glorifier devant Dieu..., afin que, comme il est écrit, celui qui se glorifie, se glorifie dans le Seigneur » (1, 27-31).

La façon même dont Paul a prêché l'Évangile à Corinthe a été, et doublement, marquée du signe de la folie de la croix. Quant à la méthode, Paul ne s'est pas soucié de l'emporter par l'éloquence humaine ou par la profondeur ou la subtilité du penseur. Il n'a rien emprunté à « la force de persuasion de la sagesse » de ce monde; il s'est présenté aux corinthiens, venant d'Athènes, « faible, craintif et tout tremblant » (2, 3-4). Quant à son contenu, sa prédication n'était pas moins un défi à la sagesse humaine : de propos délibéré, conscient d'être fidèle à l'intention divine, il n'a « rien voulu savoir parmi (eux) que Jésus-Christ et Jésus-Christ crucifié » (2, 2). Cela, toujours pour la même raison : « afin que votre foi reposât, non sur la sagesse des hommes, mais sur la puissance de Dieu » (2, 5). Les prédicateurs de l'Évangile ne sont en effet que « les coopérateurs de Dieu » (3, 9), des « serveurs du Christ et des intendants des mystères divins » (4, 1). Leur vie même, avec tout ce qu'elle comporte d'humiliations et de souffrances, porte le sceau de la « folie de Dieu » :

« Car Dieu, ce me semble, écrit saint Paul, nous a, nous les apôtres, exhibés au dernier rang, tels des condamnés à mort; oui, nous avons été livrés en spectacle au monde, aux anges et aux hommes. Nous sommes fous, nous, à cause du Christ..., nous sommes faibles..., dans le mépris. A cette heure encore, nous souffrons la faim, la soif, la nudité; nous sommes maltraités et errants; nous nous épuisons à travailler de nos mains. On nous insulte..., on nous persécute..., on nous calomnie. Nous sommes devenus comme l'ordure du monde, jusqu'à présent l'universel rebut » (1 *Cor.* 4, 9-13).

Cette page, traversée d'un souffle d'éloquence spontanée qui n'a rien perdu de sa force, Paul ne l'a pas écrite sans quelque ironie à l'endroit des corinthiens. Mais, par delà leur goût du beau langage et leurs engouements éphémères, sa critique atteint chez l'homme, jusqu'à la racine, l'orgueil intellectuel et culturel, et pose le principe de la nécessaire purification de la raison. L'esprit et le génie humains, ces créatures de Dieu, ont besoin eux aussi de rédemption, égarés qu'ils sont par la fallacieuse satisfaction de soi; comme s'ils n'avaient pas tout « reçu » (4, 7).

« La sagesse des hommes, écrit H. Schlier, se rend captive d'elle-même et se lie dans la contemplation de soi ». Seule la « folie du message » de la croix, « qui l'oblige à se renoncer et qui lui offre une autre sagesse, la libère de cette captivité. Cette libération passe certes par sa mort..., (mais) dans la foi le kérygme rend à l'homme la liberté et l'innocence de la vie

en Dieu » (*Le temps de l'Église*, Paris, 1961, p. 228). « Je perds mon autonomie, pour me retrouver en Dieu » (p. 226); cela, « dans le Christ Jésus, qui de par Dieu est devenu pour nous sagesse », comme il est « justice et sanctification, rédemption » (1 Cor. 1, 30). « Et si nous ne voulons pas, dit encore H. Schlier, qu'il soit notre sagesse, si par conséquent nous ne le recevons pas dans le kérygme, si avec le Ressuscité des morts nous rejetons le monde dévoilé et définitif, nous ne deviendrons jamais sages » (*ibidem*, p. 225).

Cette voie de renoncement au plan de l'esprit, saint Paul la définit en une sentence, qui a la frappe même des paroles de Jésus, et qui ne fait d'ailleurs qu'exprimer à ce plan la loi générale du renoncement évangélique : « Si quelqu'un parmi vous se croit un sage au jugement de ce monde, qu'il se fasse fou pour devenir sage, car la sagesse de ce monde est folie devant Dieu » (1 Cor. 3, 18-19).

La marque de la croix, portée avec fierté, en rupture voulue avec la sagesse de ce monde, se retrouve dans toute l'œuvre de saint Paul. Le sceau en est imprimé sur tout son apostolat : « Nous portons partout et toujours en notre corps les souffrances de mort de Jésus... Nous sommes sans cesse livrés à la mort à cause de Jésus... » (2 Cor. 4, 7-12; cf 6, 4-10). La finale de l'épître aux galates en contient une expression particulièrement vigoureuse. Paul reproche aux judaïsants d'évacuer « le scandale de la croix » (5, 11). S'ils imposent la circoncision aux galates, c'est, estime-t-il, pour des raisons de sagesse humaine, pour « faire bonne figure dans la chair... à seule fin d'éviter la persécution pour la croix du Christ ». Lui, ne veut « se glorifier que dans la croix de Notre-Seigneur Jésus-Christ » (6, 12-14). Elle est à jamais l'unique fondement de sa confiance et de sa fierté. Depuis que, sur le chemin de Damas, « celui, qui dès le sein maternel (l') a mis à part et appelé par sa grâce, a daigné révéler en (lui) son Fils » (Gal. 1, 15), il s'est opéré en Paul un retournement radical. Ce qui était pour le pharisien Saul, selon l'expression de J. Baruzi, « le centre de l'horreur et de la haine éprouvées » est devenu « le centre de l'amour ressenti » et de l'honneur (*Création religieuse et pensée contemplative*, Paris, 1951, p. 26). « Le Christ... a fait du monde un crucifié pour moi et de moi un crucifié pour le monde » (Gal. 6, 11-14). Le monde dont il s'agit est évidemment le monde de la chair, du péché, du refus à Dieu, avec tous les principes de sa fausse sagesse. Ce monde-là est maintenant pour Paul non seulement un mort, mais un crucifié, un objet d'horreur; et Paul en retour est lui-même devenu une abomination pour le monde, qui n'a plus rien de commun avec lui et n'a plus prise sur lui, pour qui il est un mort, un crucifié : « C'est la rupture définitive des relations, comme entre deux morts » (S. Zedda, *Prima Lettura di San Paolo*, t. 2, Turin, 1961, p. 89). « Comme il a en horreur la croix du Christ, le monde m'a en horreur », commente saint Thomas d'Aquin. Pour Paul, c'est une gloire, car, par là, il rejoint le Christ, auquel le baptême l'a uni et conformé, à l'origine de sa vie chrétienne : « Je suis crucifié avec le Christ » (Gal. 2, 19).

3° *Fécondité de la croix.* — Le sentiment de confiance et de fierté de Paul à l'égard de la croix s'explique par deux raisons principales. D'abord, la situant dans l'ensemble du plan de la sagesse divine, il la voit auréolée de toute la gloire de la résurrection, dont il ne la sépare jamais, et de toutes les richesses qui en sont les fruits pour nous. Le Christ crucifié, prêché par

Paul à Corinthe, est le Christ vainqueur de la mort (1 Cor. 15, 54-57), « crucifié en raison de sa faiblesse, mais vivant de par la puissance de Dieu » (2 Cor. 13, 4). « Les princes de ce monde », dans leur soi-disant sagesse, n'ont vu en lui qu'un homme humilié, en sa mort qu'une défaite, dans sa croix que l'ignominie. Ils n'ont pas su lire en elle le dessein salvifique de la sagesse de Dieu. « Ils n'ont pas discerné que de la mort du Christ en croix sortiraient son exaltation souveraine (*Phil.* 2, 8-11) et le fruit de l'éternelle rédemption... (ni) que sa mort même, en assurant son triomphe, ruinait leur empire » (J. Huby, *Première Épître aux Corinthiens*, coll. Verbum salutis, Paris, 1946, p. 89). Sinon, « ils n'auraient pas crucifié le Seigneur de la gloire » (1 Cor. 2, 8). Pour Paul, au contraire, dans la folie de la croix est enclose « la sagesse mystérieuse, demeurée cachée, celle que dès avant les siècles Dieu par avance a préparée pour notre gloire » (2, 7). Cette sagesse de Dieu a pour objet le monde à venir, « ce que l'œil n'a pas vu, ce que l'oreille n'a pas entendu, ce qui n'est pas monté au cœur de l'homme, tout ce que Dieu a préparé pour ceux qui l'aiment » (2, 9), ou, comme dit encore H. Schlier, « notre définition éternelle réalisée dans la mort du Christ » (*op. cit.*, p. 234).

4° *Révélation de l'amour du Christ.* — Une autre raison explique l'attitude de saint Paul à l'égard de la croix du Christ. Non seulement il découvre en sa folie la suprême sagesse et la souveraine puissance, mais aussi l'extrême amour du Seigneur. Il ne parle jamais, il est vrai, de folie d'amour; pour lui cependant, l'amour qui a poussé le Christ à « se livrer pour nous » (*Éph.* 5, 2 et 25), et le Père à « ne pas épargner son propre Fils mais à le livrer pour nous tous » (*Rom.* 8, 32), non seulement « passe toute connaissance » (*Éph.* 3, 19), mais défie toutes les normes de notre courte sagesse : « C'est en effet alors que nous étions sans force, c'est alors, au temps fixé, que le Christ est mort pour des impies; à peine en effet voudrait-on mourir pour un homme juste; pour un homme de bien, oui, peut-être osera-t-on mourir; la preuve que Dieu nous aime, c'est que le Christ, alors que nous étions encore pécheurs, est mort pour nous » (*Rom.* 5, 6-8). On ne peut pas dire plus clairement que dans la mort du Christ en croix se révèle et s'exprime un amour qui passe toute mesure, toute intelligibilité, toute sagesse humaines, bref une folie d'amour de la part de Dieu. Une folie d'amour qui vise chacun de nous personnellement : « Il m'a aimé et il s'est livré pour moi » (*Gal.* 2, 20). A la folie de l'amour divin signifiée par la croix, seul un fol amour peut répondre. De là l'accent passionné de tant de textes pauliniens et l'élan qui porte l'apôtre vers la croix. Paul est « le serviteur du Christ Jésus ». Partager la croix de son Maître, porter gravés dans son corps ses stigmates (*Gal.* 6, 17), porter ses chaînes (*Éph.* 3, 1; *Phil.* 1, 13), compléter dans sa chair ce qui manque aux épreuves du Christ pour son corps qui est l'Église (*Col.* 1, 24), il n'a pas d'autre ambition, pas d'autre joie. Sa suprême récompense serait de « répandre son sang en libation sur le sacrifice et l'oblation » de la foi de ses fidèles (*Phil.* 2, 17) : « Pour lui, écrit Paul en une page brûlante, j'ai accepté de tout perdre, je regarde tout comme déchets, afin de gagner le Christ et d'être trouvé en lui, n'ayant plus ma justice à moi, celle qui vient de la loi, mais la justice par la foi au Christ, celle qui vient de Dieu et s'appuie sur la

foi; le connaître, lui, avec la puissance de sa résurrection et la communion à ses souffrances, lui devenir conforme dans la mort, afin de parvenir si possible à ressusciter d'entre les morts » (*Phil.* 3, 8-11).

Il semble que cette passion ardente ait conféré à la parole de l'apôtre une note d'enthousiasme enflammé, qui l'a fait taxer d'exaltation, voire de démence, par certains. Paul s'en explique aux corinthiens : de cette « folie », c'est à l'excès de l'amour du Christ, et à lui seul, qu'il faut s'en prendre : « Car l'amour du Christ nous étreint, estimant ceci : un seul est mort pour tous, tous par conséquent sont morts » (2 *Cor.* 5, 14).

« Une fois connu le fait du Christ et de son amour, commente excellemment C. Spicq, il est impossible de garder une mesure humaine dans la pensée et la conduite... Jésus a donné sa vie par amour. Une fois que l'on a compris cette ἀγάπη, on ne peut pas ne pas aimer en retour et de la même manière... (Par cet amour), l'apôtre est... arraché à lui-même, ne vivant plus pour lui...; il est sous l'« emprise » totale de cet amour qui le « possède », le tient fortement... C'est comme un feu dévorant, une fièvre ardente, qui consume l'âme. Enfin, cette « prise » ou saisie de l'ἀγάπη du Christ non seulement accapare toute l'âme, mais détermine son élan et ses actes. C'est plus qu'une pression, c'est une impulsion... On attribuera (donc) à cette charité qui « étreint » trois nuances : a) une brûlure; l'ardeur de la fièvre évoquant aisément la ferveur de l'amour; b) la privation de la liberté; celui qui aime est comme saisi et enchaîné à son amour...; c) un certain sentiment de douleur et d'angoisse. Comme le Christ était oppressé par la perspective du calvaire, la charité du croyant est essentiellement liée à la croix, elle en dérive; de ce chef, elle est au sens fort du terme une « compassion ». L'ἀγάπη du Christ est celle d'un supplicié, et elle détermine chez le croyant une même volonté de mort; le verbe συνέχει exprime précisément la communion dans ce sacrifice, une étreinte mortelle... (Cette) charité du Christ habite et possède l'âme de l'apôtre; elle y règne en souveraine, la « maintenant » en son pouvoir; il lui est impossible de soustraire quoi que ce soit de son être et de sa vie au Seigneur » (*Agapè dans le Nouveau Testament*, t. 2, coll. Études bibliques, Paris, 1959, p. 127-132).

La doctrine de saint Paul sur la folie divine s'achève et se consomme dans la lumière de la charité. A la folie miséricordieuse du Seigneur crucifié répond l'humble folie d'amour du pécheur pardonné.

3. Enracinée dans l'ancien Testament, cette doctrine l'est plus encore dans l'enseignement de Jésus. Sans le mot, la folie de la croix est, en effet, l'une des révélations majeures de l'Évangile. Elle s'est heurtée de la part des disciples aux plus vives résistances et ne s'est frayée son chemin qu'avec peine dans leur esprit et dans leur cœur. Les apôtres, imbus d'espérances messianiques terrestres, ne concevaient l'avènement du royaume de Dieu que sous la forme d'un triomphe et d'une fête, où les places d'honneur seraient à prendre (*Mt.* 20, 20-21; *Marc* 10, 35-37). A ces rêves Jésus substitua la réalité de la croix : « Pouvez-vous boire la coupe que je dois boire et être baptisés du baptême dont je dois être baptisé? » (*Marc* 10, 38). « Aussi bien, le Fils de l'homme lui-même n'est pas venu pour être servi, mais pour servir et donner sa vie en rançon pour une multitude » (10, 45). A cette révélation du Messie souffrant, « rejeté... mis à mort », les apôtres, spécialement Pierre, opposent d'abord la plus franche réprobation et l'inintelligence la plus absolue : « Pierre se mit à le morigéner » (8, 32). « Ils ne comprenaient pas cette parole; elle leur demeurait voilée, pour qu'ils n'en saisissent pas le sens » (*Luc* 9, 45). Pourtant pas d'échappatoire possible, le choix est

entre deux « pensées », deux sagesse, celle des hommes et celle de Dieu (*Marc* 8, 33). Le disciple doit opter pour la folie divine de la croix : « Si quelqu'un veut venir à ma suite, qu'il se renie lui-même, qu'il se charge de sa croix et qu'il me suive! » (8, 34).

La même révélation se retrouve dans l'évangile de saint Jean, dans la scène du lavement des pieds. Celle-ci provoque de la part de Pierre la même réaction que la première annonce de la croix : « Toi, Seigneur, me laver les pieds... Jamais! » (*Jean* 13, 6, 8), et de la part de Jésus la même réponse : « Si je ne te lave pas, tu n'as pas de part avec moi » (*ibidem*). Dans l'abaissement du Christ, Pierre ne reconnaît pas la gloire du Messie de ses rêves. C'est cependant ce mystère qu'il lui faut accepter, s'il veut avoir part au royaume avec Jésus. A le repousser, bien plus, à vouloir en détourner son « Seigneur et Maître », il s'exclut de toute communion avec lui et de toute participation à son œuvre, car il en renie l'esprit même. Le disciple doit consentir à l'humiliation du Fils de Dieu, comme à l'unique voie du salut et l'accepter comme la règle de sa propre vie : « Je vous ai donné l'exemple, pour que vous agissiez comme j'ai agi envers vous » (13, 15).

Cependant la geste divine se révèle, ici encore, non seulement comme le contrepied de la sagesse humaine et comme une folie à ses yeux, mais, précisément, comme une folie d'amour. Le lavement des pieds exprime à la veille de la croix la démesure de l'amour du Sauveur : image saisissante de la « descente » du Fils de Dieu jusqu'à la dernière place au service des hommes, pour leur salut. « Ayant aimé les siens qui étaient dans le monde, il les aima jusqu'à l'extrême » (13, 1). « A ceci, commentera saint Jean dans sa 1^{re} épître, nous avons connu l'amour, celui-là a donné sa vie pour nous » (3, 16).

W. Caspari, *Ueber den biblischen Begriff der Torheit*, dans *Neue kirchliche Zeitschrift*, t. 39, 1928, p. 668-695. — A.-J. Festugière, *Sagesse et christianisme*, dans *Revue biblique*, t. 40, 1931, p. 401-415 (Marc Aurèle et saint Paul). — J. de Finance, *La « Sophia » chez saint Paul*, dans *Recherches de science religieuse*, t. 25, 1935, p. 385-417. — A. Drubbel, *Le conflit entre la sagesse profane et la sagesse religieuse*, dans *Biblica*, t. 17, 1936, p. 45-70, 407-428. — G. Bertram, art. *Μωρως*, dans *Kittel*, t. 4, 1942, p. 837-852. — J. Dupont, *La doxologie de Rom.* 16, 27, dans *Ephemerides theologicae lovanienses*, t. 22, 1946, p. 362-375; *La Sagesse préparée pour les élus*, dans *Revue bénédictine*, t. 57, 1947, p. 3-11. — A.-J. Festugière, *L'enfant d'Agriente*, 2^e éd., Paris, 1950. — L. Cerfaux, *Le Christ dans la théologie de saint Paul*, coll. *Lectio divina* 6, Paris, 1951, p. 189-208 *Le Christ notre sagesse*. — S. Breton, *La Passion du Christ et les philosophies*, Teramo, 1954.

U. Wilckens, *Kreuz und Weisheit*, dans *Kerygma und Dogma*, t. 3, 1957, p. 77-108. — C. Masson, *L'Évangile et la Sagesse selon l'apôtre Paul*, dans *Revue de théologie et de philosophie*, t. 6, 1957, p. 95-110. — G. Bornkamm, *Faith and Reason in Paul's Epistles*, dans *New Testament Studies*, t. 4, 1957-1958, p. 93-100. — U. Wilckens, *Weisheit und Torheit. Eine exegetisch-religionsgeschichtliche Untersuchung zu 1 Kor. 1 und 2*, coll. *Beiträge zur historischen Theologie* 26, Tubingue, 1959. — S. Garofalo, *La Follia della Croce (1 Cor. 1, 18-31)*, *Lectura Evangelii...*, Agnesotti-Viterbe, 1961. — H. Schlier, *Die Zeit der Kirche*, Fribourg-en-Brigau, 1958; trad. *Le temps de l'Église*, Paris, 1961, p. 212-237 *Kerygma et Sophia*. — U. Wilckens et G. Fohrer, art. *Σοφία*, dans *Kittel*, t. 7, 1962, p. 465-529. — J. Schneider, art. *Σταυρός, σταυρώσω*, *ibidem*, p. 572-584. — L. Cerfaux, *Le chrétien dans la théologie paulinienne*, coll. *Lectio divina* 33, Paris, 1962, p. 265-270 *Les chrétiens « spirituels » en face du monde grec*.

Donatien MOLLAT.

IL TRADITION

La doctrine paulinienne de la folie de la croix, sagesse de Dieu, n'est pas restée lettre morte dans la tradition spirituelle chrétienne. Elle s'est développée suivant ses deux axes principaux : folie de dénuement, de faiblesse et d'humiliation opposée comme un défi de la véritable sagesse à l'illusoire et orgueilleuse sagesse de ce monde, et folie de la croix avide de souffrances et d'opprobres en réponse à la folie d'amour du Dieu Sauveur.

1. Tout au long de l'histoire de l'Église, les **martyrs** témoignent de la folie de la croix, les uns plus tournés vers les splendeurs de la gloire qui les attend au sortir de ce monde qu'ils affrontent et qui les rejette, les autres pris tout entiers par la joie spirituelle de l'union que leurs souffrances opèrent entre Jésus-Christ et eux. Les *Lettres* de saint Ignace d'Antioche en constituent, dès le début du second siècle, un témoignage éclatant :

Que rien, des êtres visibles ou invisibles, ne m'empêche par jalousie de trouver le Christ. Feu et croix, troupeaux de bêtes, lacerations, écartèlements, dislocation des os, mutilation des membres, mouture de tout le corps, que les pires fléaux du diable tombent sur moi, pourvu que je trouve Jésus-Christ!.. C'est lui que je cherche, qui est mort pour nous! C'est lui que je veux, qui est ressuscité pour nous!.. Épargnez-moi, frères, ne m'empêchez pas de vivre, ne veuillez pas que je meure... Ne livrez pas au monde et aux séductions de la matière celui qui veut être à Dieu; laissez-moi saisir la pure lumière... Permettez-moi d'imiter la passion de mon Dieu! (*Lettre aux romains* 5-7; éd. et trad. [remaniée] P.-Th. Camelot, SC 10, 2^e éd., Paris, 1951, p. 132-135).

Le même accent se retrouve bien des siècles plus tard chez saint Jean de Brébeuf † 1649 dans son *Avertissement d'importance pour ceux qu'il plairait à Dieu d'appeler à la Nouvelle-France et principalement au pays des hurons*:

Tous ces travaux ne me semblent rien, en comparaison de ce que je voudrais endurer pour Dieu; si je savais un lieu sous le ciel où l'on souffrit encore davantage, je voudrais y aller. Ah! qui que vous soyez à qui Dieu donne ces sentiments et ces lumières, venez...; n'appréhendez aucune difficulté, il n'y en aura point pour vous, puisque toute votre consolation est de vous voir crucifié avec le Fils de Dieu (cité dans *Jésuites de la Nouvelle-France*, textes choisis et présentés par F. Roustang, coll. Christus 6, Paris, 1960, p. 113).

À côté des martyrs de la foi, il y a ceux, plus cachés, que la souffrance fait entrer dans l'œuvre de la rédemption. Ainsi, sainte Lydwine de Schiedam † 1433, qui, s'étant mise à la contemplation assidue de la passion, accepte un martyre quotidien et laisse le Christ souffrir dans sa chair : « Quia si posset per unam salutationem angelicam plenam corporis salutem recuperare, non tamen hoc faceret nec optaret... Ut jam, non ipsa, sed Christus cuius passionem recogitabat sustinere videretur, quae hactenus ipsa in corpore pati videbatur » (Thomas a Kempis, *Vita Lidewigis virginis* II, 1, *Opera omnia*, éd. M.-J. Pohl, t. 6, Fribourg-en-Brigau, 1905, p. 372).

Souffrant moins, plus désireux d'abaisser l'orgueil de l'homme, les fous pour le Christ, à l'occident comme à l'orient du monde chrétien, témoignent eux aussi de la rupture par rapport au monde et à sa sagesse que constitue le salut par la croix (voir art. Fous pour le Christ, DS, t. 5, col. 752-770).

2. **Enseignement des spirituels.** — Ce que martyrs, saints et nombre de chrétiens plus obscurs ont vécu à tous les âges de l'Église, les docteurs et les auteurs spirituels dans leurs écrits en montrent le

chemin. Le martyre, la soif des souffrances avec le Christ, une vie de fou pour le Christ sont des vocations très personnelles auxquelles il n'est pas question d'appeler sans discernement l'ensemble des chrétiens; on ne s'étonne donc pas de ce que les écrits spirituels restent souvent dans une tonalité moins extrême que celle de saint Paul, ou qu'ils aient le souci de ménager des étapes vers les sommets de la folie de l'amour.

1^o Dans les commentaires *patristiques et médiévaux* de la première épître aux corinthiens, l'interprétation du texte paulinien développe presque exclusivement l'opposition des deux sagesse. L'imitation et la conformité avec le Christ dans la folie, le scandale et les excès de la croix restent à l'arrière-plan et sont parfois complètement passés sous silence. On y insiste beaucoup plus sur le Christ maître de la vraie sagesse, de la vraie « philosophie ». Les commentaires se déroulent dans une atmosphère de sereine possession de la vérité : les fous ne sont pas tant les disciples du crucifié que ceux qui suivent la trompeuse sagesse du monde; ceux qui suivent le Christ des béatitudes, doux et humble de cœur jusqu'à la mort de la croix, ceux-là sont les sages. « Deux amours ont donc fait deux cités; l'amour de soi jusqu'au mépris de Dieu, la cité terrestre; l'amour de Dieu jusqu'au mépris de soi, la cité céleste » (Saint Augustin, *De civitate Dei* XIV, 28; CC 48, 451-452; PL 41, 436) : cette pensée pourrait résumer le point de vue prédominant des commentateurs de saint Paul.

Saint Jean Chrysostome † 407, *Homélie sur la 1^o aux corinthiens* 3 à 7, 10, PG 61, col. 21-68, 81-88; *Ad eos qui scandalizati sunt* 15, PG 51, 515-516; SC 79, Paris, 1961, p. 214-219. — Dans la même ligne de pensée : Théodoret de Cyr, † vers 466, *Interpretatio 1^o epist. ad corinthios* 1-2, PG 82, 233d-245, et Théophylacte de Bulgarie (12^e siècle), *Expositio in epist. I ad corinthios* 1-2, PG 124, 576d-593.

Au moyen âge en Occident, voir Haymon d'Auxerre (9^e siècle), *Expositio in ep. I ad corinthios* 1-2, PL 117, 514d-523. — Atton de Verceil (10^e siècle), *Expositio in ep. I ad corinthios*, PL 134, 298c-307d. — Hervé de Bourg-Dieu † 1150, *Commentarium in ep. I ad corinthios* 1-2, PL 181, 822-834b (= pseudo-Anselme). — Pierre Lombard † 1160, *Collectanea in ep. I ad corinthios* 1-2, PL 191, 1541d-1548. — Saint Thomas d'Aquin † 1274, *Expositio in ep. I ad corinthios*, c. 1, lect. 3-4, et c. 2, lect. 1; *Expositio in ep. ad galatas*, c. 5, lect. 7 (dans *Opera omnia*, t. 13, Parme, 1862, p. 162-169 et 435-436).

Chez plusieurs de ces commentateurs, Hervé de Bourg-Dieu par exemple, on discerne un souci pédagogique très net : celui de conduire progressivement de la meilleure sagesse de ce monde à la sagesse du Christ, à la philosophie du Christ; ce qui a pour effet d'atténuer la rupture, l'opposition, si nette chez saint Paul, entre les deux sagesse.

2^o *Guillaume de Saint-Thierry.* — On trouve chez Guillaume † 1148 de nombreux textes faisant appel à la folie de la révélation et de l'existence chrétienne. Leur importance tient en ce que nous y voyons développés tous les aspects de la pensée paulinienne, et surtout peut-être en ce que dans ses dernières œuvres Guillaume insiste sur la nécessaire conformité intérieure du chrétien avec l'humanité du Christ souffrant. Indépendamment de son évolution d'ouvrage en ouvrage, l'ensemble de la pensée de Guillaume réalise un bel équilibre entre la poursuite de la vraie sagesse et le désir d'union avec le Christ dans sa passion; cet équilibre est d'autant plus assuré que, comme saint Paul, Guillaume a rencontré et aimé la sagesse éternelle dans la sainte Face du Christ crucifié.

Mais son évolution elle-même est éclairante. Ses premières œuvres se situent dans le contexte, classique

au 11^e siècle, de l'opposition des deux sages : ainsi le *De natura et dignitate amoris*, ch. 13-14 (PL 184, 403-406; texte et trad. M.-M. Davy, *Deux traités sur l'amour de Dieu*, Paris, 1953, n. 46-51, p. 124-135), qui décrit l'homme « intérieur » devenu sage de la sagesse divine; dans cette description, rien n'est dit de la croix dans la vie du disciple du Christ. On notera pourtant (404ad; n. 48-49, p. 128-131) une prise de position fort nette sur le rôle de la raison : la sagesse de la philosophie, intermédiaire entre la sagesse d'en-bas et la sagesse d'en-haut, doit être dépassée et progresser jusqu'à la vraie « théologie », faute de quoi, elle devient vaine et insensée; en elle-même, elle est impuissante et donc illusoire.

C'est la folie de l'amour qui peut introduire à cette sagesse. Au début de ce même traité *De natura et dignitate amoris* (c. 2-3; PL 184, 383b-385b; n. 7-10, p. 78-83), Guillaume enseigne la folie à qui s'engage dans la voie de l'amour, de cet amour qui conduit vers la sagesse divine de l'homme intérieur dont on vient de parler : « Multo magis eos qui in veritate sunt amoris et spiritualibus ejus aguntur incentivis, in spiritualis juventutis fervore, suo decet modo insanire » (383d; p. 78). « Tout le discernement du novice doit être de devenir insensé en toutes choses pour le Christ et d'être sous la dépendance du jugement d'un autre » (384d; p. 80).

Faisant un pas de plus dans l'*Enigma fidei* (11-13; PL 180, 401c-403a; texte et trad. M.-M. Davy, *Deux traités sur la foi*, Paris, 1959, p. 100-105), Guillaume contemple la sagesse divine qui s'incarne pour devenir accessible à notre désir et à notre atteinte : devant le « Verbum Caro », il est surtout sensible à l'abaissement, à la folie et au scandale d'un Dieu fait chair; mais il ne dit mot des humiliations de la personne humaine du Christ.

C'est dans le *Speculum fidei* (54; PL 180, 387c-388a; texte et trad. Davy, *Deux traités sur la foi*, p. 70-71) que Guillaume touche au terme de son évolution dans la recherche de la sagesse; il comprend que l'humanité souffrante et humiliée du Christ est, au sein même de ses souffrances et de sa mort, la révélation suprême de la Sagesse éternelle, son lieu privilégié : le disciple doit donc entrer dans la passion de Jésus-Christ, s'il veut entrer dans la vraie et unique sagesse. Il conclut :

L'âme dont l'amour est blessé peut à peine se rappeler (les souffrances et la mort du Christ), tant l'opprime le poids d'une telle souffrance; mais jamais l'affection de l'amour ne supporte de l'oublier. De là, les œuvres temporelles du Seigneur deviennent dans le cœur du fidèle d'étonnants mystères d'éternité, des merveilles qui l'incitent à imiter les mêmes souffrances; c'est pourquoi celui qui aime le plus possible brûle d'aimer plus que ne le peut la faiblesse humaine, et de souffrir pour le Christ plus que ne le peut la faible humanité. Cela se produit lorsque... l'homme fidèle sanctifie le Seigneur Jésus dans son cœur et que le Seigneur lui-même se sanctifie en lui.

On retrouve le même désir de conformité avec le Christ souffrant dans la *Lettre d'or aux frères du Mont-Dieu* (PL 184, 350b; trad. J.-M. Déchanet, Paris, 1956, n. 272, p. 148), et sur un mode plus affectif et plus simple dans les *Meditativae orationes* (5 et 10; PL 180, 218d-222 et 235-237; trad. J.-M. Déchanet, *Méditations et prières*, Bruxelles, 1945, p. 136-145 et 184-191).

L'influence de ces textes semble avoir été d'autant plus importante que la plupart d'entre eux se sont

répandus sous le nom et l'autorité de saint Bernard.

3^o La fin du moyen âge hérite de Guillaume de Saint-Thierry ce désir de conformité avec l'humanité souffrante du Christ. La haute figure de saint François d'Assise stigmatisé (voir art. Fous pour le Christ, col. 765) entraîne l'école franciscaine dans le désir d'imiter les excès de l'amour du Christ crucifié, de lui rendre amour pour amour : « ... ut et vicem Christo pro nobis morienti rependeret et ad divinum amorem ceteros provocaret », dit saint Bonaventure de saint François (*Legenda major* 9, *Opera omnia*, t. 8, Quaracchi, 1898, p. 531). On trouve fréquemment chez saint Bonaventure des expressions comme « configurari Crucifixo » (*Lignum vitae*, prologue, *Opera omnia*, t. 8, p. 68; *Apologia pauperum* 4, *ibidem*, p. 252-253), et d'autres équivalentes : « Christum induere per assimilationis studium... cruce[m] amplectere per passionis desiderium » (*De triplici via, alias Incendium amoris*, c. 3, 3 De septem gradibus... ad splendorem veritatis, *ibidem*, p. 13). Voir art. BONAVENTURE, DS, t. 1, col. 1806-1809.

Le courant franciscain centrera durablement l'attention sur l'humanité souffrante du Christ et la proposera comme l'exemple privilégié qui nous est donné; la folie de la croix n'est plus tellement opposition entre deux sagesse que réponse à l'excès d'amour du Christ.

Voir Jacques de Milan (13^e siècle), *Stimulus amoris* (pseudo-Bonaventure), ch. 14-15 et appendice (coll. Bibliotheca franciscana ascetica medii aevi 4, Quaracchi, 1905; trad. Ubald d'Alençon, Paris, 1910). — Sainte Angèle de Foligno † 1309, *Epistola ad filium de via crucis* et *De septem Dei donis* (texte et trad. M.-J. Ferré, *Le livre de l'expérience des vrais fidèles*, n. 161 et 164, Paris, 1927, p. 356-361 et 370-375).

Dans l'école rhéno-flamande se retrouve la même doctrine, mais sous une expression généralement moins enflammée et où garde sa place la recherche de la vraie sagesse; ainsi l'*Imitation de la vie pauvre de Notre-Seigneur Jésus-Christ* (pseudo-Tauler; 1^e partie, ch. 9 : Le second moyen pour parvenir à l'union parfaite avec Dieu est d'entrer dans la passion du Christ) : « Quand l'amour ardent de Jésus souffrant s'est emparé d'un homme, il en fait un autre Jésus-Christ, il l'unit au Christ » (trad. E.-P. Noël, Paris, 1914, p. 171); « Voulez-vous parvenir à la véritable sagesse, à la vérité même? Cherchez-la uniquement dans les souffrances et la mort de Jésus-Christ » (p. 173); « Il n'y a de félicité que là, en Jésus souffrant et mourant » (p. 177-178).

Voir Thomas a Kempis † 1471, *Imitation de Jésus-Christ*, livre 2, ch. 12 et livre 3, ch. 56; *Orationes et meditationes de vita Christi* 1, 2, 18 (*Opera omnia*, éd. M.-J. Pohl, t. 5, Fribourg-en-Brisgau, 1902, p. 115-120); *Sermones ad novicios* 20 (t. 6, 1905, p. 177-200). — Henri de Herp † 1477, *Theologia mystica*, livre 2, 3^e partie, ch. 46 (Rome, 1586, p. 550-551) sur la conformité avec le Christ souffrant dans la recherche et l'amour de l'abaissement, de l'abjection et de l'humilité.

On peut y joindre Denys le chartreux † 1471; si son *Enarratio in ep. I ad corinthios* (art. 1-2, *Opera omnia*, t. 13, Montreuil-sur-mer, 1901, p. 128A-134B) suit pas à pas les versets de saint Paul dans une optique centrée, comme celle des commentateurs médiévaux, sur l'opposition des deux sagesse, il sait aussi enseigner, comme les franciscains, à rendre amour pour amour au Christ souffrant et humilié (*De munificentia et beneficiis Dei*, art. 7 et 20, *Opera omnia*, t. 34, Tournai, 1907, p. 300A-301A et 312A-313A).

4^o Les spirituels de l'époque moderne, comme leurs devanciers, enseignent la folie de la croix. Du seizième siècle, bornons-nous à rappeler deux maîtres

dont l'influence a été aussi considérable que durable : saint Ignace de Loyola † 1556 dont il sera parlé plus loin (art. Fous pour le Christ, col. 768) et saint Jean de la Croix † 1591. La nuit des sens comme celle de l'esprit est sous le signe de la folie de la croix (*Subida del monte Carmelo*, livre 1, ch. 4, qui se réfère à la première aux corinthiens; ch. 13, etc); un passage du *Cántico espiritual* donne une expression condensée de la pensée de Jean de la Croix : « On ne peut arriver à l'épaisseur de la sagesse et des richesses de Dieu si ce n'est en entrant dans l'épaisseur des souffrances... L'âme qui désire à bon escient la sagesse désire premièrement d'entrer dans l'épaisseur de la croix qui est le chemin de la vie » (strophe 36; *Obras*, éd. Silverio de Santa Teresa, t. 3, Burgos, 1930, p. 402-403; trad. Lucien-Marie de Saint-Joseph, t. 2, Paris, 1947, p. 894-895).

Au 17^e siècle, les capucins : Benoît de Canfield † 1610, *Regula perfectionis*, 3^e partie, ch. 18 *Passionem (Christi) exercendam esse atque contemplantam ut in nobis ipsis est* (éd. latine, Cologne, 1610, p. 233b-245a). — Louis-François d'Argentan † 1680, *Conférences théologiques et spirituelles... sur les grandeurs de Dieu* (Paris, 1685, p. 447-450) dont la 23^e conférence met surtout en relief la nouveauté radicale, pour le converti, de Jésus-Christ, « Soleil du monde chrétien », et le renversement des valeurs qu'il accomplit. — Bernardin de Paris † 1685, *L'Esprit de saint François d'Assise* (Paris, 1660), 3^e partie, ch. 11 sur la stigmatisation du saint, signe de sa participation à la passion et à la gloire du Christ.

Parmi les jésuites : Jean-Joseph Surin † 1665 (cf art. Fous pour le Christ, col. 769). — François Guilloré † 1684, *Conférences spirituelles*, t. 2, livre 3, conférence 4, ch. 3 (Paris, 1683, p. 472-484) sur « les ignominies de Jésus traité comme un fou, où il nous fait une leçon de la sainte folie de la Croix ».

Henri-Marie Boudon † 1702, *Les saintes voies de la croix*, Paris, 1671, livre 1, ch. 1 La science de la croix est un mystère caché. — Saint Louis-Marie Grignon de Montfort † 1716, *Lettre aux amis de la croix* (1714; Tourcoing, 1947).

On peut rattacher à l'opposition paulinienne des deux sagesse l'expérience spirituelle de Blaise Pascal † 1662, telle qu'on peut la saisir à travers ses *Pensées*. Le fragment sur les trois ordres, — chair, esprit, charité —, qui sont entre eux sans communication et sans commune mesure, met vigoureusement en lumière la rupture entre le monde de l'esprit et celui de la sainteté, de la sagesse et de la charité :

La grandeur de la Sagesse, qui n'est nulle part sinon en Dieu, est invisible aux charnels et aux gens d'esprit... Il est bien ridicule de se scandaliser de la bassesse de Jésus-Christ, comme si cette bassesse était du même ordre duquel est la grandeur qu'il venait faire paraître. Qu'on considère cette grandeur-là dans sa vie, dans sa passion, dans son obscurité, dans sa mort..., on la verra si grande qu'on n'aura pas sujet de se scandaliser d'une bassesse qui n'y est pas. Mais il y en a qui ne peuvent admirer que les grandeurs charnelles..., comme s'il n'y en avait pas d'infiniment plus hautes dans la Sagesse (*Pensées*, éd. L. Brunschvicg, n. 793; éd. L. Lafuma, n. 308).

Voir aussi, sur la personne du Christ, unique révélation de la sagesse de Dieu et salut de l'homme, le *Mémorial et le Mystère de Jésus*.

Au 19^e siècle, sainte Thérèse de l'Enfant-Jésus † 1897 a peut-être laissé la plus riche expression de la « folie » que suscite l'amour du Christ en ceux qu'il aime; dans sa lettre à sa sœur, Marie du Sacré-Cœur (*Manuscrits autobiographiques*, Lisieux, 1957, 2^e partie, p. 223-237), elle dit son désir de rendre au Christ amour pour amour en embrassant toutes les vocations, carmélite, prêtre, apôtre, martyr surtout; mais devant l'impossibilité de ce rêve, « j'ai compris que l'Amour renfermait

toutes les vocations, que l'Amour était tout... Ma vocation, c'est l'Amour » (p. 229); « Je veux souffrir par amour et même jouir par amour » (p. 232); « mes immenses désirs ne sont-ils pas un rêve, une folie? » (p. 233) : « Laisse-moi te dire que ton amour va jusqu'à la folie... Comment veux-tu devant cette folie que mon cœur ne s'élançe pas vers toi?... Ma folie à moi, c'est d'espérer que ton Amour m'accepte comme victime » (p. 236).

Cette rapide enquête n'est pas exhaustive; les textes mentionnés l'ont été d'abord pour montrer la survivance continue, dans la tradition spirituelle, de l'enseignement paulinien sur la folie de la croix. Mais la continuité n'exclut pas la diversité des optiques et des développements. On a un bon exemple de cette diversité dans les deux textes cités de Pascal et de Thérèse de l'Enfant-Jésus : elle témoigne de la manière éminemment personnelle dont les meilleurs chrétiens répondent à la révélation de la Sagesse et de l'Amour de Dieu en Jésus-Christ.

M. Olphe-Galliard, art. *Mystère de la Croix*, DS, t. 2, surtout col. 2612-2615.

André DERVILLE.

FOLIOT (GILBERT), bénédictin anglais, † 1188. Voir GILBERT FOLIOT.

FOND DE L'ÂME. — Cette étude de vocabulaire complète et développe ce qui est dit du fond de l'âme à l'art. *Structure de l'ÂME* (t. 1, col. 433-469, *passim*). — I. Chez Eckhart. — II. Chez Marie de l'Incarnation Ursuline.

I. CHEZ ECKHART

1. **Notes préliminaires.** — Chez Maître Eckhart, les emplois de l'expression « grunt der sêle » (fond de l'âme) font clairement et immédiatement apparaître sa relation théologique avec le thème de la naissance de Dieu dans l'âme et avec celui du « fond de Dieu ». L'expression elle-même « fond de l'âme » n'est pas nouvelle : saint Augustin, par exemple, parle du « fundus » de l'âme ou de la « memoria » (*Confessions* x, 8, 15; CSEL 33, p. 237, 11; PL 32, 785), des « abstrusiora receptacula » (*ibidem*, 8, 12; p. 235, 7; 784), de l'« interior locus, non locus » (*ibidem*, 9, 16; p. 238, 5; 786). Dans ces expressions, toute signification sensible, spatiale ou psychologique, est exclue; les victorins l'affirment explicitement : « In spiritualibus ergo et invisibilibus cum aliquid supremum dicitur, non quasi localiter supra culmen aut verticem caeli constitutum, sed intimum omnium significatur » (Hugues de Saint-Victor, *De vanitate mundi* II, PL 176, 715b). Chez Eckhart, une seule de ses remarques suffit à nous faire passer au plan métaphysique : « Altum enim et profundum idem est » (*In Sapientiam*; n. 48, LW 2, p. 374, 5; *In Exodum*, n. 242, LW 2, p. 198, 12); « Plus le fond est profond et bas, plus aussi l'élévation et la hauteur seront grandes et sans mesure. La hauteur et la profondeur sont une seule et même chose » (*Die Rede der unterscheidung*, DW 5, p. 293, 6-8). Albert le Grand avait déjà dit dans son commentaire sur saint Luc : « Altum et profundum idem sunt » (*In Lucam* I, 32, en liaison avec *Rom.* 11, 33 et *Eph.* 3, 18-19; *Opera omnia*, éd. A. Borgnet, Paris, 1890-1899, t. 22, p. 76b).

Dans ce sens courant, le « fond de l'âme » et ce que l'on en dit seraient à rapprocher d'autres expressions du vocabulaire spirituel comme « la partie supérieure de l'âme », « la cime de l'âme », « la fine pointe de l'âme »,

et aussi de la « scintilla » et de la « synderesis ». Si l'on fait abstraction de toute représentation quantitative, locale, ce que l'on affirme du fond de l'âme renvoie toujours à une parfaite intériorité : « Perfecta intraneitas in tribus perficitur, quae sunt longitudo, latitudo, profundum sive sublimitas rei cuiuslibet » (*Expositio libri Genesis* 1, n. 99; LW 1, p. 255, 8). Dans le sermon 11, *Impletum est tempus Elisabeth* (DW 1, p. 182, 1-6), Eckhart met aussi explicitement sa pensée en connexion avec le texte paulinien (*Éph.* 3, 18) auquel il vient d'être fait allusion.

Intériorité parfaite et profondeur se trouvent semblablement liées dans la réflexion de saint Thomas : « Esse... est magis intimum cuiuslibet et profundius omnibus inest » (*Somme théologique*, 1^a q. 8 a. 1c); « Esse est magis intimum cuiuslibet rei quam ea per quae esse determinatur » (*In libros Sententiarum* II dist. 1 q. 1 a. 4 sol.); « Inter omnia, esse est illud quod immediatius et intimius convenit rebus » (*De anima* a. 9c). Saint Thomas en déduit : « Dieu est intérieur à chacun, comme l'être (*esse*) propre d'une chose est intérieur à cette chose, laquelle ne pourrait ni commencer ni durer sans l'opération de Dieu; cette opération le lie à son œuvre en sorte qu'il est en elle » (*Sent.* I dist. 37 q. 1 a. 1 sol.). Mais Eckhart développe et mène à son terme la relation de Dieu à l'être intérieur dans une triple structure : dans l'ordre de la nature, l'être est octroyé comme « collatio esse » par l'acte créateur; dans l'ordre de la grâce, « esse divinum dat gratia gratum faciens ipsi essentiae animae. Hinc est quod gratia non principiat proprie opus, sed esse respicit et ad intra, sicut ipsa essentia ut essentia solum esse respicit » (*In Sapientiam*, n. 273); enfin, il ne peut en être autrement dans le royaume de gloire, puisque tout ce qui est déjà fondé reçoit son accomplissement en passant au plan eschatologique : la grâce est déjà la gloire qui commence et la gloire est l'accomplissement de la *gratia*. « La grâce, durant notre vie terrestre, et la béatitude que nous connaissons ensuite dans la vie éternelle sont unies ensemble comme la fleur l'est au fruit... Dieu est un; voilà la béatitude de l'âme, et sa parure et son repos » (*Predigt* 21, DW 1, p. 366, 5-7, p. 369, 11).

2. Fondements scripturaux. — Pour déterminer plus en détail et plus précisément le contenu de la notion de « fond de l'âme », il faut suivre le développement des exposés d'Eckhart. Il y a en somme deux thèmes à l'occasion desquels sa pensée sur le fond de l'âme se déploie davantage, celui de la semence et celui des puits.

1° Le thème de la *semence* jetée en terre, dans le sol (*Grund*), et qui y prend racine, introduit tout naturellement aux réflexions sur le fond de l'âme (*Grund der Seele*). A propos de *Sagesse* 4, 3 « adulterinae plantationes non dabunt radices altas », Eckhart remarque (*In Sapientiam*, n. 48, LW 2, p. 374, 3 svv) « altas (radices), id est profundas, secundum illud Johannis 4, 11 » (et *Luc* 5, 4); et il pose le principe : « altum enim et profundum idem est » (cf *Eccl.* 7, 25 : *alta profunditas*). L'image de la semence qui pousse ses racines dans la terre est tout à fait dans la ligne de la parabole du semeur (*Mt.* 13, 1-23; *Marc* 4, 1-20; *Luc* 8, 4-15) et elle se relie facilement avec la « semence de Dieu » (1 *Jean* 3, 9; *Von dem edeln Menschen*, DW 5, p. 113, 1), la « semence de nature divine » (*ibidem*, p. 110, 10). Déjà Albert le Grand, dans ses commentaires sur ces passages des synoptiques, en avait rapproché de nom-

breuses citations, entre autres *Sag.* 4, 3; il avait parlé de « bonus fundus », de « fundus cordis », de la « synderesis » (vg *Comment. in Matthaeum* 13, 1, *Opera*, t. 20, p. 549b; *In Marcum* 4, 17, t. 21, p. 429b; *In Lucam* 8, 5, t. 22, p. 528b). Dans son commentaire sur saint Luc, il explique nettement que dans la semence se trouve la *causa effectiva* du fruit qu'est la naissance de Dieu en l'âme; et plus clairement encore : « Semen Dei iuxta genus suum effectiva causa est nativitatis divinae » (*In Lucam* 8, 6, t. 22, p. 528b). La pensée d'Eckhart va dans le même sens, bien qu'elle intègre aussi d'autres éléments; il cherche surtout à fonder en théologie l'ensemble de ces idées. Rappelons ici qu'il entend, et cela est tout à fait commun, la semence de Dieu dans l'âme comme la présence divine dans cette âme; il conçoit le comment de cette présence comme la naissance de Dieu dans l'âme, à l'image de la naissance du Fils issu du Père par génération; il identifie, enfin, la semence avec l'image de Dieu dans l'âme. Tout cela nécessiterait d'ailleurs une étude particulière.

2° Le second thème scripturaire, tiré de l'ancien Testament comme des paroles du Christ dans saint Jean, est celui du *puits*.

L'image du forage des puits et celle de la réouverture des puits bouchés se trouvent dans la *Genèse* (26, 14 svv); l'ancien Testament parle déjà de « puteus viventis et videntis » (*Gen.* 16, 14; 25, 11), de « puteus aquarum viventium » (*Cant.* 4, 15). Dans l'entretien avec la samaritaine enfin, il est question du « puteus altus » (*Jean* 4, 11) et de « la source d'eau vive qui jaillit pour la vie éternelle » (4, 14).

Eckhart unit tous ces thèmes dans le sermon *Von dem edeln Menschen* (De l'homme noble) : « l'Image de Dieu, le Fils de Dieu est dans le fond de l'âme comme un puits d'eau vive » (DW 5, p. 113, 5). Eckhart nomme ici « Origène, le grand maître » à qui il dit devoir cette pensée (p. 113, 4), comme aussi nombre d'autres « conceptions subtiles qu'on ne trouve pas ailleurs », en contenu comme en méthode. Disons seulement ici que, chez Origène, le thème du puits est largement et fréquemment utilisé; il parle des « mysteria puteorum », de la « tanta altitudo puteorum », des « puteorum sacramenta ».

De même que, du Puits unique qui est la Parole de Dieu, naissent des puits, des sources et des fleuves innombrables; de même, l'âme de l'homme faite à l'image de Dieu peut avoir en soi et produire des puits, des sources et des fleuves. En réalité, les puits de notre âme ont besoin d'un puisatier qui les creuse; il faut les nettoyer, il faut débayer tout ce qui est terrestre pour que les nappes de pensées raisonnables, que Dieu y a enfouies, émettent des filets d'eau pure et sincère (*Homélie sur les Nombres* 12, 1; GCS, t. 7, 1921, p. 96, 9-15; trad. A. Méhat, SC 29, Paris, 1951, p. 239).

D'autres textes d'Origène dans H. Urs von Balthasar, *Origenes. Geist und Feuer*, Salzbourg, 1950, p. 46-52. — Voir H. de Lubac, *Histoire et esprit*, coll. Théologie 16, Paris, 1950, p. 349, n. 61; H. Crouzel, *Origène et la « connaissance mystique »*, Bruges, 1961, p. 107, 121, 293-294, 322, 331, 432, 476.

3° Ce que nous avons dit du rapport entre le thème de la semence et celui de l'image de Dieu, — rapport également tiré d'Origène —, nous pouvons le redire à propos du thème du puits (nombreux textes d'Eckhart, par exemple dans *Die Rede der Unterscheidung*, DW 5, p. 293, 6-8, cité plus haut, col. 650). La thèse fondamentale peut s'exprimer ainsi : la semence de Dieu et l'image de Dieu sont semées, imprimées dans l'intérieur de « l'homme noble »; l'image de Dieu, le Fils de Dieu est dans le fond de l'âme comme un puits d'eau vive. Au-delà des représentations sensibles que comportent

ces termes, il y a là, sur le plan de la réflexion théologique, des affirmations sur l'être de la grâce de Dieu, *gratia increata et gratia creata*. Il reste à les expliquer : comment le fond de l'âme, — *grunt der sêle* —, est-il en relation avec le fond de Dieu? Comment ne peut-il exister sans lui, ni être pensé sans lui? Quelle conception Eckhart se fait-il de ce fond?

3. Le fond de Dieu. — Si l'on se place au point de vue de l'intériorité, on peut partir du fait que, selon saint Augustin, Dieu est plus intime à l'âme que l'âme elle-même (*Sermo* 6, 1, n. 56, LW 4, p. 55, 8 et note 7; *Sermo* 45, n. 452, LW 4, p. 376, 8 et note 3). « Voilà pourquoi Dieu est dans le fond de l'âme avec toute sa divinité » (*Predigt* 10, DW 1, p. 162, 5). L'omniprésence naturelle de Dieu, la *praesentia divinitatis* (Saint Thomas, *Somme théologique* 3^a q. 7 a. 13c), sont « in... animabus excellentius, scilicet per gratiam inhabitans » (Pierre Lombard, *Sentences* I dist. 37 c. 1; PL 192, 621). Eckhart se demande quel est, dans la Trinité, le principe générateur. Il sait que « in divinis essentia non generat, optime dicunt sancti et doctores » (*In Ecclesiasticum*, n. 11, LW 2, p. 241, 1). La sentence théologique universellement admise « Potentia generandi non est essentia absoluta, sed essentia cum relatione » (*ibidem*, p. 241, 2-3) apporte la réponse. Mais, de l'essence ou de la relation, « qu'est-ce qui est plus principal (*principalius*)? La question est difficile » (*ibidem*, p. 241, 3-4; *Expositio libri Exodi*, n. 28, LW 2, p. 34, 1). Le « *principalius* », ce qui doit être considéré comme le véritable principe de la génération trinitaire *ad intra*, la racine et le fond des processions, la *radix generationis* (*Rechtfertigungsschrift*, Procès de Cologne I, n. 81; éd. Daniels, p. 2, 34), voilà ce qui est appelé le fond de Dieu. La formule augustinienne « totius divinitatis, vel, si melius dicitur, deitatis principium Pater est » est ici à l'arrière-plan (*De Trinitate* IV, 20, 29, PL 42, 908d; cf Pierre Lombard, *Sentences* I dist. 29 c. 1; PL 192, 600c); de même dans le développement trinitaire d'Augustin, « Pater ergo principium non de principio » (*Contra Maximinum* II, c. 17, 4, PL 42, 784d). Le fond de Dieu, c'est donc l'« *essentia cum relatione* » quand on parle de la divinité (« *principium deitatis* »), et le « *principium non de principio* » quand on parle du Père.

L'ascension de l'âme, son retour dans son fond propre, est, dans l'optique trinitaire, l'œuvre du Saint-Esprit; ou celle du Fils, dans l'optique christologique. « Alors l'Esprit Saint prend l'âme sanctifiée dans le plus pur et le plus haut, et la fait monter dans son origine, qui est le Fils; et le Fils la porte en avant dans son origine, qui est le Père, dans le fond, dans le premier, là où le Fils a son être » (*Predigt* 18, DW 1, p. 302, 4-7). Tel est le chemin de l'âme. Saint Augustin prenait, lui, la voie descendante, à partir de l'origine : « Pater ergo principium non de principio, Filius principium de principio... Nec Spiritum Sanctum ab utroque procedentem negabo esse principium : sed haec tria simul sicut unum Deum, ita unum dico esse principium » (*Contra Maximinum*, *ibidem*, 784d-785a). Le texte d'Isaïe (11, 1-2) « Un rejeton sort de la souche de Jessé, unurgeon pousse de ses racines, sur lui repose l'Esprit de Yahvé » est souvent utilisé par Eckhart dans le contexte de la génération divine; ainsi, dans le sermon 61 (Pfeiffer, p. 194, 11 svv) où l'on trouve les expressions suivantes : « le premier », « la première origine de Dieu, l'arbre de la divinité issu des

racines, issu du fond... », « le premier fond d'où le fils sort ».

Même utilisation du verset d'Isaïe dans le commentaire *In Ecclesiasticum*, n. 26, LW 2, p. 253, 10 à 254, 3; *In Sapientiam*, n. 66, LW 2, p. 394, 5-11; *In Johannem*, n. 164, LW 3, p. 135, 4-6 (*radix Pater*); *Sermo* 2, 1, n. 5, LW 4, p. 7, 9-12. — Dans le sermon 80 (Pfeiffer, p. 256-258), Eckhart parle du « fond qui est sans fond » (*grunt der gruntlös ist*), qui est « Dieu dans sa simple nature divine » (p. 258, 31 et 25); ou encore, à propos du Père dans la Trinité, il parle de « sa primauté (*erstekeit*) qui est le plus intime, le fond et la racine de la paternité » (*Predigt* 102, Pfeiffer, p. 332, 34-36). De même, en d'autres endroits, nous trouvons des expressions comme : « du fond d'où le Père fait sortir son Verbe éternel » (*Predigt* 2, DW 1, p. 31, 2-3), « le Père fait sortir son Fils du fond le plus intime » (*Predigt* 5b, *ibidem*, p. 87, 6), « dans le fond de l'être divin, où les trois Personnes sont un seul Être » (*Predigt* 24, *ibidem*, p. 419, 4). Le « sein du Père » (*Jean* 1, 18), le cœur du Père sont synonymes de ce fond : le Fils est « dans le sein et le cœur du Père, un en un » (*Das buoch der göttlichen troestunge*, DW 5, p. 46, 12); « l'homme doit quitter toute image, se quitter soi-même, s'il veut, comme il le doit, accueillir le Fils et devenir fils dans le sein et le cœur du Père » (*Von dem edeln Menschen*, DW 5, p. 114, 18-20).

L'unité de l'Être divin, abstraction faite des relations d'origine et de procession, c'est l'« abîme de la divinité » (*Predigt* 12, DW 1, p. 194, 5); l'esprit de l'homme qui progresse dans la connaissance découvre « que Dieu est la Vérité », mais il n'a pas de repos tant qu'il ne trouve pas Dieu « dans son unité et sa solitude, dans son désert et son fond propre » (*Predigt* 10, *ibidem*, p. 171, 13-15); là est la « divinité simple », l'« abîme de la divinité », la « divinité sans fond » (*Predigt* 14, *ibidem*, p. 235, 6), la divinité cachée, pure, simple (*ibidem*, p. 253, 1; p. 360, 6; p. 361, 3).

Concluons donc que l'expression « fond de Dieu » signifie pour Eckhart, ou bien l'essence divine, la déité, en tant qu'elle exprime l'être unique des trois Personnes, ou bien l'« *essentia cum relatione originis* », le fond de la paternité.

4. Fond de l'âme. — Au fond de Dieu (*grunt gotes*) correspond le fond de l'âme (*grunt der sêle*) : « Dieu est dans le fond de l'âme avec toute sa divinité » (*Predigt* 10, DW 1, p. 162, 5); « Dieu est caché dans le fond de l'âme » (*Predigt* 15, *ibidem*, p. 253, 5). Cette présence de Dieu va déjà bien au-delà d'une simple intériorité « naturelle »; cela ressort avec évidence de l'utilisation par Eckhart du mot pseudo-augustinien *illabi*, tomber dans, pénétrer dans, s'introduire dans l'intérieur : « Pénétrer dans l'intime de l'esprit n'est possible qu'à Celui qui l'a créé, qui, subsistant incorporel par nature, est capable (*capabilis*) de son œuvre » (Gennade, *De ecclesiasticis dogmatibus* 50, PL 42, 1221). Eckhart utilise encore dans le même sens les expressions d'Alcher de Clairvaux dans son *De spiritu et anima* : « L'âme de l'homme, c'est-à-dire l'esprit, ne peut être comblée (*implere juxta substantiam*) par aucune créature, mais seulement par la Trinité... Il appartient à la seule Trinité de pénétrer et de remplir la nature ou substance qu'elle a créée » (27; PL 40, 799a; cf Pierre Lombard, *Sentences* II dist. 8 c. 5; PL 192, 669). Saint Thomas emploie des formules comme : « rien ne pénètre l'intime de l'âme (*illabitur*) si ce n'est Dieu seul » (*Somme théologique* 1^a q. 89 a. 2 obj. 2), « seule la Trinité pénètre l'intime de l'esprit » (*ibidem*, q. 56 a. 2 obj. 3). Il se sert de ce vocabulaire pour parler de l'intériorité de l'être et donner ainsi un enracinement plus profond à sa doctrine de la grâce :

Dieu est « intimus »; les « qualitates animae vel naturales vel gratuita... ne peuvent être dans l'âme comme Dieu y est; ... ad hoc (*illabi animae*) non pertingunt, sed essentiam animae quasi circumstant » (*De Veritate* q. 28 a. 2 ad 8).

Eckhart enseigne la même doctrine avec les expressions traditionnelles : « esse illabitur rerum essentiis » (*In Exodum*, n. 105, LW 2, p. 106, 5). D'après la thèse selon laquelle *Deus esse est*, on peut donc dire que « Deus vere intimus illabitur » (*In Sapientiam*, n. 184), que « Dieu seul pénètre l'intime de l'âme » (*In Johannem*, n. 585). Ceci vaut également de la grâce en général, qui est présente dans « le fond de l'esprit... où seul Dieu pénètre, in abdito mentis... ubi solus deus illabitur » (*Sermo* 9, LW 4, p. 93, 6). Le commentaire sur saint Jean fait une synthèse de ces éléments : « Rien n'est plus proche, rien n'est plus intime à l'existant (*enti*) que l'être (*esse*). Or, Dieu est l'Être (*esse*), et tout être (*esse*) est par lui. C'est pourquoi lui seul pénètre l'intime (*illabitur*) de l'essence des choses... L'Être (*esse*) est plus intime à chacun que sa propre essence » (*In Johannem*, n. 238, LW 3, p. 199, 3-7). A la suite de saint Augustin, on peut encore ajouter ceci : « si le nom d'essence que reçoit la substance vient de l'esse, la capacité même des choses à être, alors qu'elles ne sont pas encore, vient de Dieu » (*ibidem*, p. 199, 7-9).

Eckhart, dans le *Rechtfertigungsschrift*, va au bout de sa pensée et met parfaitement en relation *sub ratione esse* le fond de Dieu et le fond de l'âme : « Dieu est saisi en tant que vrai, *sub ratione veri*, par l'intelligence, en tant que bien, *sub ratione boni*, par la volonté; intelligence et volonté sont les puissances de l'âme; en tant qu'Être, il pénètre (*illabitur*) l'intime de l'essence de l'âme » (Procès de Cologne I, n. 147; Daniels, p. 20, 4-6).

Cette relation du fond de Dieu et du fond de l'âme est encore affirmée dans le même écrit justificatif, à propos d'un passage du sermon 11 (*Impletum est tempus Elisabeth*) où il est parlé d'une « noble puissance (*kraft*) de l'âme, si haute et si noble qu'elle saisit Dieu dans la simplicité de son essence » (DW 1, p. 182, 9-10). Ce texte fut reproché à Eckhart, mais à partir d'une traduction latine fort lâche : « Il y a dans l'homme une *virtus* si haute et si noble qu'elle reçoit Dieu *in suo proprio et nudo esse vel essentia...*, elle reçoit dans son propre centre (*medulla*) Dieu en tant qu'il est nu » (*Rechtfertigungsschrift*, Procès de Cologne II, n. 11; Daniels, p. 36, 22-26). Voici la réponse d'Eckhart : « Il faut dire que Dieu tombe sous l'intelligence comme Vérité, sous la volonté comme Bonté; mais l'essence même de l'âme, il la pénètre et se l'unit en tant que Dieu, en tant qu'il est l'Être ou l'Essence » (*ibidem*, n. 12; Daniels, p. 36, 27-29).

Il déclare plus loin, toujours dans son écrit justificatif : « Dieu... par son essence nue qui est au-dessus de tout nom, entre et pénètre (*illabitur*) l'essence nue de l'âme, cette essence même qui n'a pas de nom propre, qui est plus haute que l'intelligence et la volonté, comme l'essence est plus haute que ses puissances. Cette essence (nue de l'âme) est le château où entre Jésus, *quantum ad esse potius quam quantum ad operari*; et Jésus confère à l'âme l'être divin et déiforme par sa grâce, *quae essentiam respicit et esse* » (*ibidem*, n. 122; Daniels, p. 60, 10-16). On voit la correspondance parfaite, dans la communication de l'Être divin à l'âme, du fond de Dieu et du fond de l'âme; du côté de Dieu,

c'est l'*essentia cum relatione* qui pénètre l'intime de l'âme; dans l'âme image de Dieu, c'est l'*essentia cum relatione*, ou sa *capacitas*, qui reçoit Dieu. Le fondement de cette doctrine de l'entrée immédiate de Dieu en l'âme se déduit de ceci : le vrai et le bien ajoutent à l'être quelque chose, perfectionnent l'être, mais ils ne lui donnent pas d'être dans son unité : « Sagesse et bonté et vérité ajoutent quelque chose; l'Un ne confère que le fond de l'être » (*Predigt* 13, DW 1, p. 219, 4-5).

Mais cette réflexion sur le fond de l'âme demeurerait incomplète si elle ne se liait au thème, fondamental chez Eckhart, de la naissance de Dieu dans l'âme; ce thème est développé à partir de la doctrine de l'image divine dans l'âme. L'image repose dans le fond de l'âme; bien plus, image et fond de l'âme peuvent être considérés comme identiques.

La Bible donne comme fondement à cette anthropologie théologique les versets de *Genèse* 1, 26-27; 5, 3 et 9, 6. D'autre part, d'après *Rom.* 8, 29; 2 *Cor.* 3, 18 et 4, 4; *Col.* 1, 15 et 3, 10, le Fils est dans la Trinité l'Image parfaite du Père en vertu de sa génération. L'image de Dieu dans le fond de l'âme est analogue à cette Image de Dieu qu'est le Fils par sa participation à la nature divine. Cela ressort du caractère relationnel de l'image : « Elle prend l'être immédiatement de celui dont elle est l'image...; car l'image de Dieu est immédiatement le fruit de la fécondité de la nature (divine)...; l'image n'est pas d'elle-même et rien n'est à elle de celui dont elle est l'image...; mais elle a seulement une relation et une attache à celui dont elle est l'image...; elle est et elle tient de lui son être, et elle est cet être même » (*Predigt* 16a, DW 1, p. 265, 9-10 et p. 269, 2-8). Tout ceci, exprimé dans le langage de l'analogie de l'être, se traduit ainsi : « Tout être créé tient de Dieu et en Dieu, et non en son propre être créé, le fait d'*esse, vivere, sapere positive et radicaliter* » (*In Ecclesiasticum*, n. 53, LW 2, p. 282, 3-5). Dans ce domaine, et dans cette forme de pensée, il ne s'agit pas de causalité efficiente, ni de simple exemplarité idéale. L'être de l'image, l'être de la relation, l'être analogique, compris grâce au moyen-terme et à la médiation de la génération, éclairent la relation et l'ordination du fond de l'âme au fond de Dieu. Ainsi y a-t-il une distinction très précise et une frontière très nette qui écarte tout danger d'univocité et d'identité entre le fond de Dieu et le fond de l'âme. Ainsi, malgré leur proximité et leur immédiateté, le cercle qui unit le fond de Dieu et le fond de l'âme ne s'étend jamais à autre chose; le caractère unique de l'union hypostatique est sauvegardé, et la gratuité de la naissance de Dieu dans l'âme ne court pas le risque d'une « spiritualisation » telle que cette naissance soit déjà une anticipation de la vision béatifique.

5. Explication de quelques textes. — 1° Plusieurs passages des œuvres d'Eckhart ne trouvent leur pleine explication que s'ils sont replacés dans cette idée, fondamentale pour notre auteur, de la naissance de Dieu dans le fond de l'âme. Ainsi le fond de l'âme est-il dit à la fois virginal et fécond (*Predigt* 2, DW 1, p. 31, 1-2); là se trouve le monde intérieur, la zone la plus intérieure et la plus intime de l'esprit (*Predigt* 5b, *ibidem*, p. 90, 7); l'esprit vit et agit à partir de ce fond intime « sans pourquoi » (*ibidem*, p. 90, 11-12); Dieu entre (*illabitur*) à l'intérieur de ce fond (*ibidem*, p. 87, 6). Il est dans le fond de l'âme avec toute sa divinité

(*Predigt 10*, DW 1, p. 162, 5; *Predigt 21*, *ibidem*, p. 360, 5). L'Esprit Saint élève l'âme quand elle est prête à l'accueillir et la tire dans son propre fond (*Predigt 23*, *ibidem*, p. 395, 1 et 399, 2); ce n'est pas une grâce créée qui peut produire cette communion avec Dieu (*Predigt 24*, *ibidem*, p. 419, 1-5).

Dieu parle dans le fond de l'âme (*Von dem edeln Menschen*, DW 5, p. 110, 15); et sans qu'elle puisse l'expliquer avec les ressources de sa science naturelle, elle est mue, poussée, poursuivie par ce fond invisible (*Predigt 13*, DW 1, p. 219, 3); ce qu'on en peut savoir ne peut être que surnaturel et venir de la grâce (*Predigt 7*, DW 1, p. 124, 5). Pour pénétrer en ce domaine, les forces naturelles ne servent à rien; elles doivent se taire, même si l'intelligence et la volonté étaient dans leur fond, dans leur racine, liées et élevées à la fois, — comme cela sera réalisé dans la vie sans le corps (*Predigt 8*, *ibidem*, p. 136, 6). Déjà dans la connaissance sensible, pour que l'œil puisse voir, il doit être libre de toute couleur; pour que l'oreille puisse entendre, elle doit être libre de tout son; ainsi tout doit être dépassé pour pouvoir entendre la Parole dans notre fond (*Predigt 19*, DW 1, p. 312, 7; *Predigt 12*, p. 201, 3; *Paradisus anime*, p. 93, 35 svv; cf DW 1, p. 319, 10).

Nous concluons l'existence de l'âme à partir de son action; c'est pourquoi l'âme n'est pas le vrai nom qui convienne à ce fond qui est au-delà de l'agir; de même, pour signifier la vie intérieure de Dieu, le fond de Dieu et son mystère, nous ne pouvons trouver de terme adéquat parmi les catégories de notre monde (*Predigt 17*, DW 1, p. 281, 11, p. 282, 1, p. 284, 3 et 5, p. 289, 5).

De même que dans le domaine de la nature la pierre tend vers le bas, vers le sol (*grunt*; *Predigt 19*, DW 1, p. 315, 2), ainsi tout ce qui est tend à revenir à son fond (*grunt*; *Predigt 23*, DW 1, p. 394, 4-5). Le créé ne peut être que moyen et ne doit donc pas empêcher le regard de se porter vers le fond (*Predigt 10*, DW 1, p. 165, 10). Aussi faut-il, comme le grain que l'on sème, être mort en terre (*grunttôt*), mourir et retourner en terre (*ze grunde sterben*), pour pouvoir entrer dans la vie, dans « la Vie qui est un Être » (*Predigt 8*, DW 1, p. 135, 2-10).

2° La vie divine en nous, l'image de Dieu, peut certes être recouverte, masquée, enfouie, mais non pas disparaître tout à fait. Eckhart reprend cette idée dans sa réflexion sur la *vertu*. De même que le fond de l'être ne consiste pas dans les actes des puissances, intelligence et volonté, de même la vertu ne consiste pas dans des actes particuliers; elle a sa racine dans le fond de la Divinité; c'est là qu'elle est plantée, c'est là seulement qu'elle a son être véritable et nulle part ailleurs : « La vertu est enracinée dans le fond de la Divinité où elle est plantée » (*Predigt 15*, DW 1, p. 247, 2-3; cf *Pred.* 16b, p. 276, 5). « Les vertus se trouvent dans le cœur de Dieu » (*Predigt 10*, DW 1, p. 167, 3). « Virtus habet radicem in fundo divinitatis... ubi habet esse suum et essentiam suam, et solum ibi et nusquam alibi » (Procès de Cologne I, n. 56; Daniels, p. 31, 24-26; cf n. 134, p. 16, 11).

Le vrai fond de toute vertu, c'est avant tout la pauvreté de l'esprit, la vraie et profonde humilité (*Die Rede der unterscheidung*, n. 21, DW 5, p. 282, 4; n. 23, p. 293, 6 et 297, 8). Le fond, l'être de l'homme doit être bon, c'est-à-dire tourné vers Dieu, *esse ad Deum* (*ibidem*, n. 5, p. 199, 1-3), alors également sera bon le fond de notre agir (*ibidem*, n. 4, p. 198, 9).

Ne songe pas à fonder ta sainteté sur un agir. Il faut la fonder sur un être; car les œuvres ne nous sanctifient pas, mais nous, nous devons sanctifier les œuvres. Quelque saintes que puissent être les œuvres, elles ne nous sanctifient pas comme telles le moins du monde; au contraire, dans la mesure où nous avons l'être et où nous sommes saints, nous sanctifions toutes nos actions, qu'il s'agisse de manger, dormir, veiller ou quoi que ce soit. Ceux qui ne sont pas d'une nature élevée, les œuvres qu'ils peuvent faire n'aboutissent pas. Conclue de là que l'on doit tendre de toute son ardeur vers ce but : être bon; l'important n'est pas tant ce que l'on fait, ni la manière dont nous agissons, mais comment est le fond des œuvres (*ibidem*, n. 4, p. 198, 1-9).

L'intention prime donc l'acte de la vertu; pour qu'elle soit bonne, l'intention de l'homme doit viser l'idée, l'ordre originel de Dieu; elle doit chercher à s'en faire son modèle et à le réaliser. « L'homme doit avoir une connaissance pure et claire de la vérité divine. Lorsque, dans toutes ses œuvres, l'homme a une intention absolument pure, le fond de l'intention est Dieu; et (alors) les actes de l'intention, c'est Dieu; le fond de l'intention est de nature divine; cet homme trouve son but dans la nature divine, et il le trouve en lui-même » (*Predigt 10*, DW 1, p. 164, 10-14; cf p. 240, 4-10; p. 247, 2-3; p. 274, 6-8; p. 276, 3-5).

3° Si le fond de l'âme est divin dans son essence, c'est uniquement parce que Dieu, par grâce, par miséricorde, le pose tel dans l'âme (*Predigt 7*, DW 1, p. 124, 6), parce qu'il a formé ce fond d'après son propre fond divin.

« Dieu a fait toutes choses d'après l'image qu'il a en lui de toutes choses, et non d'après lui-même. Certaines choses cependant, comme la bonté, la sagesse et tout ce qu'on attribue à Dieu, il les a faites selon les propriétés qui sont en lui. Mais l'âme, il ne la crée ni simplement selon l'image qui est en lui, ni selon les propriétés que nous lui attribuons; bien mieux, il a fait l'âme d'après lui-même, voire selon tout ce qu'il est, par nature, par essence et par ses œuvres immanentes qui émanent à l'extérieur de lui; il l'a faite d'après le fond qui demeure en lui, où il a engendré son Fils unique, duquel procède le Saint-Esprit... » (*Predigt 24*, DW 1, p. 415, 8-16).

Dieu lui-même a posé le fond de l'âme et ce fond demeure en constante relation avec le fond de Dieu : « Il y a quelque chose dans l'âme; ce quelque chose est, sans pourtant posséder une essence propre; il n'est ni ceci, ni cela, ni ici, ni là. Ce qu'il est, il l'est dans un autre (Dieu) et l'autre en lui. Ce quelque chose (dans l'âme) est, parce qu'il est dans cet autre et l'autre en lui... De cet autre (Dieu), l'âme prend toute sa vie et son être, en lui elle puise toute sa vie et son être. Car sa vie et son être sont tous deux en Dieu... C'est pourquoi l'âme est en tout temps en Dieu grâce à ce quelque chose », c'est-à-dire le fond de l'âme (*ibidem*, p. 417, 8 à 418, 8). « Dans le fond de l'être divin, là où les trois Personnes sont un être, c'est là que l'âme est une selon son fond » (*ibidem*, p. 419, 4).

6. **Fond de Dieu et de l'âme.** — A l'aide de tout ce qui précède, on pourra donner sa véritable signification à une affirmation d'Eckhart, qui pourrait paraître « dès l'abord extraordinaire, douteuse ou fautive » (*Opus tripartitum*, prologue, LW 1, p. 152, 4). Dans le sermon 5b (*In hoc apparuit caritas Dei in nobis*, 1 Jean 4, 9), Eckhart parle de ce monde intérieur, de cet ordre intérieur, où l'amour de Dieu nous est apparu, où « nous vivons avec le Fils et dans le Fils et par le Fils » (DW 1, p. 85, 2-4). Qu'est-ce que ce monde intérieur? « Aussi vraiment que le Père engendre son Fils dans son unique nature divine, aussi vraiment il l'engendre au plus intime de l'esprit, et c'est cela le monde intérieur. Ici, le fond de Dieu est mon fond, et mon fond est celui de Dieu » (DW 1, p. 90, 6-8).

Cette façon de parler se justifie parce que notre

participation à l'être de Dieu est analogue à celle du Fils; par cette participation, nous sommes engendrés vrais enfants de Dieu; cette manière de parler se justifie encore en vertu du caractère d'image qui constitue l'âme, — tout en sauvegardant l'analogie. Il ne s'agit pas en tout cela, pour Eckhart, de causalité efficiente, extérieure; il se place dans le domaine des causes intérieures. L'âme créée possède sa racine, son fond, mais pas en elle-même; chaque être spirituel reçoit, marquée intimement, sa relation originelle à Dieu; l'image ne peut naître autrement que de la présence intérieure de l'image originelle et dans sa relation à celle-ci. De plus, et il faut souligner cette restriction, on ne peut parler d'une coïncidence entre le fond de Dieu et le fond de l'âme que dans le domaine intérieur surnaturel, là où les pensées de Dieu sont réalisées dans leur pureté, et à ce niveau seulement.

On trouve une formule identique dans le sermon 15 *Homo quidam nobilis*: « Le prophète a dit: Vraiment tu es le Dieu caché (*Isaïe* 45, 15) au fond de l'âme, où le fond de Dieu et le fond de l'âme sont un fond » (DW 1, p. 253, 5-6). Notons que dans le contexte de ce sermon Eckhart insiste davantage sur le caractère mystérieux du fond, mystère de la Trinité (p. 252, 2-6), mystère du Verbe (p. 252, 3; 253, 1-2) et de la grâce (p. 253, 5).

Il faut enfin noter le caractère eschatologique des passages cités ci-dessus et d'autres semblables. Pour Eckhart, le « monde inférieur » n'est que le commencement, *inchoatio*, de l'autre monde. Au royaume de gloire, qui est déjà inauguré et dont les fondements sont posés, tout le reste est ordonné comme provisoire, mais aussi tout le reste demeure *in statu viae* et ne perd pas le caractère propre à ce qui est dans le monde: la ligne de séparation des deux mondes est très bien marquée. Mais « Qui a jeté ne fût-ce qu'un coup d'œil dans ce fond (de l'âme et de Dieu), pour lui mille marcs d'or rouge frappés sont autant qu'un faux liard » (*Predigt* 5b, DW 1, p. 90, 9-11).

Le but ultime de l'homme est de parvenir à accorder le fond de son âme et le fond de Dieu. Eckhart présente ainsi la recherche de cette fin ultime de l'être: « Plus on Te cherche, moins on Te trouve; tu dois Le chercher de façon à ne jamais Le trouver; si tu ne Le cherches pas, tu Le trouves » (*Predigt* 15, DW 1, p. 253, 6-8). Cette expression paradoxale traduit la faim et la soif inextinguibles de l'âme: « edendo enim esurit et esuriendo edit, et esurire sive esuriri esurit » (*In Ecclesiasticum*, n. 58, LW 2, p. 287, 3). Puisque tout être est donné par Dieu, puisque la cause formelle de la justification surnaturelle se trouve dans le don de soi du Dieu trinitaire, le mystère de la vision bienheureuse de Dieu comprendra la *visio divinae essentiae*, la vision du fond de Dieu.

Dans cet exposé rapide des diverses directions que prend la réflexion d'Eckhart sur le fond, on aura remarqué la précision de ce concept, l'unité et l'originalité de la pensée théologique du Maître. Quant aux sources utilisées par Eckhart, nous n'avons que mentionné les fondements bibliques et les développements spéculatifs sur le thème de l'image dans la patristique, en particulier chez Origène: cela suffit à montrer que Eckhart s'insère dans une tradition.

7. Successeurs d'Eckhart et permanence du vocabulaire. — Les successeurs de Maître Eckhart, s'ils utilisent le terme *fond*, n'atteignent pas à sa vigueur et à sa profondeur spéculative. Jean

Tauler † 1361 est en totale dépendance d'Eckhart; voir l'étude de P. Wyser, *Der Seelengrund in Taulers Predigten*, dans *Lebendiges Mittelalter, Festgabe für Wolfgang Stammer*, Fribourg, Suisse, 1958, p. 204-311.

Pour ce qui est d'Henri Suso † 1365, le second chapitre de son *Livret de la vérité* (*Büchlein der Wahrheit*) est important; l'influence d'Eckhart y est sensible jusque dans l'expression.

J'appelle fond la source et l'origine d'où jaillissent les effusions (= processions en Dieu et procession *ad extra*)..., c'est la nature et l'essence de la divinité, et dans cet abîme insondable s'engouffre la Trinité des Personnes dans leur unité... Divinité et Dieu, c'est tout un, et cependant la Divinité n'opère ni n'engendre, mais Dieu engendre et opère (*Deutsche Schriften*, éd. K. Bihlmeyer, Stuttgart, 1907, p. 330; trad. B. Lavaud, *L'œuvre mystique d'Henri Suso*, t. 3, Paris, 1946, p. 29-30).

Même influence d'Eckhart sur la doctrine et la langue de ce passage de Jean Ruysbroeck † 1381 qui écrit, à la fin de *L'Ornement des noces spirituelles* (*De gheestelijke bruloct*, livre 3, ch. 4), à propos du Père dans la Trinité:

C'est la source et l'origine d'une éternelle sortie et d'une éternelle opération sans commencement, car il s'agit bien d'une origine sans commencement. Par cela même que le Père tout-puissant, dans l'abîme de sa fécondité, se comprend totalement lui-même, le Fils, Verbe éternel du Père, est engendré, seconde personne dans la divinité... Car tout ce qui est en Dieu est Dieu... Le Sein du Père est notre propre fond et notre origine; notre vie et notre être y ont leur principe. De ce fond qui nous est propre, c'est-à-dire du sein du Père et de tout ce qui vit en lui, brille une clarté éternelle, la génération du Fils (*Werken*, t. 1, Tiel, 1944, p. 244, 21-25 et 30, p. 245, 33 à 246, 4; trad. par les bénédictins de Wisques, *Œuvres*, t. 3, Bruxelles-Paris, 1920, p. 213-215, *passim*). Voir A. Ampe, *Kernproblemen uit de leer van Ruusbroec*, t. 1 *De grondlijnen van Ruusbroec's Drieteenheidsleer als onderbouw van den Zieleopgang*, Tiel, 1950, p. 47, 82 svv, 108, 123, 127 svv, 133 svv, 161, 179).

Donnons enfin quelques exemples de la *permanence du vocabulaire* « fond de l'âme », etc, quelle que soit la pensée théologique et spirituelle qu'il sous-tend: *La Perle évangélique*, traduction par R. Beaucousin, livre 2, ch. 1 et 40 (Paris, 1602, p. 127-132, 187-189). — Louis de Blois † 1566, *Institutio spiritualis*, introduction, ch. 3, 5 et surtout 12 (dans *Opera*, Anvers, 1632, p. 326-328); le ch. 11 du *Conclave animae fidelis* (*ibidem*, p. 578 svv) et sa défense du vocabulaire de Tauler (p. 347). — M. Sandaeus a pris soin de mentionner des textes de plusieurs de ces auteurs, surtout de Tauler, dans son *Pro theologia mystica clavis* (art. *Anima* et *Fundum*; Cologne, 1640).

Pour la mystique du 16^e siècle espagnol, voir par exemple, sainte Thérèse d'Avila † 1582, *Moradas VII*, ch. 1-2 (*Obras*, éd. Silverio de Santa Teresa, t. 4, Burgos, 1917, p. 179-191; trad. Grégoire de Saint-Joseph, t. 8, Paris, 1931, p. 329-350). — Saint Jean de la Croix † 1591, *Llama de amor viva*, strophe 1, n. 11-12; surtout strophe 4, n. 3, 14-16 (*Obras*, éd. Silverio de Santa Teresa, t. 4, Burgos, 1931, p. 114-115 et p. 204, 210-212; trad. Lucien-Marie de Saint-Joseph, *Œuvres spirituelles*..., t. 2, Paris, 1947, p. 965-967, 1082, 1091-1093).

Le concept du fond de l'âme est passé dans la langue des philosophes (voir par exemple l'art. *Grund*, par L. Oeing-Hanhoff, LTK, 2^e éd., t. 4, 1960, col. 1246-1249). L'expression est toujours présente dans les ouvrages de spiritualité, vg J.-B. Lotz, *Méditation im Alltag*, Francfort, 1959.

Voir R.-L. Oechsli, art. ECKHART, DS, t. 4, col. 93-116.

Les œuvres d'Eckhart sont citées d'après : 1) l'édition critique, encore inachevée, de la Deutsche Forschungsgemeinschaft : *Meister Eckhart. Die deutschen und lateinischen Werke*, Stuttgart-Berlin, 1936 svv : DW = œuvres allemandes, ou LW = œuvres latines, suivi des chiffres indiquant le tome, la page et la ligne. — 2) F. Pfeiffer, *Deutsche Mystiker des vierzehnten Jahrhunderts*, t. 2 *Meister Eckhart*, Leipzig, 1857, ou Goettingue, 1914 = Pfeiffer. — 3) Le *Paradisus anime intelligentis* est édité par Ph. Strauch, coll. Deutsche Texte des Mittelalters 30, Berlin, 1919. — 4) A. Daniels, *Eine lateinische Rechtfertigungsschrift des Meisters Eckhart*, dans *Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters*, t. 23, 5^e cahier, Munster, 1923 = Daniels (on trouve le texte dans G. Théry, *Édition critique des pièces relatives au procès d'Eckhart...*, dans *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge*, t. 1, Paris, 1926-1927, p. 157-268).

Traduction française. — Dans *Maître Eckhart. Traités et sermons* (trad. F. Aubier et J. Molitor, Paris, 1942), on trouvera les traductions suivantes : *Die Rede der unterscheidung* = Entretiens spirituels, p. 27-65; *Von dem edeln Menschen* = De l'homme noble, p. 105-113; un bon nombre de sermons, en particulier les quinze premiers sermons allemands de l'édition critique (DW 1).

E. Huguency, *Le fond de l'âme, le « mens » et l'image de la sainte Trinité*, VSS, t. 30, 1932, p. [1]-[25]. — B. Dietsche, *Der Seelengrund nach den deutschen und lateinischen Predigten*, dans *Meister Eckhart der Prediger*, Fribourg-en-Brigau, 1960, p. 167-199. — J. Ancelet-Hustache, *Maître Eckhart et la mystique rhénane* (coll. Matres spirituels 7, Paris, 1956) donne de bonnes traductions de textes.

Consulter H. Kunisch, *Das Wort Grund in der Sprache der deutschen Mystik des 13. und 14. Jahrhunderts*, Munster, 1929.

Héribert FISCHER.

II. MARIE DE L'INCARNATION

Au 17^e siècle, en France, le vocabulaire *fond*, *fond de l'âme*, etc, est relativement courant chez les auteurs spirituels qui traitent de mystique.

Saint François de Sales † 1622 l'utilise (vg *Traité de l'amour de Dieu*, liv. 6, ch. 7, *Euores*, t. 4, Annecy, 1894, p. 327), comme aussi Constantine de Barbanson † 1631 (*Les secrets sentiers de l'amour divin*, Cologne, 1623, ch. 9, 13, etc); Jean de Saint-Samson † 1636 (*Le vray esprit du Carmel*, ch. 14; *Le cabinet mystique*, 1^e partie, *passim*; le 6^e *Soliloque*; dans *Œuvres*, Rennes, 1658); Jean-Jacques Olier † 1657 (vg lettre 381, dans *Lettres*, éd. E. Levesque, t. 2, Paris, 1935, p. 326; surtout *Mémoires*, cités dans P. Michalon, *La communion aux mystères de Jésus-Christ selon J.-J. Olier*, Lyon, 1942, p. 144); Antoine Civoré † 1668 (*Les secrets de la science des saints*, Lille, 1651, p. 274-276).

Ajoutons, dans les Pays-Bas, la tertiaire carmélite Marie Petyt † 1677 (textes traduits par L. van den Bossche, dans VSS, t. 29, 1931, p. 149*-166*; t. 30, 1932, p. 42*-50*; dans *Études carmélitaines*, t. 20, octobre 1935, p. 233-247) et son directeur Michel de Saint-Augustin † 1684 (*Introductio in terram Carmeli*, 4^e partie, ch. 7, 12, 18, 19, 36, etc).

Consulter aussi E.-I. La Reguera, *Praxis theologiae mysticae*, t. 2, Rome, 1745, p. 203. — DS, art. AME, t. 1, col. 463-466.

Pour plus de précision et pour mieux montrer la richesse spirituelle de ce vocabulaire, nous limitons notre analyse aux écrits de l'ursuline Marie de l'Incarnation (1599-1672).

1. Fond et centre de l'âme. — Ce vocabulaire est très fréquent chez Marie de l'Incarnation. On trouve aussi, en plusieurs endroits, la formule *centre de l'âme*. A l'occasion, elle emploie des mots parfois un peu plus recherchés, mais propres à son siècle : « le cabinet de l'Époux » (*Écrits*, t. 1, p. 360; t. 2, p. 379), « le siège de Dieu » (t. 2, p. 379), « la demeure de Dieu » (t. 2, p. 400), « la suprême partie de l'âme » (t. 2, p. 258;

Lettres, t. 2, p. 256), « le plus intime de l'âme » (*Écrits*, t. 1, p. 372), « la substance de l'esprit » (t. 4, p. 258). Il ne semble pas, d'autre part, qu'elle ait utilisé la formule, la *fine pointe* de l'âme.

Y a-t-il une distinction entre *fond* de l'âme et *centre* de l'âme? Habituellement, Marie de l'Incarnation en met une : quand il s'agit de l'absorption intérieure, de l'éloignement des sens, c'est le mot *fond* qu'elle emploie, et quand il s'agit de la présence de Dieu dans l'âme, elle utilise surtout le mot *centre*.

Les verbes *tirer*, *retirer* accompagnent souvent le vocable *fond* : « lorsque je pensais me mettre à mon ouvrage, je fus fortement tirée au fond de mon intérieur » (t. 1, p. 327); « je demeurai quelque temps dans une grande tranquillité et une simplicité intérieure... qui est d'être retirée au fond de l'âme, sans sentiment » (p. 314); « il semblait que tout se fût retiré au fond de l'âme » (p. 322); « toutes les puissances furent retirées au fond de l'âme » (p. 323); « lorsque tout est retiré au fond de l'âme et que la partie inférieure est privée de tout secours » (p. 333-334); « étant toute retirée au fond de l'âme » (p. 337-338).

Ou encore, ainsi qu'elle l'écrit en 1654, les puissances de l'âme n'opèrent plus, « Dieu les ayant comme perdues et anéanties en son fond lorsqu'il en prit la possession » (t. 2, p. 375; *Lettres*, t. 2, p. 256).

Le mot *centre*, par ailleurs, se trouve fréquemment joint et même identifié à Dieu présent dans l'âme : celle-ci est « unie à Dieu comme à son centre » (*Écrits*, t. 1, p. 200, 217, 323; t. 4, p. 248-249); elle demeure « dans son centre qui est Dieu, et ce centre est en elle-même, où elle est au-dessus de tout sentiment » (t. 1, p. 234); « c'est un air si doux dans le centre de l'âme où est la demeure de Dieu » (t. 2, p. 400, 462-463). A certaines heures, ce centre paraît à l'âme être une partie d'elle-même fort éloignée : « J'avais au fond de mon âme un acquiescement à Dieu, et il m'était avis que sa divine Majesté... était en moi en une partie qui me semblait être loin de moi... Or, dans mon acquiescement en cette souffrance, je ne sais en quelle région de l'esprit il était. A peine l'apercevais-je, et je n'en recevais aucun soulagement, me trouvant seule à porter ma croix » (t. 2, p. 293, 375, 403). Ainsi, l'acquiescement est dans le *fond* de l'âme et Dieu habite le *centre* de l'âme. Il ne faudrait pas cependant durcir cette distinction car, en quelques passages, l'ursuline utilise indifféremment un mot pour l'autre : elle écrit, par exemple, que dans le fond de l'âme est « le cabinet et le siège de Dieu » (t. 2, p. 379), que le fond de l'âme est « la demeure de Dieu » (*Lettres*, t. 2, p. 320), que « Dieu luit au fond de l'âme » (p. 462) et qu'« il est comme le fond de sa substance » (p. 302).

Albert Jamet fait remarquer que « ce *fond*, ce *centre*, ne seraient pas uniques : il y en aurait plusieurs, puisque l'on peut parler du *plus profond* de tous » (*Écrits*, t. 1, p. 338, note a). Effectivement, cette remarque paraît inspirée plus par saint Jean de la Croix (cf *ibidem*, p. 342-343, note 3) que par les textes mêmes de Marie de l'Incarnation. Pour elle, semble-t-il, le *fond*, le *centre* de l'âme sont uniques : il s'agit toujours du plus profond. Toutefois, dans l'intériorisation progressive qui conduit à ce fond, les degrés sont nombreux; c'est, en fait, la division de l'âme en ses diverses parties. Le vocabulaire de l'ursuline est ici traditionnel : partie supérieure et partie inférieure (t. 1, p. 199, 336; t. 2, p. 455, 460), esprit et partie inférieure (t. 1, p. 325), âme et esprit (t. 2, p. 261, 380), sens et esprit (t. 1, p. 361), sens et fond de l'âme (t. 4, p. 70), fond

de l'âme et partie inférieure (t. 1, p. 333-334; t. 2, p. 375-376), partie sensitive de l'âme (t. 2, p. 418, 453, 454), partie supérieure de l'esprit (t. 1, p. 361).

A certains moments, l'âme expérimente de façon vive cette distinction entre partie inférieure et partie supérieure : dans les peines de la nuit de la foi (t. 1, p. 199, 325), par exemple, ou, chez l'âme parfaite, dans le tracas des affaires (*Lettres*, t. 2, p. 256-257). Pour avoir une idée d'ensemble assez complète de la psychologie de la vénérable, il faut lire son « petit discours » sur le « dépouillement de l'âme » et l'« état de victime et vraie pauvreté spirituelle et substantielle » (*Écrits*, t. 2, p. 452-461).

La partie inférieure, c'est la partie sensitive (t. 2, p. 454), laquelle comprend « les sens, soit intérieurs soit extérieurs » (*Lettres*, t. 2, p. 473, 463), spécialement l'imagination (p. 473) et les appétits sensibles (*Écrits*, t. 1, p. 199). La partie supérieure est constituée par l'entendement, la mémoire, la volonté, par « l'appétit naturel de l'âme d'agir par des puissances si nobles » (t. 2, p. 459), et finalement par le fond et le centre de l'âme, au-delà de toutes ces distinctions. En quelques passages, il semblerait que la partie supérieure est restreinte au seul *fond* de l'âme, l'entendement lui-même étant rattaché à l'autre partie : « Dans les affaires extérieures, une partie de l'âme est occupée au dehors, le jugement et les autres facultés nécessaires à ces affaires étant obligés d'y mettre leur application et en quelque façon de se distraire » (*Lettres*, t. 2, p. 257).

2. Qu'est-ce alors que le **fond de l'âme**? — Ce n'est pas une faculté particulière, ce n'est même pas l'âme comme source de facultés distinctes, c'est « l'âme dans son unité » (*Écrits*, t. 2, p. 459). Albert Jamet l'avait bien saisi quand il affirmait du texte suivant : « un texte capital, un texte peut-être unique dans la littérature mystique, par la plénitude de sa compréhension » (t. 1, p. 342, note 2; voir aussi p. 59).

De là, mon esprit fut totalement uni à cette suprême Majesté par une union des trois divines Personnes, la mémoire au Père, l'entendement au Fils, la volonté au Saint-Esprit; et comme cette incompréhensible Trinité n'est qu'*unité d'essence*, ainsi je demurai unie en l'*unité de l'âme*, sans pouvoir faire aucun acte particulier, sinon pâtir cette application amoureuse, car les puissances étant toutes absorbées, le tout se passe au plus intime de l'âme, qui parfois est émue, comme quasi imperceptiblement, et par cette Puissance suprême, à faire des élans d'amour si subtils qu'à peine les pourrait-on exprimer (t. 1, p. 371-372).

Le fond de l'âme, c'est donc l'*unité de l'âme*, saisie intuitivement à travers l'expérience passive de l'unité de l'essence divine. Du côté de l'âme, tout est ramené à l'unité la plus parfaite : « Les puissances (sont) englouties et absorbées et réduites à l'unité de l'esprit » (t. 2, p. 254). Du côté de Dieu, c'est l'unité la plus parfaite aussi; mais s'agit-il toujours, uniquement et formellement, de la saisie de l'*unité d'essence*? Il semble difficile de l'affirmer. En même temps, en effet, persiste l'expérience plus ou moins explicite de chacune des trois divines Personnes, et de plus, avec la grâce du mariage spirituel, l'âme et toutes ses puissances sont devenues captives de la Personne du Verbe, qui veut cette âme « toute pour lui » (t. 2, p. 253). Ici encore pourtant, Marie de l'Incarnation ne manque pas de noter l'unité : « Lorsque le sacré Verbe opérait en moi, le Père et le Saint-Esprit regardaient son opération, et toutefois cela n'empêchait pas l'unité, car l'on conçoit l'unité et la distinction, sans confusion,

et tout cela d'une façon inénarrable, chacune des Personnes étant libre en son opération » (*ibidem*). A la fin de la *Relation* de 1654, elle fait voir d'une façon plus claire encore, si possible, ce double aspect d'unité et de diversité.

L'état que maintenant j'expérimente... est une clarté tout extraordinaire dans les voies de l'Esprit suradorable du Verbe incarné, lequel j'expérimente dans une grande pureté et certitude être l'*Amour objectif*, et intimement uni et unissant mon esprit au sien, et que *tout ce qu'il a dit a esprit et vie en moi*. Surtout, mon âme expérimente qu'étant dans l'intime union avec lui, elle en est de même avec le Père Éternel et le Saint-Esprit, concevant par cette impression la vérité et certitude de ce que cet adorable Seigneur et Maître disait à ses Apôtres... et son oraison à Dieu son Père... disant : *Philippe, qui me voit, voit mon Père; comme dis-tu, montre-nous le Père? ne croyez-vous point que je suis en mon Père et le Père en moi?*..

Cette manière d'union est très haute et très pure, et quoique je dise « le sacré Verbe Incarné », ce n'est pas que j'aie une espèce imaginaire; mais dans une pureté et simplicité spirituelle, l'âme expérimente que le Père et le Verbe Incarné ne sont qu'*un* avec l'Esprit adorable, quoiqu'elle ne confonde point la personnalité; et cette âme porte les opérations divines par l'Esprit du suradorable Verbe Incarné. Or, ces motions, impressions et opérations, sont que le même Esprit me fait tantôt parler au Père Éternel, puis au Fils et à lui..., et j'expérimente que c'est le Saint-Esprit qui me lie au Père et au Fils. Je me trouve fréquemment lui disant : « Divin Esprit, dirigez-moi dans les voies de mon divin Époux ». Et je suis sans cesse dans ce divin commerce... Ce n'est pas un acte, ce n'est pas un respir, c'est un air si doux dans le centre de l'âme où est la demeure de Dieu, que... je ne puis... m'exprimer. Mes regards à cette suradorable Majesté portent ce que l'Esprit me lui fait dire, et c'est par lui que je parle, car... je ne puis rien entièrement que par sa motion [très simple], et [puisqu'elle est] si simple, comment ma langue dirait-elle ce que c'est que mon esprit ne peut distinguer pour sa très grande simplicité et pureté et qui va de plus en plus au plus simple? (t. 2, p. 461-463).

C'est donc un état d'une extrême simplicité (t. 1, p. 234; *Lettres*, t. 2, p. 321), tant du côté de l'objet que de celui de l'opération; mais, dans cette unité et simplicité, il y a des actes, si subtils soient-ils, de l'intelligence et de la volonté, tout comme dans l'objet atteint se trouve contenue l'immensité des richesses divines. Un compte rendu d'oraison de l'année 1636 l'indique clairement.

Les actes de l'âme étaient si simples que je ne sais si je les dois appeler actes, tant la contemplation était pure et sans bruit des pensées et du raisonnement. Tout se passait entre Dieu et l'âme dans le secret d'un profond silence...

Quoique [l'âme] se vit dans l'*unité de Dieu*, au centre de son intérieur, où elle voyait que tout ce qui était en Dieu était sans division une même chose avec lui, elle s'y voyait encore comme dans un divin conclave, où les trois Personnes adorables faisaient toutes choses avec puissance, sagesse et amour (*Écrits*, t. 2, p. 106).

3. La vie du *fond* de l'âme est la **vie de l'esprit** (*Écrits*, t. 2, p. 409) au sens le plus fort, une vie intense et continue, « un moment qui dure toujours » (*Lettres*, t. 2, p. 472), sans aucune interruption de l'« amour actuel » (p. 462; *Écrits*, t. 1, p. 335-339, 360; t. 2, p. 459). L'âme y demeure toujours en paix (*Écrits*, t. 1, p. 199, 313; t. 2, p. 375, 403; t. 4, p. 260; *Lettres*, t. 2, p. 319); elle y « jouit de Dieu » (*Écrits*, t. 1, p. 314); elle y expérimente une force secrète (p. 323) et une clarté divine qui lui fait « nettement, sans raisonner, distinguer le vrai d'avec le faux » (t. 2, p. 405; *Lettres*, t. 2, p. 320); elle s'y connaît parfaitement elle-même (*Écrits*, t. 1, p. 299-300, 304, 327, 333-334; t. 2, p. 464) et voit tout d'un coup, dans un attrait très doux qui

la porte à les pratiquer, les vertus de Jésus-Christ (t. 4, p. 193). Parfois, cette paix rejaillira sur les sens (t. 2, p. 418); d'autres fois, non, la partie sensible se sentira comme perdue et arrêtée (t. 1, p. 361; *Lettres*, t. 2, p. 301). Après la grâce du mariage spirituel, les sens jouiront habituellement de leur liberté. « On peut parler de tout, on peut lire, écrire, travailler, et faire ce que l'on veut, et néanmoins cette occupation foncière demeure toujours, et l'âme ne cesse point d'être unie à Dieu » (*Écrits*, t. 1, p. 234; *Lettres*, t. 2, p. 302, 463, 518). Cette liberté est donc réciproque.

Rien ne peut empêcher la vie de l'esprit, dans le fond de l'âme (*Écrits*, t. 1, p. 235, 360), ni les occupations extérieures (*Lettres*, t. 2, p. 256-257, 319, 462-463), ni l'imagination (*Écrits*, t. 1, p. 338; *Lettres*, t. 2, p. 473, 519), ni la souffrance (*Écrits*, t. 1, p. 336; *Lettres*, t. 2, p. 303), ni les discours de l'entendement (*Lettres*, t. 2, p. 462-463, 472-473), ni même le démon (*Écrits*, t. 2, p. 401; *Lettres*, t. 2, p. 319); rien, si ce n'est « le péché et l'imperfection volontaire » (*Écrits*, t. 1, p. 338; *Lettres*, t. 2, p. 319-320). Parfois, la faiblesse corporelle ou le trac des affaires pourront être cause de quelques « petits nuages », mais fort légers et de peu de durée (*Lettres*, t. 2, p. 462, 518-519).

Cette vie du fond de l'âme, à ce degré, Marie l'appelle son état foncier (*Écrits*, t. 1, p. 233; t. 2, p. 464; *Lettres*, t. 2, p. 320). Le même adjectif sert ensuite à caractériser ses divers aspects : « occupation foncière » (*Écrits*, t. 1, p. 234), « communication foncière » (*Lettres*, t. 2, p. 319), « possession foncière » (p. 320), « paroles foncières », qui semblent comme imprimées en sa substance et que, même la nuit, en s'éveillant, elle entend au fond de son âme (*Écrits*, t. 1, p. 222, 234; t. 2, p. 463; *Lettres*, t. 2, p. 393, 473-474), « connaissance foncière » (*Écrits*, t. 2, p. 464), « vertus foncières » (p. 428). En ces divers cas, l'âme est passive sous l'action de Dieu et le tout s'accomplit dans la foi la plus pure. L'Esprit de Jésus l'emporte, « il agit dans l'âme comme dans une maison qui lui appartient entièrement... et la réponse de l'âme est de se laisser emporter en cédant amoureusement » (t. 4, p. 259).

En son état foncier, la partie supérieure est devenue parfaitement maîtresse de l'inférieure (t. 1, p. 199; t. 4, p. 259-260), tout comme Dieu s'est rendu Maître absolu de la partie supérieure (t. 1, p. 338; t. 2, p. 261, 324-325, 375, 380, 426; *Lettres*, t. 2, p. 256, 319). L'âme a librement acquiescé à cette divine maîtrise : « Il semble que l'Amour se soit emparé de tout, lorsqu'elle lui en a fait la donation par acquiescement dans la partie supérieure de l'esprit, où ce Dieu d'amour s'est donné à elle, et elle réciproquement à Dieu » (*Écrits*, t. 1, p. 360-361; t. 2, p. 375).

C'est de là, du reste, de cette parfaite maîtrise de Dieu sur elle, que la partie supérieure, plus spécialement la volonté, acquiert sa propre force sur la partie inférieure et l'entendement. Marie de l'Incarnation l'affirme quand elle explique ses dispositions personnelles, alors qu'elle enseignait les mystères de la foi aux novices.

Je jetais seulement la vue sur ce qu'en dit le petit catéchisme du Concile [de Trente], et tout aussitôt mon esprit en possédait les vérités. Je me trouvais ensuite dans une telle activité d'entendement et dans un discours si suivi, qu'il ne se peut rien davantage. Mais comme ce n'était pas là mon centre ordinaire, la volonté, par un seul acte, imposait silence à l'entendement pour le faire jouir avec elle par une contemplation simple et amoureuse des fruits qui sont cachés dans les mystères. De la sorte, les trois puissances de l'âme demeuraient dans leur centre, où sans distinction d'opération, et comme

si elles n'eussent été qu'une seule puissance, elles connaissaient, aimaient et étaient à leur Dieu, Être pur et simple. Quand, dis-je, la volonté est gagnée à Dieu, et qu'elle ne se détourne point volontairement de l'attrait où la divine Majesté l'appelle, qui est pour l'ordinaire l'amour actuel et l'entretien familial, l'entendement ne peut lui nuire; car elle est la maîtresse, et elle lui commande comme elle veut par une certaine force intérieure qui vient d'une puissance secrète qui la meut. Et remarquez que cette puissance tend toujours à ce que Dieu seul soit le maître partout (t. 4, p. 248-250; aussi *Lettres*, t. 2, p. 300).

Ce texte admirable résume tout et laisse clairement entendre que la vie du fond de l'âme est déjà « la félicité des Bienheureux » (*Écrits*, t. 1, p. 235) et un « avant-goût » du ciel (*Lettres*, t. 2, p. 320).

Écrits spirituels et historiques, éd. A. Jamet, 4 vol., Paris-Québec, 1929, 1930, 1936, 1939. — *Lettres*, éd. Richaudeau, 2 vol., Paris-Tournai, 1876.

H. Bremond, t. 6, 1923, p. 137-176. — Aloysius Gonzaga L'Heureux, *The mystical vocabulary of Venerable Mère Marie de l'Incarnation and its problems*, Washington, 1956. — F. Jetté, *La voie de la sainteté d'après Marie de l'Incarnation*, Ottawa, 1954, p. 163-213. — Articles ÉTAT et EXTASE, DS, t. 4, col. 1381-1384, 2144-2147.

Fernand JETTÉ.

1. FONSECA (CHRISTOPHE DE), ermite de Saint-Augustin, vers 1550-1621. — Né vers 1550 à Santa Olalla (Tolède), Christophe de Fonseca entre chez les ermites de Saint-Augustin, au couvent de Tolède, le 8 février 1566; après ses études philosophiques à Burgos, il suit les cours de théologie à Salamanque. Il est ensuite prieur à Ségovie (1591), à la tête de la province de Castille (1607) et définitiveur en 1609, 1615 et 1618; il meurt à Madrid le 9 novembre 1621.

Son *Tratado del amor de Dios* (Salamanque, 1592) connut un grand et rapide succès : en 1613, on comptait 16 éditions espagnoles, deux de la traduction italienne (Brescia, 1602; Venise, 1608), une traduction française (par Nicolas Maillard, célestin, Paris, 1605) et une latine par l'ermite de Saint-Augustin C. de Corte (Curtius) † 1638 (*Amphitheatrum amorum*, Ingolstadt, 1623). Par contre, la *Segunda parte del Tratado del amor de Dios* ne connut que des éditions espagnoles (2 vol., Valence, 1608; réunie à la première partie dans un in-folio, Madrid, 1620 et 1622).

La *Vida de Christo Señor Nuestro* finit par compter quatre volumes (Tolède, 1596, 1601, Madrid, 1605, 1611); les trois premiers furent traduits en italien par G. Girelli, sous le titre bien choisi de *Discorsi scritturali e morali sopra gli evangelii correnti di tutto l'anno* (Venise, 1618, 1622; Brescia, 1617); toute l'œuvre est en effet orientée vers la prédication; un titre semblable était déjà donné à la traduction française par R. Gaultier, *Sermons sur les dimanches et festes de l'année* (2 vol., Paris, 1613).

Fonseca reprit le même genre dans les *Discursos para todos los evangelios de la quaresma* (Madrid, 1614), qui furent traduits par Claude Favre de Vaugelas (*Sermons de Fonsèque sur tous les évangiles de caresme*, par C. F. D. V., Paris, 1615); traduction latine par C. de Corte (*Sermones quadragesimales*, Cologne, 1628) et anglaise par James Mabbe (*Devout contemplations expressed in two and fortie sermons upon all the Quadragesimal Gospels*, Londres, 1629).

Le succès de ces livres et les louanges qu'attribuèrent à leur auteur M. de Cervantes, V. Espinel, Lope de Vega et, en partie, saint François de Sales

(prologue du *Traité de l'amour de Dieu*, Lyon, 1616), pourraient faire penser que Fonseca est un grand écrivain spirituel. La lecture de ses œuvres montre qu'il fut surtout un compilateur facile et peu ordonné (Menéndez y Pelayo est sévère pour Fonseca). Parmi les 5 000 pages qu'il a publiées, il n'en manque pas qui soient bien écrites, ce qui est le moins qu'on puisse attendre d'un castillan de son époque. Mais l'originalité, la structure et le dessein d'ensemble manquent, aussi bien dans la composition que dans la logique de l'exposé. Le succès des livres de Fonseca cessa à sa mort.

G. de Santiago Vela, *Ensayo de una biblioteca ibero-americana de la orden de San Agustín*, t. 2, Madrid, 1915, p. 621-639. — M. Menéndez y Pelayo, *Historia de las ideas estéticas en España*, 3^e éd., t. 3, Madrid, 1920, p. 149-151. — I. Monasterio, *Místicos agustinos españoles*, t. 1, Escorial, 1929, p. 317-332. — E. Allison Peers, *Studies of the spanish mystics*, t. 2, Londres, 1930, p. 253-266. — A. Valbuena Prat, *Historia de la literatura española*, 2^e éd., t. 1, Barcelone, 1946, p. 624. — P. Jobit, *S. François de Sales et les influences espagnoles*, dans *Lettres romanes*, t. 6, 1949, p. 100-101. — P. Serouët, *De la vie dévote à la vie mystique*, coll. Études carmélitaines, Paris, 1958, p. 58-59. — D. Gutiérrez, dans *S. Augustinus vitae spiritualis magister*, t. 2, Rome, 1959, p. 203-205.

Voir aussi N. Alonso Cortés, *El falso « Quijote » y Fray Cristóbal de Fonseca*, Valladolid, 1920.

David GUTIÉRREZ.

2. FONSECA (JEAN DE), jésuite portugais, 1632-1701. — Né en 1632 à Viana do Alentejo, entré au noviciat de la compagnie de Jésus le 19 février 1649, João da Fonseca exerça différentes fonctions, en particulier celles de maître des novices à Coïmbre et à Lisbonne, d'instructeur du troisième an à Lisbonne, de professeur de philosophie à l'université d'Évora, et de visiteur du collège de Funchal (Madère). Il était père spirituel du collège de Santo Antão à Lisbonne lorsqu'il mourut le 1^{er} octobre 1701.

Fonseca est un écrivain fécond qui a laissé les ouvrages suivants (nous modernisons l'orthographe) : *Norte espiritual da vida cristã*, Coïmbre, 1687; Lisbonne, 1724 (traité sur la Providence, qui doit être le « nord » de la vie chrétienne; le respect des décisions providentielles conduira à la conformité avec la volonté de Dieu, qu'il convient d'accepter sans tristesse et sans désespoir, même quand elle comporte afflictions et désolations dans la vie spirituelle; nombreux *exempla*). — *Espelho de Penitentes*, Évora, 1687. — *Escola da doutrina cristã*, Évora, 1688 et 1750 (catéchisme sous forme de dialogue entre un étudiant de philosophie et un étudiant de théologie; nombreux *exempla*). — *Guia de enfermos, moribundos e agonizantes*, Lisbonne, 1689. — *Alívio de queixos na morte dos que amaram em vida*, Lisbonne, 1689. — *Instrução espiritual para antes e depois da sagrada comunhão*, Lisbonne, 1689. — *Antídoto da alma para medicina de escrupulos*, Lisbonne, 1690. — *Silva moral e histórica*, Lisbonne, 1696 (miscellanée, agrémentée d'*exempla*, sur les sacrements, la prière, la pénitence, les tentations, les scrupules, la musique, la Vierge Marie, et toute sorte de sujets; cet ouvrage a été rapproché de la *Nova Floresta* de l'oratorien portugais Manuel Bernardes, cf DS, t. 1, col. 1514, et RAM, t. 35, 1959, p. 43-59). — *Satisfação de agravos, confusão de vingativos*, Évora, 1700 (dialogue entre un ermite et un soldat sur la colère, la haine, le pardon des injures, la pénitence, la prière, l'oraison et la mort; aux pages 291-292, on trouve, attribué à saint François Xavier, le célèbre

sonnet *No me mueve, Señor, para quererte*; voir art. FRANÇOIS DE XAVIER, col. 1100).

Le bibliographe Barbosa Machado attribue en outre à Fonseca une seconde *Silva moral e histórica* et des *Meditações dos Exercícios de Santo Inácio*. D'après J. Pereira Gomes (*op. cit. infra*), il aurait aussi laissé deux ouvrages inédits : *Tardes de santa conversação de tres académicos*, Audomaro, Leôncio e Floriano, nas tardes de verão em um jardim (Bibl. nat. de Lisbonne, *Fundo Geral*, ms 5511, 262 f.) et *Conselhos do Venerável P. João da Fonseca...* (*ibidem*, ms 2404, f. 1-19).

A. Franco, *Imagem da virtude em o noviciado... de Evora*, Lisbonne, 1714, p. 750-824, 868-869; *Annus gloriosus Societatis Jesu in Lusitania...*, Vienne, 1720, p. 558-565; trad. portugaise, *Ano Santo...*, Porto, 1931, p. 552-558; *Synopsis annalium S.J. in Lusitania...*, Vienne, 1726, p. 410-411. — Diogo Barbosa Machado, *Biblioteca Lusitana*, 1741, 2^e éd., t. 2, Lisbonne, 1931, p. 605-607. — Inocêncio Francisco da Silva, *Dicionário bibliográfico português*, t. 3, Lisbonne, 1859, p. 375-376. — Ricardo Pinto de Matos, *Manual bibliográfico português*, Porto, 1878, p. 274-275. — Sommervogel, t. 3, col. 835-836. — Francisco Rodrigues, *História da Companhia de Jesus na Assistência de Portugal*, t. 3, vol. 1, Porto, 1944, p. 44-45, et t. 4, vol. 1, 1950, p. 151. — M. de L. Belchior Pontes, *Frei António das Chagas*, Lisbonne, 1953, p. 321, n. 9. — João Pereira Gomes, *Os professores de filosofia da Universidade de Evora*, Évora, 1960, p. 372-375.

Robert RICARD.

FONT (JAIME), ermite de Saint-Augustin, 1657-1730. — Né à Sineu (Majorque) le 14 août 1657, Jaime Font fit profession religieuse en 1673 au couvent des ermites de Saint-Augustin de Palma de Majorque. Après quelques années d'enseignement, il se consacra à la prédication et aux autres ministères sacerdotaux; il fut prieur à Itria. Il mourut à Palma le 18 novembre 1730.

Font écrivit une biographie de la bienheureuse Véronique de Binasco † 1497 (*Vida milagrosa de la extática y seráfica virgen santa Verónica de Binasco*, augustine milanaise, Palma de Majorque, 1692); pour la rédiger, il a probablement utilisé la *Vita* écrite en latin par Isidore de Isolanis en 1518 (AS, 13 janvier, t. 1, Anvers, 1643, p. 888-929). On lui doit encore *Las quatro vias purgativa, iluminativa, unitiva y transformativa, por donde con seguridad se sube a la cumbre de la perfección, practicadas por la ven. sor Francisca Maria Verónica Baça*, augustine de Majorque (Barcelone, 1712); Font avait été confesseur de cette religieuse; il se sert de son expérience et aussi d'une biographie manuscrite due à son confrère François Truyols † 1699. Font, dans ses deux livres, commente volontiers les phénomènes extraordinaires de la vie spirituelle : extases, visions, paroles intérieures, etc. Dans son second ouvrage, il décrit les difficultés, les manifestations et les exercices propres à chacune des quatre voies; son étude n'est d'ailleurs pas exhaustive; sa doctrine est saine et conforme au schéma traditionnel. Pourtant, en 1712, l'inquisition de Majorque enjoignit d'effacer deux phrases de son livre, où Font comparait les douleurs intérieures de sa pénitente et de sainte Thérèse à la souffrance du Christ et de sa Mère durant la passion.

Font a aussi publié une sorte de ménoïoge pour les mois de janvier et de février, *Vergel augustiniano*, Majorque, 1721, qui en resta là.

G. de Santiago Vela, *Ensayo de una biblioteca ibero-americana de la Orden de San Agustín*, t. 2, Madrid, 1915, p. 640-642. — I. Monasterio, *Místicos agustinos españoles*, t. 2, Escorial, 1929, p. 176-183.

David GUTIÉRREZ.

1. FONTAINE (DANIEL-MARIE), deuxième fondateur de la société des Prêtres du Cœur de Jésus, 1862-1920. — 1. *Vie*. — 2. *Les Prêtres du Cœur de Jésus*.

1. *Vie*. — Daniel-Marie Fontaine, né à Paris, le 1^{er} mars 1862, entre à dix-neuf dans la congrégation des Frères de Saint-Vincent de Paul, fondée en 1845 par Jean-Léon Le Prévost (1803-1874), et poursuit ses études au séminaire français de Rome, où il prend ses grades en théologie et en droit canon. Il est ordonné prêtre le 5 juin 1887. En octobre 1889, il est nommé socius, puis maître des novices, tout en prêtant son concours aux œuvres de jeunesse. De mars 1895 à 1901, il est chargé de l'œuvre des orphelins-apprentis d'Auteuil, qu'il sauve du péril. L'abbé Georges Bellanger (1861-1902) étant entré en 1901 chez les Frères de Saint-Vincent de Paul, Daniel Fontaine, qui vient de faire à Paray-le-Monial les *Exercices* de trente jours, le remplace comme aumônier militaire à Arras. Dispensé de ses vœux religieux en octobre 1902, il est incardiné au diocèse de Paris. Nommé vicaire de la paroisse Saint-Vincent de Paul de Clichy, il se voit confier la chapelle de secours Notre-Dame Auxiliatrice (1903), dont il devient le premier curé en janvier 1907. En octobre 1915, il est curé de la paroisse Saint-Antoine des Quinze-Vingts. Le 29 octobre 1918, il restaure la société des Prêtres du Cœur de Jésus. Il meurt le 10 novembre 1920.

Le sens apostolique de D. Fontaine est étonnant; il veut rencontrer les hommes dans leur vie même. Pour Paul Claudel, par exemple, il était « le curé des artistes et des chiffonniers ». Les chiffonniers sont ceux de Clichy; les artistes s'appellent J.-K. Huysmans (1848-1907), qu'il assista durant les dernières années, Paul Claudel lui-même (qui lui fut présenté par Louis Massignon), et tous ceux qu'il lui a amenés, l'amiral japonais Yamamoto, etc.

Son œuvre littéraire se réduit à des articles écrits pour les revues de l'œuvre d'Auteuil et à quelques brochures de dévotion ou de propagande, dont voici l'un ou l'autre titre : *Neuvaine à Saint-Joseph de Cupertino* (Paris, 1897; 4^e éd., 1905); vers 1900, *Chez les pauvres*, ou débuts de vie apostolique avec un frère laïc, Clément Myionnet (1812-1887), et *Souvenirs du Père Hello* (Émile, 1825-1900), souvenirs communs de patronage; en liaison avec le P. Henri Lucas-Championnière, des tracts pour les conscrits et les soldats; un *Mois de Marie* pour la paroisse de Clichy; etc. De ses innombrables lettres et billets de direction spirituelle, s'est conservé ce qui a trait surtout à la société du Cœur de Jésus.

2. *La société des Prêtres du Cœur de Jésus*. — Daniel Fontaine n'a jamais conçu le sacerdoce sans la vie religieuse. Amené par des circonstances douloureuses à quitter la congrégation des Frères de Saint-Vincent de Paul, le jour même où il reçoit dispense de ses vœux de religion, le 23 octobre 1902, il prononce des vœux privés entre les mains de son archevêque; il les renouvellera à plusieurs reprises.

L'amitié de Joseph Raux † 1938, son ancien condisciple de Rome, devenu professeur au grand séminaire d'Arras, puis curé d'Amettes, lui fait découvrir les chanoines réguliers et la vie canonique, que trois données caractérisent : service de Dieu par la prière liturgique et la pénitence, service des âmes par le ministère pastoral, recrutement et formation des clercs sur place. Les chanoines réguliers ont pour idéal le mot de saint Cyprien : « plebs adunata sacerdoti », un peuple étroitement uni à son prêtre. Bien que fédérés en grandes congrégations, ils sont « les religieux de l'évêque »,

assure dom Adrien Gréa † 1917, fondateur des chanoines réguliers de l'Immaculée-Conception.

Daniel Fontaine s'enthousiasme pour « l'idée canonique », qui unit vie pastorale et vie religieuse. Après un très court essai, il lui apparaît cependant que sa place n'est pas chez les chanoines réguliers de dom Gréa. Son évêque lui a confié une charge; il n'a pas à la quitter pour trouver la vie religieuse : c'est elle qui doit venir à lui. Il est anormal que des prêtres désireux de perfection soient obligés de renoncer au ministère paroissial diocésain et que leur soient refusés les bienfaits de la consécration religieuse. Une synthèse est à trouver. Il s'y emploie vainement pendant plus de dix ans.

En 1915, il découvre (les jésuites Gennaro Bucceroni vers 1900, et Louis Pouquet en 1907-1908 lui en avaient déjà parlé) la Règle que Pierre-Joseph de Clorivière a écrite pour les deux sociétés qu'il a fondées en 1791 dans l'intention de sauver la vie religieuse détruite par la Révolution. Inconnus du public, sans vie commune, vivant en plein monde dont ils gardent toutes les obligations familiales et civiles, les membres professent une vie religieuse tout intérieure, bien que totale et scellée par les trois vœux de religion.

Outre la société féminine (les Filles du Cœur de Marie) qui n'a jamais cessé d'exister, le fondateur a conçu une société masculine, et spécialement pour les prêtres dont la dépendance à l'égard de leur évêque ne sera nullement modifiée. En leur Règle, D. Fontaine trouve la solution désirée : le prêtre diocésain peut devenir religieux sans rien diminuer de l'idéal de consécration, sans rien changer à son appartenance diocésaine, et cela sur place, tout de suite. Pourtant, la société du Cœur de Jésus a disparu au cours du 19^e siècle. Le 29 octobre 1917, avec deux compagnons, le curé de Saint-Antoine prononce la formule d'oblation qui les fait entrer dans cette société ainsi restaurée. Mais cet institut, sans vie commune, sans noviciat fermé, possède-t-il la vie religieuse authentique?

Il est évident qu'il ne répond pas aux exigences du nouveau Code de Droit canonique promulgué en 1917. L'Église a résolu le problème pour la société des Filles du Cœur de Marie, qui a été approuvée et confirmée le 24 avril 1857 par la Congrégation des évêques et réguliers. Après la promulgation du Code, Benoît xv a statué, le 8 mai 1918, que ses Constitutions seraient observées, même sur les points qui s'écartent des prescriptions du Code.

D'ailleurs, Clorivière, s'appuyant sur l'autorité des théologiens et notamment de François Suarez, avait montré que la vie religieuse résidait essentiellement dans la totale et définitive consécration à Dieu, sanctionnée par les vœux de religion. Si l'Église avait jugé bon, au cours des âges, d'ajouter à la consécration le soutien et les exigences de la vie commune, elle pouvait aussi en dispenser. Daniel Fontaine cherche donc à obtenir la reconnaissance de la société qui ressuscite.

Deux points semblent cependant faire difficulté à la pratique du canon 555 du nouveau Code, qui prescrit aux novices de séjourner dans la maison du noviciat durant une année ininterrompue; d'une part, les évêques ne permettront pas à un de leurs prêtres de quitter ainsi le ministère; d'autre part, le secret, nécessaire au temps de la Révolution et longtemps jugé utile pour ne pas provoquer de scissions dans le clergé diocésain, ne pourra être conservé; il importe donc d'obtenir la dispense de ce canon.

En juillet 1920, D. Fontaine présente sa demande. Benoît xv hésite : comment donner la formation religieuse sans se soumettre aux exigences canoniques? Par contre, le cardinal Pietro Gasparri déclare sans hésiter : « Le Code ne vous con-

temple (sic) pas; il n'est pas fait pour les sociétés secrètes » (sic). Il est donc des formes de vie religieuse que le Code ne régit pas et tient même à ignorer. Les faits démontreront si la nouvelle société est apte à conduire ses membres dans le chemin de la perfection; la Congrégation jugera l'arbre à ses fruits.

Daniel Fontaine reprend le travail de recrutement et de formation : « Je ne suis pas fondateur, je relève une bannière », dit-il volontiers après dom Gréa. Il se fait donner, pour le gouvernement de la société qui comprend alors une quarantaine de membres, deux assistants. Le 9 novembre, il désigne le plus ancien dans la société comme son successeur éventuel. Il meurt le lendemain : « Il s'est jeté dans les fondements ».

La société avait été conçue, à l'origine, pour accueillir des prêtres et des laïcs. Comme cette formule n'était plus désormais réalisable, la société s'est déclarée institut exclusivement sacerdotal. C'est dans ce sens que ses Constitutions ont été rédigées. Elle accueille tous les prêtres, sans que leur incardination au diocèse en soit modifiée, ni leur parfaite dépendance de l'évêque diminuée. Les supérieurs religieux n'ont sur eux aucune autorité au for externe. Comme la profession émise dans la société entend garder au sacerdoce et aux obligations qui en découlent leur incontestable primauté, règles et vœux sont conçus de façon à assurer le plein épanouissement de la grâce sacerdotale. Rien n'étant changé à leur qualité de prêtres diocésains, les membres de la société ne peuvent former, dans le clergé, une catégorie particulière, et le secret n'a plus sa raison d'être : il a été levé en 1929.

Quelque vingt-cinq ans après sa fondation, la société a sollicité l'approbation romaine. Pie XII venait de publier (1^{er} février 1947) la constitution *Provida mater* sur les instituts séculiers. Le 2 février 1952, la Congrégation des religieux a déclaré que la société du Cœur de Jésus présentait « perfectam imaginem Instituti soecularis », et l'a érigée en institut de droit pontifical. Approuvant pour sept ans les Constitutions, elle écrivait : « Les membres de cette société ont, dans leur diocèse, les mêmes obligations que les prêtres diocésains et, pour le ministère, dépendent pleinement de l'Ordinaire du lieu. Ce n'est que pour leur vie spirituelle qu'ils sont régis par leurs supérieurs, et ceux-ci ne peuvent rien commander ou conseiller qui fasse obstacle à la dépendance de l'Ordinaire ». Le 12 janvier 1960, les Constitutions ont été approuvées de façon définitive.

Entre les vœux privés prononcés par Daniel Fontaine le 23 octobre 1902 et la décision de l'Église, la ligne est continue : son intuition fondamentale, en parfait accord avec celle de Clorivière, s'est réalisée : consécration, sous l'égide du Cœur de Jésus, d'une vie totalement vouée à l'apostolat, non seulement dans l'entier respect de l'appartenance diocésaine, mais bien plus encore dans une insertion diocésaine de plus en plus profonde. La vie diocésaine, en effet, devient, par les vœux, une vie toute entière « consacrée », pour employer le vocabulaire des instituts séculiers, vocabulaire que ne pouvait connaître D. Fontaine. Pour les membres de l'institut, suivant en cela les directives de Pie XII, leur vie de « consécration » les met entièrement au service de la vie diocésaine.

L'Église, dans l'article troisième du décret d'approbation de l'institut, reconnaît à Daniel Fontaine la qualité de second fondateur. Jusqu'ici, deux mille prêtres (France, Belgique, Allemagne, Suisse, Italie, Espagne, Angleterre, Amérique, Océanie, Asie, Afrique) se sont engagés après lui dans la voie qu'il a ouverte,

dans l'espoir de se rapprocher de la perfection sacerdotale.

La correspondance de Daniel Fontaine n'a pas encore été rassemblée; celle échangée avec Adrien Gréa (1828-1917), Joseph Raux (1865-1938) et Charles Marcant † 1960, serait particulièrement instructive.

Paul Claudel, *Feuilles de saints*, Paris, 1925, p. 25-27; et *Correspondance, passim*. — Yves Pichon, *Le Père Brottier, 1876-1936*, Paris, 1938, p. 119-120. — Félix Vernet, *Dom Gréa*, Paris, 1938. — *Manuel du novice de l'Institut séculier « Société du Cœur de Jésus »*, Paris, 1953, ch. 4 Naissance et renaissance, p. 159-181. — *Cor unum, Bulletin de l'Institut...*, n. 71-72, octobre et novembre 1960, consacre notices et souvenirs à D.-M. Fontaine. — A. Brou, art. ASSOCIATIONS pour la sanctification du clergé, DS, t. 1, col. 1039-1040. — H. Monier-Vinard, art. CLORIVIÈRE, DS, t. 2, col. 974-979.

Charles VIENNOT.

2. FONTAINE (NICOLAS), mémorialiste de Port-Royal, 1625-1709. — 1. *Vie*. — 2. *Œuvres*. — 3. *Traductions attribuées à N. Fontaine*.

1. *Vie*. — Nicolas Fontaine est né à Paris en 1625. Son père mort en 1637, l'orphelin fut pris en tutelle par Jean Grisel (1601-1657), jésuite, son parent. Il étudia chez les Pères de la compagnie de Jésus. Discrètement, son protecteur lui laissa entrevoir les avantages d'une carrière favorisée par Richelieu. Nicolas resta insensible; il ambitionnait d'entrer dans la compagnie de Jésus. Jean Grisel ne le lui conseilla pas. Dès ce moment, l'influence de Charles de Hillerin, curé de Saint-Merry et ami de Port-Royal, se substitua à celle de J. Grisel. L'attraction du milieu port-royaliste devint prépondérante et décisive. Hillerin présenta le jeune Fontaine à un illustre paroissien de Saint-Merry, Robert Arnauld d'Andilly. Des relations se nouèrent. Fontaine fut invité à lire assidûment la Bible, les Pères et surtout saint Augustin.

Le 2 février 1643, Hillerin se démit de sa cure et se retira dans son petit bénéfice de Saint-André en Poitou. Fontaine l'accompagna (5 février 1644). Il ne resta que six mois en cette retraite, car Hillerin jugea que cette nouvelle résidence ne favorisait ni la formation, ni l'avenir de son protégé. Il le conduisit à Port-Royal des Champs.

A cette date, une dizaine de solitaires, après avoir momentanément déserté l'abbaye pour déjouer les poursuites de la police, avaient repris la vie de prière, de travail et de pénitence. Tantôt à l'abbaye, tantôt aux Granges, Nicolas séjourna quinze ans dans le « sacré vallon ». Il y avait trouvé le climat physique et l'ambiance spirituelle nécessaires à sa vocation profonde. Un demi-siècle plus tard, composant ses *Mémoires*, il célébra ce temps de félicité qu'il ne pouvait s'empêcher d'idéaliser. En 1656, il quitta Port-Royal et accompagna Pierre Nicole et Antoine Le Maistre désireux de soutenir Antoine Arnauld dans sa polémique. L'air impur de la capitale, la vie sédentaire, l'habitat malsain l'indisposèrent tellement qu'il regagna rapidement Port-Royal. Il reprit sa vie avec les solitaires et s'occupa aussi des écoliers. Ce petit monde désireux de faire revivre la « spiritualité » du désert, c'était son monde. Il en sera le vivant miroir. Son ombre silencieuse et besogneuse double d'ailleurs les grands travaux d'Isaac Le Maistre de Sacy. Factotum de première vertu, Nicolas Fontaine évolue sans difficulté dans une communauté où la souplesse n'était pas de rigueur. Soutenu par sa prière, ravi d'admiration pour ces

« Messieurs », il réalise sans heurt une vocation d'oblat et de familial. Les circonstances extérieures ne l'impressionnent guère. Naïf et bonhomme, sérieux sans empage, il est peut-être le seul qui permette d'imaginer, avec quelque vraisemblance, ce que cette thébaïde d'un nouveau style capitalisait de religion, d'humanité vivace et de poésie.

En 1660, un ordre de la cour dispersa brusquement les novices du monastère et les élèves des Petites Écoles. Le bonheur de N. Fontaine se brisa. Antoine Singlin, Isaac de Sacy, Charles du Mont, Antoine de Rebours se réfugièrent au faubourg Saint-Marceau, chez les Vitart. Fontaine les suivit. Il assista, au moment de la mort, A. de Rebours (1661) et A. Singlin (1664). Mais la cachette, avec le temps, devint de moins en moins sûre. Isaac de Sacy, Pierre Thomas du Fossé et N. Fontaine choisirent un autre logement, faubourg Saint-Antoine, près du Trône. Là aussi, le refuge était précaire. Le 14 mai 1666, les trois port-royalistes étaient arrêtés et, douze jours après, incarcérés à la Bastille. D'abord séparés, les trois compagnons furent ensuite réunis. Pierre du Fossé, grâce à la protection du chancelier Le Tellier, fut remis en liberté le 21 ou le 22 juin, mais I. de Sacy et N. Fontaine demeurèrent sous les verrous jusqu'au 31 août 1668.

Dès sa sortie, Fontaine demanda asile à la duchesse Anne de Longueville et gagna ensuite le château de Pomponne. Mais son cœur restait à Port-Royal des Champs. Il y fit pèlerinage et revint à Paris chez le libraire Lambert Roulland, afin de surveiller l'impression de la Bible de Sacy. Après quoi, il s'établit à Saint-Mandé, près Vincennes, à côté d'une petite chapelle.

Port-Royal l'attirait toujours. En 1679, il tenta une nouvelle expédition. Il put constater qu'un ordre d'expulsion l'avait précédé. Docilement, Sacy abandonnait sa retraite et s'établissait chez Simon Arnauld, deuxième fils de R. Arnauld d'Andilly, au château de Pomponne. Fontaine ira souvent lui rendre visite et, à la mort d'Isaac de Sacy, le 4 janvier 1684, il assurera la sépulture de son maître dans le cimetière de Port-Royal. Après un bref séjour à Viry-Châtillon, dans la maison de campagne de Henri de Barrail, officier de la Bastille, converti par Sacy, il s'établit à Melun où l'un de ses parents, Raguenet, était épiciier. Les anciens des belles années de Port-Royal disparaissaient. En 1690, c'était Sébastien de Pontchâteau, celui qui s'était retiré en 1669 à Port-Royal et qui servit de jardinier sous le nom de Mercier. En 1698, un élève de Fontaine, le célèbre Sébastien Le Nain de Tillemont, et aussi un autre compagnon des Petites Écoles, Pierre du Fossé (4 novembre 1698). Jean Racine décédait le 24 août 1699. Nicolas Fontaine s'éteignit à son tour le 28 janvier 1709, à Melun. Le 29, il était inhumé dans le cimetière de l'église Saint-Aspais (Registre GG 16 de la paroisse).

2. Œuvres. — L'activité littéraire de Nicolas Fontaine s'étend sur quarante années. Elle est particulièrement abondante, complexe et difficile à préciser. Un doute subsiste et ne paraît pas devoir être aisément écarté : il tient non seulement au caractère anonyme ou pseudonyme des publications, mais plus encore à la collaboration très étroite de Nicolas Fontaine avec Isaac Le Maître de Sacy. D'abord simple scribe de son maître, Fontaine est devenu progressivement traducteur et auteur responsable. Les controverses en font foi. Tant que Sacy vécut, Fontaine put compter sur ses travaux, son appui, ses conseils. Même après la mort de son guide, Fontaine se plut à enfouir son travail dans le travail et la gloire de ses devanciers.

1^o Ouvrages de liturgie et de pastorale. — 1) *L'Histoire du Vieux et du Nouveau Testament représentée avec des figures et des explications édifiantes tirées des saints Pères*, par le Sieur de Royaumont, Paris, 1670, 1671, 1680, 1683, 1686, 1696, 1698, 1703, 1712, 1715, 1719, 1723, 1727, 1740, 1747, 1811, 1812, 1815; Amsterdam,

1680; Bruxelles, 1691, 1723; Metz, 1701; Lyon, 1798, etc. Souvent attribuée à I. Le Maître de Sacy, nettement attribuée à N. Fontaine par Prédeseigle, doyen de Melun, dans l'acte d'inhumation de N. Fontaine (Registre GG 16 de l'église Saint-Aspais de Melun). — 2) *L'année chrétienne contenant des réflexions pour tous les dimanches et les principales fêtes de l'année*, 2 vol., Paris, 1677; 3 vol., 1677-1687.

3) *La vie des saints pour tous les jours de l'année*, 3 vol., Paris, 1678; 4 vol., Paris, 1679... tirée des meilleurs et des plus fidèles auteurs avec des réflexions chrétiennes sur la vie de chaque saint; 1695, in-folio, augmentée de la vie des saints de l'ancien Testament; 4 vol., 1697, 1714, « avec la vie de Notre-Seigneur et des réflexions... ». — 4) *Méditations sur la semaine sainte*, Paris, 1678 (cf Moréri).

5) *La vie des saints (patriarches) de l'ancien Testament avec des réflexions tirées des saints Pères*, Paris, 1679, 1684, 1693, 1706, 1709; Lyon, 1681, 1683. —

6) *Réflexions (ou L'année chrétienne contenant les réflexions) des saints Pères sur la sainte Eucharistie appliquées aux évangiles des dimanches et aux fêtes des saints pour l'utilité de ceux qui y veulent communier* [Des Réflexions des saints Pères sur la sainte messe suivent, avec une nouvelle pagination, p. 1-56], Paris, 1677, 1680, 1708, 1726. — 7) *Les O de l'aveil suivant l'usage de Paris et de Rome*, Paris, 1681; 1690, avec l'office de Noël. — 8) *Réflexions sur les huit béatitudes ou sermon de Jésus-Christ sur la montagne où sont enfermés tous les devoirs d'une âme chrétienne*, Paris, 1685 (bibliothèque de Verdun, Théologie n. 241). — 9) *Vie des prophètes avec des réflexions tirées des saints Pères*, Lyon, 1685; Paris, 1685, 1693, 1700. — 10) *Le dernier jour du monde*, Paris, 1689.

11) *Le dictionnaire chrétien où sur différents tableaux de la nature l'on apprend par l'Écriture et les saints Pères à voir Dieu peint dans tous ses ouvrages et à passer des choses visibles aux invisibles*, Paris, 1691, 1712, 1715. L'édition de 1712 a pour titre *Le dictionnaire... où les prédicateurs trouveront la matière de tous les sermons de l'année et les fidèles tous les sujets de méditation sur les vérités de la religion*. Les citations n'y sont point juxtaposées comme dans les manuels des prédicateurs, mais organisées. Dans l'histoire des instruments de prédication, ce *Dictionnaire* avec ses 1257 articlets marque une étape et un progrès.

2^o Mémoires pour servir à l'histoire de Port-Royal. —

1) *Origines.* — Les *Mémoires*, qui dans l'esprit de N. Fontaine ne constituaient qu'une œuvre secondaire de piété et de reconnaissance, sont devenus un livre majeur qui introduit assez facilement à la connaissance et à la lecture des œuvres s'inspirant de l'*Augustinus* ou de l'augustinisme du 17^e siècle français. Avec les *Mémoires* de Claude Lancelot (1738), de Pierre Thomas du Fossé (1739), ceux de Fontaine constituent les registres d'information les plus communément exploités pour obtenir les principes premiers d'une connaissance de Port-Royal.

Toutefois, ni les protestations de l'auteur déclarant qu'il veut uniquement soulager sa mémoire en marquant fidèlement et succinctement les choses qu'il a vues (t. 1, p. 3), ni le ton simple et naïf qui dérive invinciblement vers la parénèse ou l'élévation, ne peuvent donner une réponse satisfaisante aux questions de l'historien et bien moins encore l'aider à sortir de sa perplexité. Depuis près d'un siècle, d'une façon

ou d'une autre, le problème de la véracité des *Mémoires* de Fontaine, tels qu'ils sont communément diffusés, se trouve posé. Pour en mieux formuler les différents aspects, il sera toujours indispensable de rappeler ce que nous savons avec certitude sur leurs origines.

Une demande d'Angélique de Saint-Jean est à l'origine de la composition des *Mémoires* sur les solitaires. Présentée lors du décès d'Isaac Le Maistre de Sacy, cette enquête devait être reprise et soutenue par Sébastien de Pontchâteau qui profitait de la même lettre pour poser de très nombreuses questions concernant l'histoire des solitaires (P. Goujet, *Supplément au nécrologe*, p. 356; Fontaine, t. 2, p. 556-558). Fontaine n'eut pas le temps de répondre à Pontchâteau qui s'éteignit le 27 juin 1690. Il se documenta tout à loisir et ne commença son travail que six ans plus tard, lors de sa retraite à Melun et au moment où les controverses soulevées par les traductions de saint Jean Chrysostome se furent calmées. Les premières élaborations datent vraisemblablement de 1696.

La mémoire du rédacteur n'était pas médiocre. Elle fut soutenue par un certain nombre de pièces et surtout des lettres de solitaires. G. Delassault a compté 74 lettres ou mentions de lettres. Par ailleurs, les travaux accomplis avec Sacy, les notes prises aux sermons d'Antoine Singlin, les secrets soufferts et partagés avec Pierre Nicole, Antoine Arnauld et Isaac de Sacy, comme aussi une tournure d'esprit admirablement disposée pour vivre dans le passé, aidèrent singulièrement ce vieillard à poursuivre sa tâche. Un demi-siècle le séparait de son entrée à Port-Royal (1644-1696). Dans la tristesse et dans la joie, l'œuvre était achevée au courant de 1700. Fontaine voulut, en ses derniers moments, faire don à son hôte et à son hôtesse du précieux manuscrit, en reconnaissance des bons offices qu'il en avait reçus. Les Raguenet le communiquèrent à une religieuse qui le copia. Lorsque le texte fut soumis à M. Tronchai, deux copies circulaient déjà (Bibliothèque Mazarine, ms 2465, préface, p. 2).

Le biographe de Sébastien Le Nain de Tillemont, qui retravaillait aussi les *Mémoires* de Pierre Thomas du Fossé, n'estimait que très faiblement Nicolas Fontaine. Il soumit son ouvrage à un drainage énergique dont quelques intentions nous échappent.

« On m'a envoyé à revoir, écrivait-il le 21 octobre 1731, l'*Histoire des Solitaires de Port-Royal* par M. Fontaine... Ce n'est rien moins qu'une histoire qui n'a ni ordre ni chronologie, ni narration suivie. Ce sont des épanchements du cœur de ce bonhomme... En un mot, c'est un lambeau de ses *Vies des saints*, farci de réflexions ennuyeuses et de prières répétées jusqu'à la nausée » (cité par J. Orcibal, *Jean Duvergier de Hauranne*, t. 3, Paris, 1948, p. 25-26). Il déclare sans ambages dans la préface du livre qu'il offre au public : « On a fait aussi pour l'exactitude du style et pour éviter les répétitions quelques changements que M. Fontaine aurait faits lui-même, s'il eût revu son ouvrage ou qu'il eût cru qu'il dût être donné au public » (*Mémoires*, t. 1, p. v).

L'« Histoire des Solitaires » devenue *Mémoires pour servir à l'histoire de Port-Royal* parut à Utrecht, en 1736, en 2 volumes; t. 1 : Avertissement, p. III-VI; *Histoire abrégée de Port-Royal*, p. 1-66; *Abrégé de la vie de M. Fontaine*, p. 67-70; *Mémoires*, p. 1-410; tables. Étaient joints : *Mémoire de M. Le Maistre sur les solitaires*, p. I-X; *Récit de la conduite et des exercices des pénitents solitaires de Port-Royal, 23 novembre 1644*, p. XI-XXX; *Mémoire sur les écoles de Port-Royal*, p. XXXI-XLI. Tome 2, *Mémoires*, p. 1-582; tables.

L'édition de Cologne, 1738 (2 vol.), et celle de Cologne-Paris, 1753 (4 vol.), reproduisaient, à quelques errata près, le même texte.

2) *Problèmes*. — a) *Texte*. — Le manuscrit original de Fontaine étant perdu, la généalogie des copies aide à reconstituer le texte primitif et à caractériser les

variantes. L'abbé Louis Cognet (bibliothèque de Port-Royal, note manuscrite) répartit les copies en deux familles : la première souche rassemble les mss de la bibliothèque Mazarine 2465-2466, le ms utilisé par Sainte-Beuve, ms Faugère, le texte de Tronchai. Les textes de P.-N. Desmolets et de A. Gazier (Bibliothèque de Port-Royal, ms 128) constituent la seconde souche.

b) *Genre littéraire*. — Le genre littéraire, l'optique de la présentation permettent seuls de juger équitablement le travail accompli. N. Fontaine voulait sauver de l'oubli les grands exemples de Port-Royal, restituer une histoire sainte et tisser un texte qui servirait aux autres comme à lui-même d'amorce pour la prière et de tremplin pour l'élévation de l'esprit. Ces pages, maintenues hors de toute surveillance policière, étaient présentées comme un héritage secret et précieux à tous les fidèles et aux convertis de Port-Royal. Ces dernières pages d'une nouvelle légende dorée excluaient donc les minuties matérielles et les précisions chronologiques sans utilité pour la prière. Le propos édifiant s'accommodait fort bien de procédés de composition renouvelés de Salluste, Tite-Live et Tacite. Des historiens officiels comme Mézeray les utilisaient ordinairement. Leur ingénuité les absout autant qu'elle nous déconcerte (cf François de Mézeray, préface à la nouvelle édition de *l'Histoire de France depuis Pharamond*, Paris, 1685).

Le nombre des « entretiens » consignés dans les *Mémoires* est impressionnant. G. Delassault en a recensé 36. Il invite à porter sur leur réalité historique des jugements nuancés et prudents.

Sans aucun doute, les colloques antérieurs à l'arrivée de Fontaine à Port-Royal (1644) sont des reconstitutions. Le procédé littéraire a pleinement joué : entretien Antoine Singlin — Antoine Le Maistre, en 1637, t. 1, p. 73-79; A. Le Maistre — Simon de Séricourt, vers 1637, t. 1, p. 80-81; Le Maistre et les dames de La Ferté-Milon, en août 1639, t. 1, p. 98-99; Saint-Cyran — Le Maistre, vers février 1643, t. 1, p. 161-199; Saint-Cyran — Séricourt, t. 1, p. 199-200; Saint-Cyran — Singlin, t. 1, p. 204-229, et 247-260.

D'autres conversations semblent, par leur caractère ou leur intimité, exclure la présence d'un témoin, même celle de Fontaine : entretien Séricourt — Le Maistre, t. 1, p. 263-265; Singlin — Pierre Mangueloin, t. 1, p. 278-281; Singlin — Le Maistre, t. 1, p. 285-286; petits discours de Le Maistre, t. 1, p. 370-374, d'Antoine Arnauld à propos des mourants, t. 2, p. 36; conversation des Richer, t. 2, p. 75-80; entretiens Singlin — duchesse de Longueville, t. 2, p. 241-251, 253-256, 257-261, 261-265.

On a pu d'ailleurs, en certains cas, retrouver les lettres des deux interlocuteurs qui permirent à Fontaine de reconstruire un dialogue traduisant les idées des deux personnages. L'entretien Saint-Cyran — Singlin, t. 1, p. 204-229, reproduit une lettre de Saint-Cyran à A. de Rebours du 5 août 1640 et une à Singlin de septembre 1640; l'entretien Saint-Cyran — Le Maistre, t. 1, p. 161-199, est à rapprocher d'une lettre de Saint-Cyran à Le Maistre de septembre 1639 et d'une autre à Singlin d'août-septembre 1640; l'entretien Fontaine — Sacy, t. 1, p. 389-396, utilise un mémoire de Sacy sur l'éducation des enfants.

Le cas de l'entretien Pascal — Le Maistre de Sacy a été minutieusement étudié par P. Courcelle. On ne peut guère nier que Fontaine ait conservé à chacun des interlocuteurs le style de son caractère et de son existence. Plus encore, il nous a donné l'enjeu d'un débat, et même, à sa manière, l'atmosphère d'un affrontement.

Quelques grandes figures surgissent des *Mémoires*

de Fontaine : Antoine Le Maistre, Saint-Cyran, Isaac Le Maistre de Sacy, A. Singlin. Ils éclairent et inspirent tous les autres partenaires qui baignent dans leur lumière : Charles de Hillerin, Martin de Barcos, le duc de Liancourt, la duchesse de Longueville et bien d'autres. En seconde zone, des tableautins rappellent S. de Pontchâteau, Jean Hamon, etc. D'autres se devinent. Ils font encore partie de ce pèlerinage douloureux et désenchanté qui indéfiniment croise dans la pénombre de Port-Royal.

Sans les *Mémoires* du bonhomme Fontaine, l'ambiance religieuse et humaine de ce mouvement spirituel ne nous eut pas été perceptible. Ce qui nous est dit sur la vie quotidienne, les travers, les différends de ces saintes gens qui parfois oubliaient de l'être, tous ces infiniment petits nous associent à leur conversation et secrètement aimantent notre sympathie. Autant qu'un phénomène historique très matériel, Port-Royal a été un idéal ardemment poursuivi. Il est demeuré, après la dispersion des personnes et la destruction du monastère, une réalité rêvée. Fontaine qui, selon le mot de Sainte-Beuve, a été pour les solitaires leur historien et leur peintre, leur Froissard naïf et tout chrétien, le Cassien imprévu de leur thébaïde, Fontaine est bien le seul à pouvoir nous amener aux frontières du rêve et de la vie, à l'instant où déjà l'histoire se diffuse en légende et en poésie.

3. Traductions attribuées à Nicolas Fontaine.

— 1° Ces traductions peuvent être réparties en trois catégories : celles parues avec sa signature ; celles éditées sous le couvert d'un pseudonyme ne faisant aucun mystère pour les amis de Port-Royal ; celles parues sans signature, mais qu'une tradition port-royaliste postérieure à la mort de N. Fontaine lui a attribuées. Ce classement, matériellement clair, n'arrive cependant pas à fixer la responsabilité littéraire de Fontaine. Nous savons qu'il collaborait étroitement avec Isaac Le Maistre de Sacy et qu'il prêta sa plume aux solitaires. D'autre part, dans les cas douteux, la tradition port-royaliste s'est montrée généreuse à l'égard de Fontaine.

La présente liste tient compte de la complexité d'une psychologie et des hésitations de la tradition. Elle fournit les éléments d'un problème qu'une critique interne très serrée pourrait peut-être partiellement résoudre, mais qui donnera encore bien du souci aux bibliographes.

1) *Le Pseautier* traduit en français avec de courtes notes tirées de S. Augustin et des autres Pères, Paris, 1664. 23 éditions ou réimpressions entre 1664 et 1738 à la Bibliothèque nationale de Paris ; une 5^e édition, latine et française, *augmentée des cantiques de l'Église*, Paris, 1684, se trouve à la Bibliothèque de Troyes.

2) *Les œuvres de S. Clément d'Alexandrie... avec les opuscules de plusieurs autres Pères grecs* : Traités de saint Nil sur les péchés capitaux, Pédagogue de saint Clément, Instructions du Bx Hyperechius, Sermons de saint Proclus, de saint Athanase, de saint Jean Chrysostome, de Léon empereur, Paris, 1696. — *Sermons de saint Basile le Grand*, avec les sermons de saint Astère, Paris, 1691 (attribué aussi à J.-B. Bellegarde, voir Moréri) ; — *Lettres de saint Basile*, Paris, 1693 (*idem*). — *Sermons de saint Grégoire de Nazianze*, 2 vol., Paris, 1693. — *Homélie ou sermons de saint Jean Chrysostome sur tout l'évangile de saint Matthieu* avec des exhortations où les principales règles de la vie et de la morale chrétienne sont expliquées, traduites en

français par Paul-Antoine de Marsilly, 3 vol., Paris, 1664-1665, 1665-1666, 1673, 1695 (5^e éd.) ; — *Abrégé sur le nouveau Testament*, 2 vol., Paris, 1670 (Moréri) ; — *Abrégé sur l'ancien Testament*, Paris, 1688, 1757 (A.-A. Barbier, *Dictionnaire des ouvrages anonymes*, t. 1, Paris, 1882, col. 36) ; — *Homélie sur l'épître de saint Paul aux Romains*, Paris, 1675, 1684, 1701 ; — *Homélie sur la première épître aux Corinthiens*, Paris, 1686 ; — en 1690, parurent en six volumes les *Homélie* sur les autres épîtres ; — la même année, des *Sermons* choisis ; — en 1691, *Les opuscules* ; — *Les homélie sur la Genèse*, 2 vol., 1702-1703 ; — *Les homélie ou sermons sur les Actes des Apôtres*, Paris, 1703.

Explication de saint Augustin et des autres Pères latins sur le nouveau Testament, 2 vol., Paris, 1675, 1682 (1683 d'après le Privilège), 1689 (4 vol.) ; Lyon, 1690 ; — *Réflexions de saint Augustin sur la vie de Jésus-Christ*, Paris, 1683, 1684, 1689, 1714 (en tête du t. 1, de *La vie des saints*, p. 1-191). — *Les conférences de Cassien* traduites en français par le Sieur de Saligny, 2 vol., Paris, 1663, 1665 ; Lyon, 1682 (3 vol.), 1687 (2 vol.) ; — *Les institutions de Cassien...*, Paris, 1667. — *Sermons de saint Léon le Grand*, Paris, 1698, 1701. — *Le Pastoral de saint Grégoire le Grand. Du ministère et des devoirs des pasteurs*, par Paul-Antoine de Marsilly, Paris, 1694, 1739, 1825 ; Lyon, 1695.

3) *De l'Imitation de Jésus-Christ*, traduction par Paul-Antoine de Marsilly, Paris, 1694 ; la 3^e édition, en 1713, comporte des « réflexions morales et chrétiennes sur le premier livre », l'ordinaire de la messe, par N. Le Tourneux. Cette traduction compte une quinzaine de rééditions ou impressions. — *Heures chrétiennes ou Paradis de l'âme, contenant divers exercices de piété, tirés de l'Écriture sainte et des saints Pères*, par J. Merlo Horstius, Paris, 1685, 1715 (2 vol.), 1723, 1778, 1802. — *Soliloques sur le pseautier 118... contenant les heures canoniales*, Paris, 1685, traduction de *Aegrae animae et dolorem suum lenire conantis pia in psalmo 118 soliloquia*, de Jean Hamon, Liège, 1684 ; attribuée à N. Fontaine, ou à G. Le Roy, ou à S. de Pontchâteau (Moréri). — *La conversion du pécheur ou la manière ordinaire dont un pécheur doit se relever pour devenir juste*, de Antoine Le Felon, texte latin 1675, Paris, 1677. — *Instructions chrétiennes sur le sacrement du mariage et sur l'éducation des enfants*, par Jean Linderborn, Paris, 1677.

2° *Valeur des traductions*. — Antoine Le Maistre avait jadis donné à Pierre Thomas du Fossé les règles de la bonne traduction (*Mémoires de Du Fossé*, éd. Bouquet, t. 1, Rouen, 1876, p. 329-331). C'est dans cette voie que travailla N. Fontaine. Toutefois l'ampleur de l'œuvre accomplie explique autant que de fort mauvaises conditions de travail certaines défaillances et de vives controverses. Il faut aussi en convenir avec Sainte-Beuve, « Fontaine n'était ni un théologien sûr, ni un helléniste sans appel ».

Gabriel Daniel, jésuite, prit occasion de la traduction erronée de certains versets du 1^{er} chapitre de l'Épître aux Hébreux (Paris, Pralard, 1690) pour jeter l'anathème et accuser Fontaine de nestorianisme. Cf *Lettre touchant une ancienne hérésie renouvelée depuis peu*, 1691, écrit anonyme qui eut deux éditions et dont G. Daniel se déclara l'auteur dans la *Lettre apologétique de l'auteur du voyage du monde de M. Descartes*, 1693, rééditée dans *Recueil de divers ouvrages philosophiques, historiques, apologétiques et de critique*, t. 3, Paris, 1724.

L'archevêché de Paris fut saisi de l'affaire. Fontaine s'embrouilla dans sa défense. Il avait alors rédigé une rétractation

destinée à quelques particuliers. Il pensa que ce mot et quelques placards de correction pourraient être ajoutés à titre rectificatif pour le tome 5^e de ses traductions (31 juillet 1693). Un Avertissement de ton apologétique, destiné à servir de rempart contre les critiques trop malveillantes, fut mis en circulation. Fontaine en refusera plus tard la paternité. Apprenant que l'affaire se gâtait dans l'esprit de l'archevêque, Fontaine adressa à Mgr de Harlay une *Rétractation* datée du 4 septembre 1693.

Les adversaires ne désarmaient pas. Un libelle anonyme publia simultanément l'*Avertissement* et la *Rétractation*, relevant de commentaires peu bienveillants les différences d'orientation et d'attitude : *Avertissement* de l'auteur, 1-12 p.; *cartons* 1-4 p.; *Lettre à Mgr l'archevêque de Paris*, 4 septembre 1693, 1-3 p.; *Rétractation* de l'auteur, 31 juillet 1693, p. 4-11; commentaire de l'anonyme, p. 11-12 (Bibl. nat. C. 4792; D. 12054).

Un autre jésuite, Edmond Rivière, avait lancé un libelle intitulé : *Le nestorianisme renaissant dénoncé à la Sorbonne*, Cologne, 1693, 2 vol. (d'après Sommervogel, t. 6, col. 1883, une nouvelle édition parut la même année à Cologne). Peu satisfait des explications de Fontaine et inquiet de voir le livre se répandre en province, E. Rivière poursuivit sa pointe et fit imprimer : *Nouveau progrès du nestorianisme renaissant ou questions proposées par un docteur de Sorbonne au traducteur des homélies de saint Jean Chrysostome touchant l'avertissement et les notes qu'il a publiées depuis peu pour se purger de l'hérésie qu'on lui impute*, 1693.

De son côté, P. Quesnel vint au secours de Fontaine, mais il attribua malencontreusement le *Nestorianisme* de Rivière à Daniel : *Le roman du nestorianisme renaissant convaincu de calomnie et d'extravagance*, — et *Seconde partie où l'on répond à la lettre apologétique de l'auteur du voyage du monde de Descartes et autres auteurs du Roman*, 32 p. (Sommervogel, t. 2, col. 1797).

Pour rassurer Mgr de Harlay et mettre fin à la querelle, Fontaine adressa une *Seconde lettre à M. l'archevêque de Paris*, où il dénonce l'avertissement fait sous son nom et retracte avec soumission ce qu'il peut y avoir de fondé dans sa traduction, Viry, 12 mars 1694 (dans les *Bulles et Constitutions* de Le Tellier, avant-dernière pièce; Bibliothèque nationale D. 35255). Cf *Lettres écrites à Mgr l'archevêque de Paris par l'auteur de la traduction de saint Chrysostome... avec sa rétractation*, Paris, 1694, Bibliothèque Mazarine 42662.

L'alerte avait été vive et l'enjeu redoutable. Elle marqua la carrière de traducteur du bon Fontaine et l'invita à surveiller de plus près les traductions exécutées et livrées à l'impression après 1694.

1. *Sources*. — L'original des *Mémoires* sur lequel M. Tronchai a effectué son travail est perdu. De multiples copies, dont la généalogie a été établie par L. Cognet, subsistent : Bibliothèque Mazarine, mss 2465-2466, et ms 4555 (ms Faugère); Société d'histoire du protestantisme français, ms Sainte-Beuve; bibliothèque de Port-Royal, mss 22, 23, 24 et 24 bis (copie préparée pour l'impression par C. et M. Gazier); bibliothèque de l' Arsenal, ms 6581 (fragments); bibliothèque de Metz, ms 429 (*Mémoires de M. Fontaine sur Mrs de Port-Royal*), détruit en 1944.

Lettres. — Bibliothèque de Port-Royal, ms 131, 30 (relation de la prison de Sacy avec plusieurs de ses lettres); bibliothèque de Verdun, ms 406 (copies de lettres de N. Fontaine, adressées pour la plupart à J. Hamon).

2. *Notices et travaux*. — P.-N. Desmolets, *Continuation des mémoires de littérature et d'histoire* de Sallengre, t. 5, Paris, 1728, p. 239-270 Entretien de M. Pascal et de M. de Sacy sur la lecture d'Épictète et de Montagne. — C.-H. Lefèvre de Saint-Marc et Cl.-P. Goujet, *Supplément au nécrologe de l'abbaye de Notre-Dame de Port-Royal des Champs*, Amsterdam, 1735, p. 348-358. — Cl.-P. Goujet, *Abrégé de la vie de M. Fontaine*, p. 67-70 ou IX-XVI du t. 1 des *Mémoires* de Fontaine. — *Recueil de plusieurs pièces pour servir à l'histoire de Port-Royal ou supplément aux Mémoires de Messieurs Fontaine*, Lancelot et du Fossé, Utrecht, 1740. — J. Besoigne, *Histoire de l'abbaye de Port-Royal*, t. 4, Cologne, 1752, p. 557-559, 583-599. —

B. Racine, *Abrégé de l'histoire ecclésiastique contenant les événements considérables de chaque siècle*, t. 12, Utrecht-Cologne, 1755, p. 352-357. — Ch. Clémencet, *Histoire générale de Port-Royal depuis la réforme de l'abbaye jusqu'à son entière destruction*, t. 2, Amsterdam (Paris), 1755, p. 457-462. — L. Moréri, *Le grand dictionnaire historique*, t. 5, Paris, 1759, p. 219-221. — R. Cerveau, *Supplément au nécrologe des plus célèbres défenseurs et confesseurs de la vérité*, t. 5, p. 35-37.

A. Gazier, *Un nouveau manuscrit de l'Entretien de Pascal et de M. de Sacy sur Épictète et Montagne*, dans *Revue d'histoire littéraire de la France*, t. 2, 1895, p. 372-384. — J. Bédier, *Établissement d'un texte critique de l'Entretien de Pascal avec M. de Sacy*, *ibidem*, t. 9, 1902, p. 351-384, et dans *Études critiques*, Paris, 1903, p. 21-80. — A. Petiot, *Notes sur le jansénisme à Melun au XVII^e siècle*, Melun, 1922. — A. Gazier, *Histoire générale du mouvement janséniste*, Paris, 1922, *passim*. — P.-L. Couchoud, *L'Entretien de Pascal avec M. de Sacy a-t-il eu lieu?*, dans *Mercure de France*, 1^{er} février 1951, p. 216-228. — *Correspondance de Martin de Barcos, abbé de Saint-Cyran, avec les abbesses de Port-Royal et les principaux personnages du groupe janséniste*, éd. par L. Goldmann, Paris, 1956. — G. Delassault, *Le Maître de Sacy et son temps*, Paris, 1957; — *Choix de lettres inédites de Louis-Isaac Le Maître de Sacy (1650-1683)*, Paris, 1959. — Maeda Yoichi, *Entretien avec M. de Sacy*, dans *Écrits sur Pascal*, Paris, 1959, p. 9-20. — P. Courcelle, *L'Entretien de Pascal et Sacy. Ses sources et ses énigmes*, Paris, 1960. — H. Gouhier, *L'Entretien de Pascal avec M. de Sacy et les origines de son apologétique*, dans *Revue de théologie et de philosophie*, 1963, p. 41-58.

André DODIN.

FONTENEIL (JEAN DE), vers 1605-1679. —

Jean de Fonteneil, né à Bordeaux vers 1605, est l'un des grands animateurs de la vie religieuse et de la réforme pastorale du diocèse de Bordeaux. Dès juillet 1623, il prend place parmi les chanoines de la collégiale Saint-Seurin, et il est ordonné prêtre vraisemblablement en 1631. Le 1^{er} novembre 1639, il est secrétaire particulier de l'archevêque, Henri de Sourdis. Vicaire perpétuel de l'église Sainte-Colombe, puis curé de la paroisse Saint-Siméon, il devient archidiacre et, en 1650, chancelier de l'université de Bordeaux. Enfin, le 10 septembre 1655, le voicy vicaire général du diocèse : pendant plus de vingt ans son activité secondera habilement celle de l'archevêque Henri de Béthune. En mai 1649, celui-ci est passé du siège de Maillezais à celui de Bordeaux et en 1655 il fait la visite pastorale de Saint-Seurin, dont Fonteneil a la charge. Pendant son séjour à Paris pour l'Assemblée générale du clergé (1665-1667), son vicaire général le remplace. Entretiens, il met ou maintient l'ordre chez les ursulines (1675), les dominicaines-catherinettes (1664), les minimes (1667). Ce sera plus difficile à l'assemblée provinciale du clergé en 1670.

Fonteneil retient surtout l'attention comme fondateur de la congrégation des missionnaires du clergé. Grand ami de saint Vincent de Paul, il partage ses vues sur la formation et la sanctification du clergé. Comme, malgré les efforts de François et d'Henri de Sourdis, le séminaire Saint-Raphaël végète toujours, il prend l'initiative de grouper quelques prêtres zélés pour le rénover. En 1643, Henri de Sourdis lui donne son approbation officielle et, à son arrivée, Henri de Béthune lui témoigne la même confiance. Il s'agit d'une congrégation de prêtres séculiers chargés d'« élever et entretenir les ecclésiastiques dans les exercices de la piété et doctrine convenable à leur vocation », et à cet effet :

1^o de recevoir, loger et nourrir chez eux un certain nombre d'ecclésiastiques, lesquels soient prêtres ou en état de le pouvoir être dans l'an ou quelques mois après l'année de leur récep-

tion... 2° de dresser et disposer par exercices spirituels, durant l'espace de dix à onze jours, les ecclésiastiques qui se présenteront aux ordres sacrés... 3° de faire des conférences spirituelles et particulières d'ecclésiastiques un jour de la semaine... 4° de recevoir dans la maison... pour huit ou dix jours tant les ecclésiastiques que séculiers qui s'y viendraient retirer pour faire les exercices spirituels... 5° la dite congrégation... se propose pour seconde fin de faire des missions comme ils ont pratiqué ci-devant dans le diocèse, catéchisant et endoctrinant les peuples des choses de leur salut, (les) disposant à faire une confession générale et établissant les fratries de la Charité pour l'assistance des pauvres de la paroisse.

A ces fins, Fonteneil composa une *Summa instituti missionariorum cleri* en dix-huit articles (reproduite et traduite par L. Bertrand dans son *Histoire des séminaires de Bordeaux et de Bazas*, t. 1, p. 225-229). A cette congrégation furent confiés les séminaires de Bordeaux, d'Aire et de Sarlat, les cures de Saint-Louis du Marais et de Saint-Simon-Cordonnat, ainsi que les chapellenies de Notre-Dame-de-Montuzet et de Saint-Louis de la Contau de Blaye. Malgré le dévouement de Fonteneil, la congrégation connut peu de prospérité; à la mort de son fondateur, le 2 mars 1679, elle ne comptait que huit membres et disparut en 1682 sous le gouvernement de son successeur, Jean de Saint-Clair.

L. Bertrand, *Histoire des séminaires de Bordeaux et de Bazas*, t. 1, Bordeaux, 1894, p. 207-275 et p. 454-465 Testament de Fonteneil; *La vie de messire Henry de Béthune, archevêque de Bordeaux (1604-1680)*, Bordeaux, 1902, *passim*. — Dans la *Correspondance de saint Vincent de Paul*, éd. P. Coste, sont publiées plusieurs lettres du saint à Fonteneil : t. 1, Paris, 1920, p. 286-287, 306-307, 372-374, 491-492; t. 2, 1921, p. 44-45; t. 3, 1921, p. 50; t. 7, 1922, p. 339-340. — P. Broutin, *La réforme pastorale en France au XVII^e siècle*, t. 2, Paris, 1956, p. 239-245.

Paul BROUTIN.

FONTOVA (BERNARD), chartreux, 1390-1460. — Bernard Fontova naquit à Valence (Espagne), en 1390. Il acheva ses études à l'université de Paris, où il obtint le doctorat en théologie. En 1417, il prit l'habit à la Chartreuse de Val-Christi, non loin de Valence. Sa vertu et sa science attirèrent une foule de personnes qui le consultaient dans leurs difficultés temporelles ou spirituelles. Tout en se prêtant à ces requêtes, la répugnance à rompre la solitude et le silence lui fit obtenir d'être transféré à la Chartreuse de Scala Dei. Les visiteurs devinrent plus nombreux! Désenchanté, il revint à Val-Christi. Doña Maria, épouse d'Alphonse V, roi d'Aragon et de Catalogne, obtint du pape et du prieur général que Bernard vint à la cour pour être son confesseur. Au bout de huit ans, il réussit à se dégager de cette fonction. En 1454, la reine voulut le faire évêque de Segorbe; sur ses instances, elle abandonna son dessein. Fontova mourut le 4 novembre 1460.

Il a laissé trois ouvrages manuscrits, dont on ne connaît plus que les titres : *Tratado espiritual de las tres vias purgativa, iluminativa y unitiva*, — *Menosprecio de las cosas visibles*, — *Escuela de la divina Sabiduria*.

V. Ximeno, *Escritores del reyno de Valencia*, t. 1, Valence, 1747, p. 45-46. — L. Le Vasseur, *Ephemerides ordinis cartusianensis*, t. 4, Montreuil-sur-mer, 1892, p. 86-89. — Espasa, t. 24, Barcelone, 1924, p. 363. — *Escritores cartujos de España*, ronéoté, Aula Dei, 1954, p. 77-78.

Bruno RICHERMOZ.

1. FORBES (ALEXANDRE PENROSE), théologien et spirituel anglican, 1817-1875. — Né à Édimbourg le 6 juin 1817, immatriculé, après un assez long séjour

dans les Indes, à Brasenove College, Oxford, le 23 mai 1840, Alexandre Forbes y subit profondément l'empreinte du mouvement d'Oxford. Edward Pusey † 1882, avec qui il était particulièrement lié, le fit nommer curé de St. Saviour's, Leeds, en 1847. Quelques mois plus tard, il était élu évêque de Brechin, en Écosse, tout en exerçant son ministère à St. Paul's, Dundee. C'est là qu'il se signale, prenant nettement position au cours d'un synode diocésain, en 1857, sur la question eucharistique, pour la présence réelle, et justifiant l'office écossais de la communion. D'où, de la part de ses confrères, toutes sortes de tracasseries qui aboutirent finalement à une suspense. Malgré sa mauvaise santé et ses fréquents voyages, il composa de nombreux ouvrages, tous très informés de patristique et de dogmatique. Citons entre autres un *Commentary of the seven penitential psalms* (1847); *A short explanation of the Nicene Creed* (1852; 1866, édition augmentée); *An explanation of the Thirty-nine Articles*, en 2 vol. (1867-1868), écrite à la suggestion de Pusey et dans laquelle il défend leur caractère catholique. Au point de vue ascétique, citons *La vie pieuse et la mort d'Helen Inglis* (1854), la traduction (1853) du *Memoriale vitae sacerdotalis* (1794) de Claude Arvisenet, en omettant des chapitres estimés trop catholiques, celle des *Méditations sur la passion* (1866) d'un abbé du Mont-Cassin.

En 1863 (2^e édition en 1890), paraît une traduction anglaise de l'*Heliotropium* de J. Drexelius † 1638, ouvrage sur la conformité à la volonté de Dieu (cf DS, t. 3, col. 1715), dont la préface est écrite par Forbes. Ajoutons enfin sa contribution à l'hagiographie : *Kalendars of Scottish Saints*, Édimbourg, 1872, et ses *Lives of S. Ninian and S. Kentigern compiled in the Twelfth Century*, Édimbourg, 1874. On sait que son frère, G. H. Forbes, eut quelque part à ses ouvrages.

Dans la préface de son *Explanation of the Thirty-nine Articles*, il rend hommage à l'aide précieuse qu'il a reçue de Pusey « à chaque étape de son progrès vers la maturité ». D'où le qualificatif de « Scottish Pusey » qui est resté attaché à son nom. Il mourut le 8 octobre 1875 et fut enterré sous le chœur de Saint-Paul's.

Dundee J. Mackay, *Bishop Forbes. A Memoir*, Londres, 1888. — W. Perry, *A. P. Forbes*, Londres, 1939. — A. Viau, *The Dictionary of National Biography*, t. 19, 1889, p. 378-379. — F. L. Cross, notice dans *The Oxford Dictionary of the Christian Church*, Londres, 1957, p. 512-513.

Ch. Bodington, *Books of devotion*, Londres, 1903, p. 87, 102, 214-217.

Denys GORCE.

2. FORBES DE CORSE (JEAN), théologien épiscopalien écossais, 1593-1648. — Issu d'une famille noble et riche, qui donna plusieurs prélats à l'Église d'Écosse, John Forbes naquit le 2 mai 1593. Il était le fils de Patrick Forbes, évêque d'Aberdeen, homme intègre et sage, qui s'était efforcé de mettre fin aux abus dans son diocèse. John, après avoir été formé aux humanités, fut admis en 1607 à l'université d'Aberdeen. Puis il étudia à Heidelberg (1612-1615) et à Sedan, où l'un de ses oncles, John († 1634), également pasteur, était exilé, se familiarisa avec les écrits des Pères et la langue hébraïque. Rentré en Écosse en 1619, il soutint brillamment ses thèses de théologie le 27 avril devant l'université d'Aberdeen, où il fut aussitôt nommé professeur. Il devait occuper cette chaire jusqu'en 1640. En 1635, il fut pour un an chargé d'un ministère paroissial à Old Aberdeen. Comme il appartenait à l'aile droite ritualiste de l'Église d'Écosse, il fut suspect aux « Covenanters » dès le début des troubles en 1637.

Il reprit toutefois son enseignement en octobre et continua de prêcher, tout en demandant à Dieu de lui donner la force d'affirmer ses convictions malgré la persécution. Il était désormais en butte aux menaces des officiers de justice, à tel point, dit-il, que « cor meum dereliquit me ». Dès le 17 octobre, il est cité à comparaître par devant les délégués de l'Assemblée nationale de l'Église d'Écosse, désormais farouchement puritaine. Après plusieurs prorogations, il est sommé le 19 juillet 1640 de signer le pacte du « Covenant ». Il va jusqu'à l'extrême limite des concessions, et, ce faisant, il se reproche d'avoir manqué de courage. Son naturel sensible se marque au fait qu'il demande aux délégués « ut amorem suum erga me retineant ». Il accepte de prendre part à des négociations où l'on s'efforce de le faire fléchir. Il tient bon et, le 20 avril 1641, il est destitué de son poste universitaire. Il se retire dans son domaine de Corse, où il mène une vie toute de dévotion. Le 5 avril 1644, fuyant la persécution, il prend passage pour les Pays-Bas, où il demeure près de deux ans, voyageant de ville en ville, et prêchant à maintes reprises dans les églises des réfugiés anglicans. Il rentre à Corse le 2 septembre 1646, où il meurt le 29 avril 1648.

Son biographe, John Garden, nous a laissé de lui un agréable portrait. « Il se promenait souvent dans les prés, absorbé par des méditations divines » (la nature semble avoir joué un grand rôle dans sa dévotion). Il apparaît comme un homme sensible et émotif. Le 6 août 1640, sortant indemne d'une entrevue avec ses persécuteurs, « humi me ipsum projecit Deumque cum lacrymis gaudii laudavi ». Il est tendrement attaché à son père, dont il célèbre la mémoire à tout moment, et dont il continue, par ses traités, l'œuvre pastorale; à sa femme, dont la maladie et la mort (1640) l'affligent profondément; à ses enfants, en particulier à son fils George, dont il surveille de près, mais en vain, la formation religieuse.

L'œuvre de John Forbes est considérable. Deux seulement de ses innombrables sermons nous ont été conservés : l'un prêché en 1633 à Édimbourg, en présence du roi Charles I, sur l'évangile de saint Jean, 14, 17; l'autre sur les consolations spirituelles accordées à son père (*Investigatio ingentis invictique solatii...*), et postérieur à la mort de Patrick Forbes, survenue en 1635. Il faut y joindre une brève *Dissertatio de visione beatifica*, prononcée devant l'université d'Aberdeen, en présence de son père malade et impotent, dans l'intention de le reconforter. Les autres œuvres de John Forbes sont de dimensions importantes : son *Irenicum amatoribus veritatis et pacis* s'efforce de réaliser un accord entre les différentes écoles théologiques de l'Église d'Écosse (dédicace à son père; Aberdeen, 1629); sa *Theologia moralis*, exposé des préceptes du Décalogue, remonte au temps de son professorat. Au cours de son exil, il fait imprimer (Amsterdam, 1645, in-folio; Genève, 1680) avec l'approbation de Gérard Voss † 1649 et de plusieurs universités hollandaises ses *Institutiones historico-theologicae de doctrina christiana*, où il traite des questions controversées sur le dogme, l'Église, le culte et les sacrements (un second tome prévu ne parut pas); enfin son *Pastoral care (De cura et residentia pastorali)*, où il continue l'œuvre réformatrice de son père.

De la lecture de ces œuvres ressort la position occupée par John Forbes dans les luttes religieuses. Il appartient à ce groupe d'Aberdeen qui s'efforce, en conformité avec les désirs des rois Jacques VI et Charles I, de suivre dans la voie du ritualisme l'école de la Haute-Église

anglicane, celle de Richard Hooker † 1600, de Lancelot Andrewes † 1626 et de William Laud † 1645. A vrai dire, Forbes est moins « en flèche » que Hooker, pour qui l'Église universelle est composée de l'Église d'Angleterre, de l'Église grecque et de l'Église de Rome. Il considère le pape comme l'Antéchrist et son *Irenicum* préconise, non pas l'union des Églises catholiques, mais celle des Églises protestantes. Pourtant, il se détache nettement du presbytérianisme écossais. Pour lui, l'épiscopat est de droit divin.

Il approuve les *Articles* votés en 1618 par le synodé de Perth, lequel, nous dit-il, a été légalement convoqué par le roi, dont il approuve implicitement la suprématie sur l'Église. Les articles ordonnaient que l'on reçût la communion à genoux, maintenaient les jours de fêtes religieuses, et une sorte de confirmation, non sacramentelle, mais cependant solennelle, autorisaient la communion des malades et des prisonniers hors des églises, ce qui impliquait la réserve des éléments consacrés. Forbes, tout en se défendant de pencher vers le papisme, préconise encore d'autres pratiques catholiques. Il accepte l'usage non superstitieux des images, en s'appuyant sur saint Grégoire le Grand, de l'oraison dominicale, rejetée par les puritains, de la bénédiction nuptiale, des cloches et des vases sacrés. Ses ouvrages théologiques sont un vaste plaidoyer en faveur du ritualisme.

L'œuvre qui mérite le plus d'attention et fait de lui un auteur spirituel, voire mystique, est son journal intime (*Spiritual exercises*, texte anglais inédit; traduction latine : *Vitae interioris, sive exercitiorum spiritualium commentaria*). Il suit presque jour par jour la vie dévote de John Forbes, du 5 janvier 1624 au 22 juillet 1647. Son titre ne doit pas faire illusion. Les *Exercitia* ne sont autres que ses méditations journalières, portant en général sur des textes de l'Écriture. Car ce journal, qui présente en ceci une ressemblance surprenante avec le *Grace abounding* de John Bunyan † 1688, n'est qu'une série de petits drames scripturaires : la vue d'un texte de la Bible produit en John Forbes une crise de découragement, à laquelle met fin un autre texte qui lui apporte le réconfort. Il est saisi d'horreur au souvenir de ses péchés, qu'il ne spécifie d'ailleurs pas, et sur lesquels il est permis d'être sceptique; il subit la tentation du doute, du désespoir, voire du blasphème; puis il retrouve dans les Écritures l'assurance de sa persévérance, de la miséricorde de Dieu et de son salut.

Ses méditations sont de véritables dialogues entre lui et Dieu. L'Écriture lui parle d'une manière si expressive, que l'on ne sait plus très bien s'il la lit ou s'il entend directement la voix de Dieu : « Exaudivit Dominus et promisit ». On trouve dans les *Commentaria* successivement l'expression de la tristesse la plus sombre et de la joie la plus rayonnante. Il demande à Dieu de lui donner « laetitiam sanctam et laetam sanctitatem », et de rendre les chrétiens « semper hilares, humiles, sapientes, lenes et fideles ». Nul mot ne revient plus souvent que celui de « consolatio » : « dulces et fortes consolationes ». Sa piété prend appui sur de fréquentes communions; et bien que la présence du Christ dans l'eucharistie soit pour lui uniquement spirituelle, elle n'en est pas moins effective et efficace. On touche par moments au miraculeux. C'est ainsi qu'il obtient de Dieu par ses prières la guérison partielle d'une servante. Au total, John Forbes, sensible, tendre et mystique, est la personnalité la plus attachante du mouvement laudien en Écosse.

A défaut de recherches dans les archives écossaises, la seule source que nous ayons sur John Forbes est constituée par

les deux volumes de ses *Opera omnia*, publiés à Amsterdam (1702, 1703) par John Garden, à qui l'on doit la *Vita* qui figure en tête du vol. 2. Cette biographie suit pas à pas le journal spirituel de Forbes, dont Garden a aussi fait la traduction latine. L'article *Forbes* (John) du *Dictionary of National Biography* (t. 7, Londres, 1922, p. 402-404) n'ajoute à peu près rien de nouveau à ce que nous dit Garden. Nicéron, dans ses *Mémoires pour servir à l'histoire des hommes illustres*, t. 42, Paris, 1741, p. 100-130, analyse les œuvres de Forbes.

John Forbes traduisit en latin le *Commentary on the Apocalypse* que son père Patrick (1564-1635) avait composé en anglais et publié en 1612. John, après l'avoir enrichi de notes, fit imprimer cette traduction en 1646 à Amsterdam.

Pierre JANELLE.

FORCE. — 1. Dans l'Écriture. — 2. Chez saint Thomas. — 3. Le don de force. — 4. La force dans la vie spirituelle.

La difficulté générale que l'on éprouve à harmoniser les conceptions morales naturelles, héritées par exemple de l'antiquité, et la morale évangélique se trouve singulièrement renforcée lorsqu'on veut traiter de la force. Ne cherche-t-on pas, en magnifiant cette vertu cardinale, à exalter l'homme pour le pousser à la suffisance? Et, préalablement même à ce danger, ne risque-t-on pas de placer la violence et la brutalité au-dessus d'un courage plus humain? Comment déterminer ce qu'est la véritable force, celle dont nous pourrions dire qu'elle est une vertu, mieux encore, un don du Saint-Esprit?

Pour répondre à ces questions, nous essaierons de recueillir l'enseignement de l'Écriture avant de tenter une réflexion théologique. Une première remarque s'impose immédiatement : alors que l'ancien Testament connaît un exercice de la force dans l'ordre de l'action humaine et même du combat guerrier, le nouveau Testament ne fait appel à la force que pour le combat intérieur ou l'effort apostolique. Une opposition se marque alors entre la force véritable et la faiblesse de toute chair impuissante et inutile dans l'ordre de l'Esprit.

1. **Écriture.** — 1° Nous trouvons, dans l'ancien Testament, différentes notions de force qui, bien loin de coïncider, tendent à s'opposer : à la force brutale des guerriers païens ou des orgueilleux violents, se substitue la force de ceux qui se confient en Dieu.

Le type de cette opposition pourrait être cherché dans le récit du combat entre David et Goliath. Le philistin est lourdement armé et son arrogance défie les juifs de lui opposer un « homme » (1 Sam. 17, 10). David, lui, apparaît courageux et confiant en Yahvé : « Tu marches contre moi avec épée, lance et javelot, mais moi, je marche contre toi au nom de Yahvé Sabaoth » (17, 45). La victoire lui sera donnée, car Yahvé, de qui dépend toute victoire, ne se lie pas avec qui possède la force brutale (17, 47).

Au contraire, à la violence des impies, Yahvé opposera sa propre force. Telle est la persuasion de Judith, qui, en Holopherne, vaincra un autre ennemi d'Israël : « Voici les assyriens; ils se prévalent de leur armée, se glorifient de leurs chevaux et de leurs cavaliers, se targuent de la valeur de leurs fantassins. Ils ont compté sur la lance et le bouclier, sur l'arc et sur la fronde; et ils n'ont pas reconnu en toi le Seigneur briseur de guerres. A toi, le nom de Seigneur! Et toi, brise leur violence par ta puissance, fracasse leur force dans ta colère » (Judith 9, 7-8). La notion de force véritable ne se sépare pas de la valeur morale et religieuse qu'elle reçoit du but qu'elle se propose ou de son origine immédiate.

En Samson, ce héros de village, la force apparaît comme un don de Yahvé. Certes, on ne peut reconnaître à cet homme, faible devant la femme (*Juges* 14, 1-3), une vertu sans défaillance. Mais sa force vient de sa consécration à Yahvé par le naziréat (13, 4-5) et déjà sa naissance laissait pressentir une destinée exceptionnelle (13, 1-3). Aussi longtemps qu'il demeurera fidèle à sa consécration, il apparaîtra invincible. Et lors même que sa faiblesse pour Dalila l'aura fait trahir son vœu et se détourner de Yahvé, c'est encore sa prière humble et confiante qui obtiendra de Dieu la possibilité de se venger une dernière fois des ennemis d'Israël. Le héros n'est tel que pour un peuple choisi et par l'intervention immédiate de Dieu.

Avec les livres sapientiaux, une tout autre mentalité se fait jour qui met en valeur un nouvel aspect de la force : non pas la force physique, mais celle de l'intelligence et de la sagesse.

Les *Proverbes* le disent clairement : « Mieux vaut un homme sage que fort, un homme de science qu'un vigoureux gaillard. Car c'est par des calculs que tu feras la guerre, et le succès tient au grand nombre des conseillers » (*Prov.* 24, 5-6). On reconnaît ici la méfiance des avisés envers les lourds bien intentionnés. Mais il y a plus, cette méfiance procède d'un esprit religieux : « Ne porte pas envie aux méchants, ne souhaite pas leur compagnie, car leur cœur ne songe qu'à la violence, leurs lèvres n'expriment que malheur » (24, 1-2). La force brutale apparaît conduire à l'arrogance orgueilleuse, tout entière tournée vers l'exploit spectaculaire. Par contre, la véritable force doit s'intérioriser : « Mieux vaut un homme patient qu'un héros, un homme maître de soi qu'un preneur de ville » (16, 32). Aussi bien, l'éloge de la femme parfaite, de la femme forte, par lequel se clôt le livre des *Proverbes*, rassemble-t-il toutes ces données : la femme forte est travailleuse, tôt levée, généreuse, avisée; la piété, bien sûr, ne lui fait pas défaut : « La grâce est trompeuse, vaine la beauté! La femme sage, voilà celle qu'il faut vanter » (31, 30).

Nous nous arrêterions à mi-chemin si, comme nous l'avons fait jusqu'ici, nous voulions considérer la force d'un point de vue purement humain, fût-il religieux. Car c'est tout l'ensemble humain, tout l'ordre de la chair qui doit être considéré comme faiblesse, s'il ne participe à la force de Dieu.

L'ancien Testament nous parle de la force comme d'une des perfections caractéristiques de Dieu :

« Ta droite, Yahvé, s'est signalée par sa force » (*Ex.* 15, 6); « Tu as étendu ta droite, la terre les a engloutis » (*Ex.* 15, 12); « Lève-toi, Yahvé, dans ta force » (*Ps.* 21, 14); « Yahvé est ceint de force » (*Ps.* 93, 1); « Notre Seigneur est grand, et sa force est infinie » (*Ps.* 147, 5).

La force de Yahvé est objet de louange et source de joie pour celui qui a foi en lui : « Yahvé, le roi se réjouit de ta force » (*Ps.* 21, 2; 118, 14; *Is.* 51, 9). « Béni soit le nom de Dieu, car à lui appartiennent la sagesse et la force » (*Dan.* 2, 20).

L'efficacité unique de cette force de Yahvé s'exprime dans l'univers, dans la stabilité de l'univers. « Yahvé est ceint de force; aussi le monde est ferme; il ne chancelle pas » (*Ps.* 93, 1; *Dan.* 2, 21).

Cette force de Dieu est manifestée et communiquée à son peuple; elle lui est manifestée par les prodiges extraordinaires que Yahvé réalise, elle lui est communiquée en ce sens que Yahvé est lui-même la force, le « Rocher d'Israël ». David s'adresse à Dieu, qui l'a délivré de ses ennemis : « Yahvé est mon rocher, ma

forteresse, mon libérateur, Dieu est mon roc, où je trouve un asile, mon bouclier, la corne de mon salut, ma haute retraite et mon refuge... » (2 Sam. 22, 2-3; 18, 3; Ps. 94, 22; 62, 3).

Non seulement Yahvé est le « Rocher d'Israël », mais il combat avec Israël et le conduit ou, si l'on préfère, Israël combat avec lui, avec l'efficacité de sa force. En un cantique, David le chante : « Avec toi, je me précipite sur les bataillons armés, avec mon Dieu, je franchis les murailles » (2 Sam. 22, 30).

Tout ce à quoi convient le nom de force : force guerrière, force morale, force prudente, n'est tel que par un don de Dieu. De soi, tout ce qui vient de l'homme est chair : « La chair, dit J. Guillet, sert à définir le monde de la terre et de l'homme, son impuissance et sa stérilité par opposition à la toute-puissance féconde de Dieu » (*Thèmes bibliques*, coll. Théologie 18, Paris, 1951, p. 221). Cette faiblesse ne sera pas seulement absence de vigueur et d'énergie véritable, qui sont de l'ordre de l'esprit, mais déjà une certaine contamination par les puissances de la mort et du péché et une propension à s'élever avec arrogance contre Dieu.

2° *Le nouveau Testament.* — L'opposition chair-esprit devient l'un des thèmes majeurs du nouveau Testament. Elle atteindra son paroxysme dans la pensée de saint Paul. Désormais la lutte spirituelle ira s'intériorisant sans cesse et par là même deviendra plus constante; que ce soit dans l'ordre personnel ou dans l'ordre apostolique, le chrétien se trouve engagé dans la lutte contre les puissances des ténèbres. Corrélativement, l'opposition force-faiblesse prendra plus d'acuité. Jusqu'à ce que retentisse le cri de saint Paul : « Lorsque je suis faible, c'est alors que je suis fort » (2 Cor. 12, 10). Le sens de ce paradoxe ne se révèle pas immédiatement. Pour le découvrir, le mieux est sans doute d'examiner comment se manifeste la force dans la vie du Christ, afin de dégager plus clairement la notion paulinienne.

Le Verbe s'est fait chair, et il a assumé la faiblesse de la chair. Déjà Isaïe, dans le poème du Serviteur, avait insisté sur ce point : le Christ devait être homme des douleurs et connaître l'infirmité (Is. 53, 3-4). Non seulement, comme le traduit saint Matthieu (8, 17), le Christ prend les infirmités des hommes en les guérissant, mais il a voulu participer lui-même à la faiblesse de l'homme : « Puis donc que les enfants avaient en commun le sang et la chair, lui aussi y participa pareillement » (Héb. 2, 14). Le grand prêtre a voulu être enveloppé de faiblesse, afin de pouvoir compatir à nos propres faiblesses (Héb. 5, 2 et 4, 15). Ainsi apparaissant dans une chair semblable à celle du péché (Rom. 8, 3), le Christ en garde la faiblesse. Tenons compte cependant d'une précision essentielle : « Il a été éprouvé en tout d'une manière semblable, à l'exception du péché » (Héb. 4, 15).

Puisque, dans sa condition de serviteur, le Christ est enveloppé de faiblesse, il conviendra d'attribuer à la présence de l'Esprit la force qui, en lui, se manifeste. Saint Pierre prêche Jésus de Nazareth et dit, en un vigoureux raccourci, « comment Dieu l'a oint d'Esprit Saint et de force » (*dunamis*) (Actes, 10, 38). C'est par cette force, cette « vertu » qui sortait de lui, que Jésus guérissait tous ceux qui l'approchaient (Luc 6, 19; cf 8, 46). Selon l'économie voulue par le Père, cette emprise de l'Esprit Saint s'est manifestée peu à peu : « L'Enfant croissait et se fortifiait, étant rempli de sagesse » (2, 40). Jésus agira dans la puissance de

l'Esprit (4, 14), si bien que toute sa vie, ses miracles et sa prédication, ses guérisons et son action peuvent être considérés comme une manifestation de l'Esprit : « L'Esprit du Seigneur est sur moi » (Is. 61, 1, cité en Luc 4, 18).

Il est pourtant, dans cette vie, des instants privilégiés qui manifestent en Jésus la puissance de l'Esprit.

Saint Luc a bien noté cette présence de l'Esprit dès le début de la vie publique : « Jésus, rempli de l'Esprit Saint, revint des bords du Jourdain et fut conduit par l'Esprit à travers le désert où, pendant quarante jours, il fut tenté par le diable » (Luc 4, 1-2). La victoire de Jésus en ce combat singulier contre Satan, le « fort », comme il l'appellera (Luc 11, 21), est le prélude des multiples victoires qu'il remportera : à un « fort » s'oppose un plus fort qui le dépouille. Ayant ainsi victorieusement combattu tout au long de sa vie publique contre Satan, Jésus en arrive au dernier combat : celui de la croix. A l'heure fixée par le Père, le prince de ce monde sera jeté bas et Jésus, élevé de terre, attirera tout à lui (Jean 12, 31-32). Telle sera la plus éclatante victoire de Jésus; saint Paul le dira : « Il a effacé, au détriment des ordonnances légales, la cédule de notre dette, qui nous était contraire; il l'a supprimée en la clouant à la croix. Il a dépouillé les principautés et les puissances et les a données en spectacle à la face du monde en les traînant dans son cortège triomphal » (Col. 2, 14-15). Tel est le triomphe définitif de Jésus sur les puissances du péché et de la mort; en cela réside sa puissance. Et l'assurance si calme dont il a témoigné en son combat montre bien que le péché n'a aucune prise sur lui; elle est l'aspect psychologique de la puissance véritable qu'il détenait dans l'Esprit.

Mais, comme l'explique F.-X. Durrwell, ce serait se méprendre sur la pensée du nouveau Testament que de ne pas mettre en relief l'importance décisive de la résurrection dans la vie de Jésus. C'est alors qu'il est établi « Fils de Dieu avec puissance selon l'Esprit de sainteté, par sa résurrection des morts » (Rom. 1, 4); alors il est devenu digne « de recevoir la puissance, la richesse, la sagesse, la force, l'honneur, la gloire et la louange » (Apoc. 5, 12). Capable maintenant de demeurer avec les disciples jusqu'à la fin du monde (cf Mt. 28, 20), il soutient son Église de toutes manières en lui communiquant la lumière et la force. Bref, à la résurrection, l'Esprit déploie en Jésus toute sa puissance créatrice et sanctificatrice (F.-X. Durrwell, *La résurrection de Jésus mystère de salut*, 2^e éd., Le Puy-Paris, 1954, p. 116-118).

De cette présence spirituelle, les disciples, et spécialement saint Paul, vont faire l'expérience. En elle, ils puiseront à leur tour leur force : « Vous allez recevoir la force de l'Esprit », leur dit le Seigneur ressuscité (Actes 1, 8). Mais cette force prendra, chez des pécheurs rachetés, une forme particulière.

Nul plus que saint Paul n'a ressenti avec plus d'acuité sa faiblesse et son indigence spirituelles. Il a éprouvé la morsure du péché : « Je ne fais pas le bien que je veux et je fais le mal que je ne veux pas » (Rom. 7, 19); face à l'exigence de sainteté de toute vie de grâce et les multiples servitudes de l'évangélisation du monde, Paul expérimente sa faiblesse. Il est pour ainsi dire débordé par l'immensité d'une tâche que ne facilitent ni les dissensions entre chrétiens ni les scandales qui éclatent dans la communauté. Mais le recours constant à Jésus permet à l'Apôtre de tenir et d'avancer. Car

l'union à Jésus, l'un des thèmes essentiels de la pensée paulinienne, lui fait pénétrer la vertu de la croix : en même temps qu'il participe à l'abaissement et à la souffrance de Jésus, naît et s'épanouit en lui une vie dans l'Esprit :

« Dans sa vie quotidienne, et en particulier dans son apostolat, dans cet effort qu'il mène sans trêve, Paul se sent transformé. Pressé par la charité du Christ, mort par amour, sa vie ne lui appartient plus, elle appartient à celui qui est mort pour lui (2 Cor. 5, 14-15). A son tour, elle devient une mort, une mort de tous les jours (2 Cor. 4, 11). Le miracle est que cette mort, soufferte pour Jésus, se révèle être une manifestation mystérieuse de la mort de Jésus, mais aussi de sa vie de ressuscité. Dans l'impuissance de l'apôtre se révèle la faiblesse du crucifié, incapable d'échapper à la mort, mais, à travers elle, éclate la puissance souveraine de Dieu qui tire la vie de la mort (2 Cor. 13, 4) » (J. Guillet, *Thèmes bibliques*, p. 179).

Paul expérimente donc, dans la faiblesse de sa chair, la participation à la force de Jésus devenu esprit vivifiant (1 Cor. 15, 45). Paradoxe de la vie évangélique qui n'est rien d'autre que le paradoxe de la vie dans l'Esprit : la faiblesse de l'homme se convertit en force spirituelle. De ce renversement, Paul nous a fourni la formule décisive :

Pour que l'excellence même de ces révélations ne m'enorgueillisse pas, il m'a été mise une écharde en la chair, un ange de Satan chargé de me souffleter, — pour que je ne m'enorgueille pas ! A ce sujet, par trois fois, j'ai prié le Seigneur pour qu'il s'éloigne de moi. Mais il m'a déclaré : Ma grâce te suffit ! car ma puissance se déploie dans la faiblesse. C'est donc de grand cœur que je me vanterai surtout de mes faiblesses, afin que repose sur moi la puissance du Christ. Oui, je me complais dans mes faiblesses, dans les outrages, les détresses, les persécutions, les angoisses endurées pour le Christ : car, lorsque je suis faible, c'est alors que je suis fort (2 Cor. 12, 7-10).

L'insertion spirituelle dans le Christ, voilà la source de la force chrétienne.

Ce thème, à vrai dire, est commun à la génération apostolique : la vie chrétienne connaît nécessairement l'épreuve, la persécution, le combat spirituel. On ne triomphe que dans la foi et l'union au Christ : « Je vous écris, jeunes gens, parce que vous êtes forts, que la parole de Dieu demeure en vous et que vous avez vaincu le Mauvais » (1 Jean 2, 14). Les premières générations de chrétiens prendront de plus en plus conscience de la force nécessaire à leur combat : l'Apocalypse exhorte sans cesse ceux qui fléchissent ; et l'exhortation se termine toujours par la même promesse : « Au vainqueur, je donnerai... » (Apoc. 2 et 3). Nous pouvons relever dans ces textes toutes les raisons d'être fort : les chrétiens doivent résister à la fatigue spirituelle, aux embûches du monde et aux ruses de Satan. Ils ne le peuvent que par l'assistance de l'Esprit de Jésus.

Très tôt apparaîtra un moment privilégié de la manifestation de cette force dans la vie chrétienne : le martyre. Pour les premiers chrétiens, le martyre est le combat suprême dans lequel se conquiert la récompense promise. Le martyr est le vrai vainqueur du monde et de Satan ; il partage, avec le Christ, la gloire du Père.

W. Grundmann, art. *Δύναμις*, etc, dans Kittel, t. 2, 1935, p. 286-318 ; art. *ἰσχύς*, t. 3, 1938, p. 400-405. — W. Foerster, art. *Ἐξουσία*, *ibidem*, t. 2, p. 559-571. — J. Kahmann, art. *Force*, dans *Dictionnaire encyclopédique de la Bible*, Turnhout-Paris, 1960, col. 686-689. — E. Beaucamp, art. *Force*, dans *Vocabulaire de théologie biblique*, Paris, 1962, col. 400-403.

Voir aussi R.-A. Gauthier, *La magnanimité*, cité *infra*, p. 185-208.

2. **La pensée de saint Thomas.** — Comme en beaucoup de domaines concernant la morale, la pensée de saint Thomas constitue une étape importante de la réflexion théologique. En elle, en effet, s'effectue l'assimilation de la conception antique et de l'apport chrétien. R.-A. Gauthier (*Magnanimité, l'idéal de la grandeur dans la philosophie païenne et dans la théologie chrétienne*, coll. Bibliothèque thomiste 28, Paris, 1951) a consacré une remarquable étude à ce problème, sous l'aspect très précis de la magnanimité, thème qui s'apparente étroitement à la notion de force. Nous ne nous étonnons pas de constater combien la pensée de saint Thomas est difficile à saisir sur ce point : en rapprochant de la vertu de force, la magnanimité, la patience ou la persévérance, le docteur angélique apporte à son étude de nombreuses nuances.

Il faut d'abord considérer que la force, avant d'être une vertu spéciale, est une disposition générale de fermeté, condition de toute vertu. Car la vertu, principe de l'opération bonne, implique un effort pour vaincre les obstacles intérieurs et extérieurs. Et de même que la force physique permet de surmonter les obstacles et les résistances à l'action corporelle, ainsi la force morale s'oppose-t-elle aux difficultés normales de toute vie humaine. Une telle notion de force s'apparenterait assez à celle de courage, telle que R. Le Senne l'a développée récemment (*Traité de morale générale*, Paris, 1942, p. 529-540).

Saint Thomas veut donner une détermination plus formelle de la vertu de force. Suivant en cela Cicéron, qui recueillait lui-même l'héritage des grecs, il assigne à la force l'objectif spécial de tenir ferme dans les dangers graves (2^a 2^{ae} q. 123 a. 2). La force doit « résister à la crainte suscitée par les périls, ou au manque de sang-froid qui jette l'homme à corps perdu dans la lutte » (a. 3). Précisons encore : la force se conçoit tout spécialement comme le courage devant la mort (a. 4) ; ce courage sera le fait, normalement, du soldat en guerre (a. 5).

Que cette détermination soit un peu trop stricte, saint Thomas le sent. Aussi, dans les réponses aux objections, concède-t-il que le martyr appartient au genre de la force guerrière. De même en ce qui concerne les affaires de famille ou de la cité, peut-on considérer qu'elles comportent danger de mort et sont du même genre guerrier. Peut-être eût-il été plus simple de s'en tenir à la notion générale de force.

Quoi qu'il en soit, la pensée de saint Thomas s'enrichit dans les questions suivantes. Il remarque tout d'abord un double mouvement dans l'exercice de la force : dans le danger, en effet, il convient de surmonter la crainte, puis de se maîtriser dans le déploiement de son action. Le premier mouvement apparaît plus difficile que le second : il suppose que l'on est attaqué par plus fort que soi, que le danger est plus imminent et l'exercice de la force plus continu (2^a 2^{ae} q. 123 a. 6 ad 1). On voit ici que, pour saint Thomas, la force doit tenir davantage au véritable courage qu'à « l'épais-sissure de la peau », comme dirait Montaigne. La vertu doit aller au-delà du courage physique ; elle est domination raisonnable de l'instinct d'agressivité.

Poursuivant son analyse, saint Thomas détermine des aspects de la force, qu'il appelle des parties potentielles (2^a 2^{ae} q. 118) : elles se manifestent au fur et à mesure que la vertu de force déploie toutes ses virtualités au contact des situations humaines si souvent complexes. Bien que le vocabulaire n'ait peut-être pas toute la précision que souhaiterait saint Thomas,

la description de ces nouvelles vertus témoigne de finesse et de profondeur psychologique.

Si nous prenons, par exemple, le mouvement agressif de la force, il sera nécessaire que l'homme ait la volonté d'attaquer la difficulté; il ne l'aura que par la confiance en lui ou en autrui. Si cette confiance se porte vers des postes de responsabilité, elle se dénommera magnanimité. Pour acquérir ces vertus, certaines dispositions naturelles d'assurance et d'ambition apporteront évidemment leur concours. De même si nous envisageons le second mouvement de la force, qui est de supporter, les dispositions de calme et d'endurance aideront à résister aux difficultés. La patience permettra à l'âme de ne pas céder à la tristesse et au découragement devant la montée des périls; la persévérance vaincra la fatigue provoquée par un effort prolongé. Ainsi, ni les conséquences pénibles d'un effort, les incompréhensions ou les critiques, ni les difficultés intérieures que font surgir la longueur et la monotonie de cet effort ne pourront empêcher l'âme de mobiliser toutes ses énergies dans une ardente espérance. La considération du but contribuera pour sa part au déploiement intégral de la vertu de force. Celle-ci suppose toujours la confiance et l'espoir.

Pour saint Thomas, dont nous venons de présenter rapidement la doctrine, la valeur de la force n'était pas en question. La contrainte rationnelle, jamais absente, assurait sa qualité vertueuse. Mais il n'en va pas de même chez les philosophes modernes. Comme l'humanitarisme du 18^e et du 19^e siècles en était arrivé à donner à la notion de force le sens exclusivement péjoratif de violence physique opposée à la lumière victorieuse des idées, F. Nietzsche † 1900 réagit; la morale des forts recherche la réalisation du surhomme: « Qu'est-ce qui est bon? Tout ce qui exalte en l'homme le sentiment de puissance, la volonté de puissance, la puissance elle-même. Qu'est-ce qui est mauvais? Tout ce qui a racine dans la faiblesse » (*L'Antéchrist*, dans *Le crépuscule des idoles*, Paris, 1910, p. 244). Cette négation de toute perspective évangélique de douceur et d'humilité ne pouvait que produire des fruits empoisonnés. Une réflexion philosophique plus pondérée aboutira au contraire à définir la véritable force en tenant compte de la faiblesse humaine. Ainsi G. Gusdorf, dans son petit livre, *La vertu de force* (Paris, 1957). « La force, dit-il, ne devient vertu que lorsqu'elle suppose comprise et acceptée la faiblesse naturelle de l'homme » (p. 107). Sans cette acceptation et « déclaration de paix de soi à soi », il n'y a que réaction brutale et affirmation de soi sans référence aux valeurs; or l'action ne vaut pas pour elle-même, mais en fonction de la valeur qu'elle tend à inscrire dans le monde. Pour atteindre ce but, la force « intervient comme une ressource dont l'intervention peut toujours changer la figure de l'événement » (p. 108). Elle devient la marque de l'homme inclinant la nécessité de la nature à sa propre volonté. Une telle force, bien sûr, se conquiert. Exigeant simultanément la confiance et l'humilité, elle utilise les techniques qui virilisent la volonté et assurent la concentration psychique. Elle apparaît alors comme un « pari pour l'impossible » (p. 111). Lorsqu'elle se déploie selon sa véritable dimension, elle n'est, en fin de compte, « qu'un autre nom de la joie » (p. 113).

Saint Thomas, *Somme théologique*, 2^e 2^{ae} q. 123-140, où sont traitées avec la force, ses « parties intégrales » : magnanimité,

magnificence, patience et persévérance. Ce plan est habituellement repris par les théologiens et les moralistes modernes (vg L. Lessius, *De justitia et jure caeterisque virtutibus cardinalibus*, Louvain, 1608; G.-J. Waffelaert, *De prudentia, fortitudine et temperantia*, Bruges, 1889, p. 39-107; etc).

3. **Le don de force.** — En dépit de leur valeur, les analyses précédentes n'épuisent pas le contenu de la notion chrétienne de force. Il reste en effet à préciser ce qu'est le don de force et comment il complète la vertu.

On peut tout d'abord remarquer, quelle que soit la signification originelle du terme de confirmation, que la force, vertu infuse et don, est unanimement reconnue comme la grâce propre de ce sacrement (cf art. CONFIRMATION, DS, t. 2, col. 1421-1422). « L'effet propre du sacrement de confirmation c'est de nous fournir des armes en vue du combat extérieur de la foi ». Nous guérissant de la lâcheté qui paralyse nos énergies, elle nous permet de confesser publiquement la foi, jusqu'au martyre, si c'est nécessaire.

Il n'est pas tellement facile cependant de préciser comment le don peut compléter la vertu. Saint Thomas, dans la *Somme théologique* (2^e 2^{ae} q. 139 a. 1), assigne au don de force une plus grande extension qu'à la vertu. Par le don, le Saint-Esprit donne une ferme confiance d'arriver au terme de l'œuvre entreprise et d'échapper à tous les dangers. Il opère donc un changement intérieur : il dispose à envisager l'avenir et l'action nécessaire avec la plus grande confiance; la fermeté de l'âme s'appuie sur la force de Dieu (cf 2^e concile d'Orange, en 529, canon 17, Denzinger, n. 190). C'est cette perspective subjective qu'élargira Jean de Saint-Thomas (*Cursus theologicus*, In 1^{am} 2^{ae}, disp. 18, a. 6, n. 28-44; éd. Vivès, t. 6, Paris, 1885, p. 676-682; la disp. 18 a été traduite en français par Raïssa Maritain, *Les dons du Saint-Esprit*, Juvisy, 1930). Reprenant les conclusions du livre des *Sentences* (III dist. 34 q. 3 a. 1), il montre que le don de force a pour effet de guérir l'homme de sa fragilité naturelle, de sa faiblesse congénitale de pécheur. Repoussant toute infirmité naturelle, le don opère par participation de la force divine (n. 30, trad., p. 228). Nous pourrions dire que si la vertu de force regarde surtout l'affrontement des difficultés en leur teneur objective, le don de force « affermit l'infirmité elle-même du sujet et repousse le tremblement de la nature par la vertu de l'Esprit Saint qui assiste l'âme ». Ainsi, à l'agonie, Jésus connut-il tout d'abord la faiblesse de la chair, jusqu'à ce qu'il fût fortifié par l'ange (n. 36, p. 231). On voit, par ces remarques, que le don de force est le témoin en même temps que la cause du progrès spirituel. Il opère la transformation de l'âme qui, par nature faible et soumise au péché, devient forte de la force de Dieu. Elle en reçoit « une nouvelle constance et une nouvelle fermeté, produite par le Saint-Esprit, et qui rend l'homme capable de surmonter n'importe quelles difficultés » (n. 39, p. 233). Il semble qu'une telle conception trouve appui dans l'expérience des saints.

Sainte Thérèse d'Avila, dans le livre des *Demeures* (6^e demeure, ch. 5), adresse une exhortation au courage à l'âme parvenue aux états élevés d'oraison. L'action de Dieu qui ravit l'âme n'est pas sans susciter quelque trouble et une grande appréhension. La force permet de surmonter la faiblesse naturelle en effroi devant la Majesté de Dieu.

Plus généralement, saint Jean de la Croix insiste sur la détermination nécessaire au combat spirituel :

Qu'il ait encore le courage et la force pour dire : *Les fauves point ne craindrai et je passerai les forts et les frontières*. Où il met les trois ennemis de l'âme, le monde, le diable et la chair, qui sont ceux qui lui font la guerre et rendent le chemin difficile... Elle dit qu'elle passera les frontières par lesquelles elle entend (comme nous l'avons dit) les répugnances et les rébellions qu'a naturellement la chair contre l'esprit, suivant le dire du même apôtre : *Caro enim concupiscit adversus spiritum* (Gal. 5, 17)... Or, l'âme doit passer ces frontières, rompant ces difficultés, et jetant par terre, avec la force et la résolution de l'esprit, tous les appétits sensuels et les affections naturelles... (*Cantique spirituel*, strophe 3, 5).

Ce qui est demandé ici au don de force, c'est bien de surmonter la faiblesse de l'homme pécheur pour lui permettre d'accéder à la vie selon l'Esprit. Le champ d'action d'un pareil don est considérable : il embrasse toute la vie spirituelle.

Dans le chapitre du *Traité de l'amour de Dieu* concernant les dons du Saint-Esprit, saint François de Sales montre toute l'étendue du don de force (livre 11, ch. 15) : il doit vaincre les difficultés rencontrées à faire le bien et repousser le mal. La force, dit-il, c'est « l'amour qui encourage et anime le cœur pour exécuter ce que le conseil a déterminé devoir être fait ». Le don de force s'exerce aussi dans l'ordre apostolique, pour nous aider à surmonter toute entrave et tout obstacle en nos desseins d'apostolat (voir aussi, par exemple, L. Lallemand, *Doctrine spirituelle*, Paris, 1694, 4^e principe, ch. 4, art. 6).

Peut-être cependant, l'expérience la plus caractéristique concernant le don de force est-elle celle de sainte Thérèse de Lisieux (cf art. *DONS DU SAINT-ESPRIT*, DS, t. 3, col. 1535-1536). Ne retenons ici que la caractéristique suivante : Thérèse se sentait faible; toute petite âme, elle craignait la fragilité de sa liberté; lorsque Jésus la revêtit de sa force divine, il guérit cette faiblesse essentielle. La force de Thérèse ne s'exercera guère en de grandes circonstances; son héroïsme est à rechercher dans sa patience invincible à supporter par amour toutes les difficultés d'une vie religieuse en marche vers la sainteté.

4. Conclusion. La force dans la vie spirituelle. — Il est facile de dégager l'essentiel de la notion de force chrétienne. Elle consiste toujours en une participation de la force de l'Esprit de Dieu se substituant à la faiblesse du pécheur.

Se plaçant à un point de vue plus extérieur, l'ancien Testament faisait appel à une force divine qui intervenait visiblement dans le monde et s'opposait à la force des hommes dans une rivalité simple. Peu à peu se dessinait une figure plus intérieure, la force s'accompagnait d'exigence morale : l'homme lui-même était éclairé et fortifié. Dans le nouveau Testament, l'intériorisation radicale de la vertu et du don de force s'épanouit. Le combat dans lequel se déploie la force est un combat spirituel. L'ennemi est au cœur de la place intervenant sans cesse par ses suggestions et ses sollicitations, dressant des embûches. Plus profondément encore, le péché habite en nous. La faiblesse de la chair n'apparaît plus seulement comme la rançon d'un être soumis aux nécessités physiologiques; elle participe du monde du péché dans lequel nous entrons par naissance. Le don de force devient une grâce de guérison; il fait disparaître, à la mesure du don du Seigneur, la faiblesse interne dont nous faisons la si douloureuse expérience. Le chrétien, devenu participant de la force de l'Esprit, peut à son tour accomplir

de grandes œuvres. Il est revêtu de la force de Dieu.

La force, vertu et don, est partout à l'œuvre dans la vie spirituelle :

1) elle est un aspect de l'élan intérieur de l'âme, faite pour Dieu et qui tend vers Dieu (voir art. *Désir du CIEL, Désir de DIEU, Désir de la perfection, FERVEUR, GÉNÉROSITÉ*). C'est pourquoi on parlera de la force de la CHARITÉ, de l'ESPÉRANCE et de la FOI.

2) La force s'exerce dans toute activité spirituelle, non seulement dans la correction des DÉFAUTS et l'ACCROISSEMENT DES VERTUS, mais dans l'ABNÉGATION, les pratiques de l'ASCÈSE, l'APOSTOLAT, le COMBAT SPIRITUEL, le DÉPOUILLEMENT, la DÉSAPPROPRIATION, le DON DE SOI, l'EFFORT, la FIDÉLITÉ, la MORTIFICATION, la PERSÉVÉRANCE, le ZÈLE, etc.

3) La force est PATIENCE et RÉSIGNATION dans la lutte contre l'ARIDITÉ, dans le support des CROIX, dans le DÉCOURAGEMENT, le DÉGOÛT SPIRITUEL, la DÉRÉLICTION, la DÉSOLATION, et les ÉPREUVES SPIRITUELLES; elle se manifeste plus couramment dans l'acceptation chrétienne de la SOUFFRANCE, de la MALADIE et de la MORT, et dans la lutte contre les diverses formes de la TENTATION, qu'il s'agisse de l'affronter ou de la fuir. Elle est nécessairement CONFIANCE.

4) Les auteurs spirituels, les moralistes et les théologiens sont d'accord pour affirmer que le don de force est particulièrement à l'œuvre dans tout ACTE HÉROÏQUE, comme le MARTYRE, l'Amour des ENNEMIS, et dans les PURIFICATIONS passives.

La DIRECTION SPIRITUELLE doit doser et différencier l'usage de la force spirituelle selon qu'il s'agit des COMMENÇANTS, des PROGRESSANTS ou des PARFAITS (cf art. *PROGRÈS SPIRITUEL, VOIES*).

On notera enfin que l'acquisition progressive de la vertu chrétienne de force n'est pas séparable de la formation du CARACTÈRE et de l'ÉDUCATION DE LA PERSONNALITÉ; elle s'impose surtout, dans l'ÉDUCATION CHRÉTIENNE, aux premiers âges de la vie, enfance et adolescence.

Se reporter à ces articles, parus ou à paraître, dans le DS.

Quelques-uns de ces thèmes sont directement abordés dans l'ouvrage collectif *Force chrétienne*, coll. Cahiers de la Vie spirituelle, Paris, 1943.

Voir les *Notes explicatives* de H. Noble qui accompagnent la traduction de S. Thomas, *La force* (éd. Revue des jeunes, Paris, 1926), et celles de Th. Deman, *La prudence* (2^e éd., 1949).

Les auteurs spirituels traitent rarement de la vertu de force pour elle-même (voir cependant le lexique de Jean Busé, ou Buys, *Viridarium christianarum virtutum*, Mayence, 1610, au mot *Fortitudo*); quand ils en parlent, c'est plutôt dans le cadre des DONS DU SAINT-ESPRIT : ainsi Denys le chartreux (*De donis Sancti Spiritus*, traité 3, art. 12-19, *Opera omnia*, t. 35, Tournai, 1908, p. 216-223), L. Lallemand (cité *supra*), J.-B. Saint-Jure (*L'homme spirituel, où la vie spirituelle est traitée par ses principes*, Paris, 1646, 1^e partie, ch. 3, sect. 16), Jean de Saint-Samson (*De la force chrétienne*, dans *Œuvres spirituelles et mystiques*, t. 2, Rennes, 1659, p. 1032-1044).

J. Ruysbroeck (*Le livre du royaume des amants de Dieu*, ch. 20-24, trad. des bénédictins de Wisques, t. 2, 2^e éd., Bruxelles, 1921, p. 117-134) et J. Alvarez de Paz (*De inquisitione pacis*, livre 5, 2^e partie, ch. 4, *Opera*, éd. Vivès, t. 6, Paris, 1876, p. 502-503) parlent du don de force dans le domaine de la contemplation.

Charles-A. BERNARD.

FORESTI (ANTOINE), jésuite, 1625-1692. — Né à Carpi le 12 janvier 1625, Foresti entra dans la compagnie de Jésus le 28 octobre 1640. Après avoir enseigné la philosophie à Bologne, il fut trois ans recteur et

maître des novices à Novellara, puis recteur à Brescia, Faenza et, après un temps passé à Trévise, recteur à Mantoue; pendant deux ans, il fut à la tête de la troisième année de noviciat à Busseto et à Novellara. Il était professeur d'Écriture sainte et prédicateur à Parme quand il mourut, le 25 août 1692.

Foresti composa deux ouvrages spirituels qui connurent un durable succès : *Il sentiero alla sapienza mostrato ai giovani studenti* (Parme, 1689; Parme-Venise, 1690; dernière éd., Modène, 2 vol., 1847; deux traductions latines, la seconde à Munich, 1757) et *La strada al Santuario mostrata a' cherici che aspirano al sacerdozio*, publié après sa mort par son frère Ernest, jésuite (Modène, 1694; Ferrare, 1696; Rome, 1709, modifié; trad. latine par J. Pemble, *Semita ad sanctuarium...*, Cologne, 1747); l'ouvrage eut une quinzaine d'éditions au 18^e siècle et six au 19^e; il a été adapté en français : *Le chemin du sanctuaire...* (Paris, 1842, 1843).

La strada comprend trois parties : dans la première est exposée la nécessité de l'appel de Dieu, de la droiture d'intention, des qualités corporelles, de la chasteté, de la tempérance et de la modestie. La seconde donne des directives sur les divers exercices spirituels du prêtre (oraison, lecture spirituelle, office divin). La troisième est un traité des ordres et du sacrifice de la messe. Foresti réalisa dans ce livre un bon manuel pratique de formation sacerdotale, fondé en doctrine.

Foresti a édité des *Conforti celesti inviati alle milizie cristiane della sacra Lega contro il Turco* (Venise-Parme, 1686, 1689; trad. allemande, Prague, 1688) et on lui attribue un opuscule : *Le cinque pietre davidiche* (Parme, s. d.; etc).

Homme de grande culture, Foresti écrivit six volumes d'une histoire universelle (*Mappamondo storico*, Parme et Venise, 1690-1694), qui fut poursuivie par d'autres auteurs; elle fut plusieurs fois rééditée et traduite en allemand.

Sommervogel, t. 3, col. 880-887; t. 12, col. 1068 (incomplet). — Archives romaines de la compagnie de Jésus, Ven. 121, 374v-375.

Mario COLPO.

FORGET (Louis), 1578-1658. — Louis Forget, d'une ancienne famille tourangelle, est né à Tours en 1578. Sieur de Beauregard, conseiller et aumônier du roi, il est préchantre en 1615, puis, en 1620, chanoine et chancelier de l'église de Tours, sous les évêques de Bertrand d'Eschaux et de Victor Le Bouthillier. Défenseur zélé de ses prérogatives, il meurt en avril 1658.

Louis Forget publia plusieurs ouvrages, dont le dernier seul nous retiendra : *Les hautes pratiques des saints, un Traité de la miséricorde de Dieu*; à Tours, en 1645, *Le Monarque saint et glorieux ou les vertus et les triomphes de saint Louis*, ouvrage dédié à Anne d'Autriche, et, en 1650, à Paris, les *Exercices spirituels pour les âmes dévotes à se tenir actuellement en la présence de Jésus-Christ et à pratiquer ses conseils*, livre de méditations, précédé d'un court avertissement et dédié à Victor Le Bouthillier † 1670, archevêque de Tours.

Ces *Exercices* sont destinés aux personnes qui « demeurent fermes dans l'actuelle présence de Dieu, s'entretiennent paisiblement avec lui, produisent facilement et fréquemment les actes d'amour et de joie, et lui adressent souvent leurs louanges et leurs remerciements ». A partir des textes et des scènes de l'Évangile, ces méditations ont pour but de favoriser la présence habituelle et actuelle de Dieu, « pour obtenir l'habitude des conseils évangéliques..., la grâce de s'unir à Dieu par un parfait amour ».

Forget distingue la présence de Dieu, « procurée par le souvenir, que l'on s'excite d'avoir souvent, que Dieu est partout et que l'on est continuellement avec lui », et la présence passive que « Dieu donne à de bonnes âmes sans qu'elles aient fait aucun effort à s'y mettre » (avertissement). Pour se tenir dans la présence active de Dieu, on peut, en tout lieu, « se représenter » Jésus-Christ présent.

« Il est vrai que l'on ne sort pas si absolument de sa présence quand on s'emploie aux œuvres qui demandent l'entière attention de l'esprit, que l'on ne continue d'y estre en quelque sorte si on les consacre à sa gloire et si on imite par elles-mêmes son humilité, sa bonté, sa sagesse et ses autres vertus » (p. 18-19).

Grâce à ses exercices de la présence actuelle de Jésus-Christ que quiconque peut pratiquer, quelles que soient sa condition et ses obligations (« faute d'instruction ou d'expérience certaines personnes croient que les emplois extérieurs détournent l'âme contemplative de ceux qu'elle prend dans l'intérieur », avertissement) : l'âme progresse dans la vie spirituelle (1^e partie, 12 méditations); — elle se porte volontiers aux « grandes et difficiles actions » : mortification, renoncement, pratique des vertus, parfaite soumission à la volonté de Dieu (2^e partie, 10 méditations); — elle entre facilement dans la pratique des conseils évangéliques et des exigences du sermon sur la montagne (3^e partie, 30 méditations); — et elle s'unit étroitement à Dieu.

La pratique de la présence actuelle de Jésus-Christ accroît le feu de l'amour divin :

Cette union de Dieu et de l'âme fait qu'elle est un même esprit avec lui..., toutes ses faveurs (de Dieu) et ses grâces la joignent et unissent si étroitement à lui qu'elle met en lui seul ses pensées, ses affections, ses volontés, ses désirs, son honneur, sa gloire, sa félicité. De là ses facultés, ses sentiments et sa vie sont tous en Dieu qui les anime et leur donne le mouvement : c'est pourquoi cette âme n'agit intérieurement ni extérieurement que par cet Éternel et Tout-Puissant principe de Vie (9^e jour de la 4^e partie; méditations réparatrices en dix jours).

Ainsi l'exercice de la présence de Dieu fait entrer l'âme peu à peu, « autant que la grâce y donne secours » (avertissement), dans la vie mystique.

J.-L. Chamel, *Histoire de Touraine... suivie du dictionnaire biographique de tous les hommes célèbres nés dans cette province*, t. 4, Paris-Tours, 1828, p. 181. — J.-X. Carré de Busserolle, *Dictionnaire géographique, historique et biographique d'Indre-et-Loire et de l'ancienne province de Touraine*, t. 3, Tours, 1880, p. 104.

Albert DUMORTIER.

FORMATION. — Éducation, direction, formation sont trois mots qui s'associent spontanément dans l'esprit. Les deux premiers ont déjà fait chacun l'objet d'un article (DS, t. 4, col. 296-330; t. 3, col. 1002-1214). Au dernier on consacrerait l'article **FORMATION SPIRITUELLE**. Il ne s'agit pas de répéter ce qui a été dit, ni d'anticiper sur ce qui sera dit. Ce qu'on se propose simplement, c'est de préciser le sens courant et la portée générale de ces différents mots en les comparant les uns aux autres. Ce ne sont que de modestes remarques de vocabulaire. Elles pourront aider néanmoins à clarifier les idées. L'exposé de ces remarques suppose un ordre, qui sera le suivant : 1. *Éducation*, 2. *Formation*, 3. *Direction*. Cet ordre est imposé par les notions elles-mêmes, qui se recouvrent partiellement, tout en se distinguant.

1. Le mot **ÉDUCATION** vient du latin *educatio*, qui dérive du verbe *e-ducere*, faire sortir. Il désigne l'action qui se

donne pour but de dégager, de développer et d'épanouir par une culture appropriée les aptitudes et les capacités naturelles de l'homme, spécialement de ses facultés morales, en vue de l'aider à se perfectionner. C'est ainsi qu'on parle d'éducation de la volonté, du sentiment, du sens des valeurs, de la personnalité, ou bien d'éducation tout court, si l'on considère l'ensemble des composantes humaines.

On rencontre souvent aussi les expressions *éducation religieuse, éducation chrétienne*. Elles peuvent signifier deux choses : 1° une éducation qui se conforme, d'une manière générale, à des normes religieuses, qui s'inspire de l'esprit du christianisme; 2° une éducation qui vise directement à procurer le développement de la vie religieuse, de la vie chrétienne. Cependant, parce que la vie religieuse en régime de christianisme ne résulte pas du simple épanouissement des forces de la nature, mais que son principe est la grâce, le mot *éducation* revêt ici un sens particulier. Il ne peut guère s'entendre que d'une action qui se propose comme objet d'aider l'homme à correspondre fidèlement à l'action même de Dieu en lui.

Le terme d'éducation ne comportant pas par lui-même de sens multiples, il ne demande pas, semble-t-il, de plus amples explications.

2. Le mot **FORMATION** vient du latin *formatio*, qui dérive du verbe *formare*, façonner, modeler, organiser. Il peut avoir un sens large et un sens que nous appellerons strict.

1° Au sens large, *formation* est synonyme pratiquement d'éducation. Les deux termes sont employés fréquemment l'un pour l'autre, et même définis l'un par l'autre, comme en témoignent les lexiques de la langue française. On dit par exemple : *éducation* ou *formation de la volonté, éducation* ou *formation de la personnalité*.

On remarquera cependant que les schèmes imaginatifs qui sous-tendent les idées évoquées par chacun de ces mots, ne sont pas les mêmes. Conformément à l'étymologie, éduquer, c'est « éduire », faire sortir, tirer ce qui n'était encore qu'en puissance, à l'état de germe, tandis que former, c'est façonner, donner forme, ordre et mesure à ce qui n'était encore qu'informe et inorganisé, aménager ce qui n'était qu'à l'état d'ébauche. Au lieu d'indiquer deux actions identiques ou similaires, les mots *éducation* et *formation* sembleraient donc désigner plutôt deux actions complémentaires, ou du moins deux aspects inséparables d'une même action, qui consiste à procurer à la fois la mise au jour et la mise en valeur des richesses latentes dans le sujet en faveur duquel on œuvre, leur développement et leur organisation en un tout harmonieux. Logiquement, la notion d'éducation est antérieure à celle de formation, quoiqu'il y ait intime connexion entre les deux points de vue.

2° Au sens strict, le mot *formation* est employé de préférence à celui d'éducation pour désigner deux choses :

1) l'action qui se donne pour but de rendre capable d'un métier, d'une fonction, d'un rôle, qui vise à préparer à une tâche, à un genre de vie déterminé : *on forme des techniciens, des militants, des prêtres, des novices* et même *des éducateurs*;

2) l'action qui se propose d'aider à acquérir une disposition, une vertu, à réaliser un type d'homme particulier, un idéal humain de conduite ou de perfection, ou même le but de toute vie humaine. On parlera ainsi de *formation à l'humilité, à la pureté de cœur, de la formation du bénédictin*, qui n'est pas celle du dominicain; *on forme le chrétien parfait, l'enfant à la vie*. Le

mot *éducation* ne serait guère conforme, dans ces divers contextes, au génie de la langue française, et ne saurait être employé là sans une certaine impropreté de termes.

Ce qui n'empêche que, pour former, au sens strict, il faille aussi éduquer, c'est-à-dire développer les virtualités préexistantes, les capacités préalables. Par là même, on voit que le concept de formation suppose, englobe et dépasse le concept d'éducation.

Bref, le sens du mot *formation* est plus étendu que celui du mot *éducation*. Il est en outre plus synthétique et plus prospectif. Former, ce n'est pas seulement cultiver, développer, faire épanouir, mais modeler, préparer, aider à acquérir, à réaliser. L'idée de plénitude et de forme à revêtir s'allie ici intimement à celle du but à atteindre, de visée vers l'avenir. Tandis qu'on instruit tout court, on forme généralement à quelque chose.

Le langage courant donne normalement à celui qui forme, qui donne une formation, le nom de « maître » (le terme *formateur* n'étant pas en usage, du moins comme substantif), ce qui sans doute, dans la pensée commune, dit plus qu'éducateur.

3. Quant au mot **DIRECTION**, il n'est pas facile à définir, car il y a bien des manières de comprendre concrètement la direction.

Du point de vue spirituel, qui seul nous concerne, ce qu'on peut affirmer de prime abord, — tout le monde l'accordera —, c'est que diriger n'est pas commander, régir, organiser impérativement : tel est le rôle d'un chef d'entreprise, non d'un directeur d'âmes. Ceci dit, le mot peut être pris dans un sens large ou dans un sens strict.

1° Au sens large, on en fait plus ou moins le synonyme de formation et même d'éducation. « L'objet de la direction, c'est tout ce qui intéresse la formation spirituelle », écrit Ad. Tanquerey (*Précis de théologie ascétique et mystique*, 9^e éd., Paris, 1928, n. 541). « L'éducation, direction de la croissance », est précisément le titre que porte un ouvrage de pédagogie (Jean Rimaud, Paris, 1946).

2° Au sens strict, conforme d'ailleurs à l'étymologie du terme (*directio* vient du verbe *dirigere*, pousser dans une direction donnée, guider), on dira que la direction est l'action qui consiste à guider, à conduire dans les voies de la vie spirituelle. Le directeur est avant tout un guide. Son rôle, comme celui de tout bon guide, est de montrer la route à suivre, de signaler les dangers et les obstacles du parcours, de redresser, de stimuler, de relancer, de contrôler la marche, d'aider dans les difficultés et les passes pénibles, de promouvoir le progrès.

L'idée de direction est au fond liée à celle d'évolution, de progression. La vie spirituelle, comme la vie tout court, est mouvement. Ce mouvement demande à être bien aiguillé, balisé, entretenu, soutenu. Chacun a d'ailleurs sa manière à lui d'évoluer. C'est pourquoi la direction est de soi chose essentiellement individuelle, alors qu'on peut concevoir, en droit comme en fait, une éducation et une formation données collectivement.

Il est clair que, dans la pratique, on ne pourra guère diriger sans en même temps éduquer et former d'une certaine façon, de même qu'on ne pourra vraiment éduquer et former, surtout s'il s'agit d'une éducation et d'une formation collectives, sans accorder au sujet, dont on poursuit l'éducation et la formation, une direction personnelle adaptée. Cependant, ce n'est pas une raison pour brouiller ces différents concepts. La

direction répond à un besoin spécial, qui fait l'objet d'une fonction déterminée, dont l'éducation et la formation ne pourront pas la plupart du temps se passer, mais qui ne se confond pas avec elles.

Les mots *éducation*, *formation*, *direction* ont, tous les trois, à côté du *sens actif* que nous avons essayé de définir, un *sens instrumental* : ils désignent, en ce cas, l'ensemble des procédés théoriques et pratiques, des moyens méthodiques dont on se sert pour éduquer, former, diriger. Par là, ces diverses activités en viennent à constituer des sciences et des arts spéciaux, ou plutôt les parties différenciées ou les branches d'une même science, d'un même art : la science, l'art spirituel. Ils ont, enfin, un *sens passif*, et désignent alors le résultat ou l'effet de l'activité exercée et des procédés mis en œuvre.

D'eux-mêmes, toutefois, ils ne soulignent pas la collaboration personnelle qui revient au sujet en faveur duquel on se dépense en éduquant, formant, dirigeant. Conçues comme des pressions purement extérieures, l'éducation, la formation, la direction ne seraient que de fausses idées, des concepts sans prises sur le réel. Il n'y a éducation, formation, direction qu'effectuées en quelque sorte par le dedans, par l'intérieur. C'est une entreprise à deux, l'œuvre du sujet autant que de l'éducateur, du maître, du directeur. L'art de ces derniers consiste avant tout à provoquer chez le sujet le désir et l'ambition de se développer, de se former, de trouver lui-même sa route et d'y progresser.

Pierre Adnès.

FORMATION SPIRITUELLE. — Cet article, de portée très générale, se propose de dégager les lois de toute formation spirituelle. Par ce mot de « spirituel » il n'est évidemment pas question d'établir deux classes de chrétiens, les « spirituels » et les autres; tous les chrétiens sont fondamentalement spirituels par leur baptême. Pas davantage il n'est question de rompre l'unité de l'unique théologie qui, dans sa fonction « pratique », est par essence spirituelle; pas davantage non plus d'opposer ni même de séparer « spirituel » et « apostolique ». Mais, dans l'unique grâce du baptême ou grâce du Saint-Esprit commune à tous, nous entendons viser très particulièrement ce qui est en appel de perfection d'amour et d'union à Dieu et que tous, pasteurs, éducateurs, maîtres divers, doivent avoir en vue dès le début. Plus précisément encore, nous pensons au moment où les traits du Christ, d'informes qu'ils sont, vont se « former » définitivement, moment que le langage courant appelle spontanément temps de la formation.

Les mots « former », « formation » se trouvent en saint Paul : « Mes petits enfants pour lesquels je souffre les douleurs de l'enfantement, jusqu'à ce que le Christ soit formé en vous » (*Gal.* 4, 19). Ils y sont plus particulièrement employés sous la forme des composés *reformatio* (*Rom.* 12, 2), *transformatio* (*2 Cor.* 3, 18; *Phil.* 3, 21). Ils sont liés au thème de l'image (*Col.* 1, 15; *Rom.* 8, 29). Il s'agit pour l'homme de quitter la ressemblance avec Adam pour être réformé à celle du Christ (*Éph.* 4, 23-24; *Col.* 3, 10; *Phil.* 2, 6-7). Formé, réformé, transformé, le chrétien devient à son tour modèle pour les autres (*1 Thess.* 1, 7; *2 Thess.* 3, 9; *1 Pierre* 5, 3).

Un autre mot, *instituere*, *institutio*, est éclairant pour l'intelligence de notre réalité. Il a toute une histoire.

Sa signification est à la fois spirituelle et juridique. A. Blaise (*Dictionnaire latin-français des auteurs chrétiens*, Strasbourg, 1954, p. 457) lui donne le sens de fonder, instituer, enseigner. Le prologue du *Pater* à la messe rapproche les deux termes *instituere*, *formare* : « *divina institutione formati* », que B. Botte traduit : « éclairés par le commandement du Sauveur et formés par l'enseignement d'un Dieu » (B. Botte et C. Mohrmann, *L'ordinaire de la messe*, Paris-Louvain, 1953, p. 87). Firmicus Maternus (4^e siècle) écrit : *animum tuum divina institutione formatum sollerti conjectura debet instruere* (*Mathesis* v, 7, 4). Le Verbe de Dieu forme l'esprit des hommes par son enseignement de Dieu. En langue chrétienne primitive, le mot *instituere* semble donc signifier un enseignement préceptif, venant spécifiquement du Seigneur et tendant à fonder le type chrétien. Il se codifiera peu à peu en manuels officiels et en canons juridiques instituant un certain type de chrétiens.

Voir Jean Cassien, † vers 435, *De institutis coenobiorum* (DS, t. 2, col. 220 svv) et, onze siècles après, Jean Calvin † 1564, *L'institution chrétienne* (1560; DS, t. 2, col. 23 svv), qui est bien plus un traité de vie spirituelle constitutive du chrétien qu'un ouvrage juridique. Voir aussi les chapitres consacrés dans les *Constitutions des anciens ordres religieux* à la formation des novices et qui ont précisément pour titre : *De institutione novitiorum*, ancêtres de nos modernes « Instructions des novices ».

Le rapprochement de ces termes *institutio*, *formatio*, est fort éclairant et nous montre que traditionnellement la formation spirituelle du chrétien a été conçue de manière ample et organique au sein d'une communauté « instituée » pour fonder le chrétien. C'est cette vision que nous entendons garder.

Dans cette lumière on voudrait dégager ce qui est *fondamental* parmi les divers éléments de formation spirituelle en usage dans l'Église. Une première partie dira ce qu'est la *formation spirituelle* et quels en sont les agents immédiats. Une seconde situera les *milieux formateurs du chrétien* au sein desquels ces agents jouent leur rôle et s'exerce constamment cette formation.

1. LA FORMATION SPIRITUELLE

1^o La formation spirituelle est un art. — Former le chrétien spirituel requiert à la fois la doctrine et l'expérience. Il s'agit d'un art, d'un *habitus* spirituel, et non pas simplement d'un ensemble de connaissances ou de recettes. Sans doute, cet art n'est pas nécessairement vertu : on peut être meilleur éducateur qu'un autre, tout en n'ayant pas sa charité. Cependant, la nature profonde de la réalité spirituelle en cause appelle avec force l'engagement personnel du maître. Comment serait-il *guide* s'il n'a pas fait lui-même le chemin? C'est pourquoi, son art appelle de devenir vertu et devient alors la *prudence* surnaturelle, rendue ardente et clairvoyante par la connaturalité de l'amour (*Code de Droit canonique*, c. 559 § 1, à propos des qualités du maître des novices).

La source de cet art pénétré par la charité réside inséparablement dans la doctrine et dans l'expérience. Le nom propre de la doctrine est *théologie spirituelle*, c'est-à-dire l'unique théologie dans sa fonction pratique au sens scolastique du mot, c'est-à-dire le savoir qui dirige effectivement l'action. Elle ne se contente pas d'analyser les essences surnaturelles abstraitement considérées, mais elle s'efforce encore de les saisir dans leur existence concrète, vie de l'Église, tradition

des saints et des spirituels, et fait appel de manière explicite aux ressources de la psychologie. Il est donc requis que le maître spirituel ait une formation théologique sûre et ouverte, faute de quoi son enseignement risque de tourner à l'exhortation sentimentale ou aux prescriptions sans lumière. Cependant, la doctrine ne suffit pas, il faut encore l'expérience acquise tout au long de la vie : expérience de l'Église, rôle irremplaçable de la tradition, expérience personnelle. Doctrine et expérience se conjuguent vitalement chez le maître spirituel avec sa propre charité et aboutissent à un art-vertu qui le fait constamment parler, agir et réagir de manière juste et adaptée.

Le maître agit inséparablement par la parole et par l'exemple. La tradition réclame de lui ce double enseignement. L'enseignement par la parole, collectif et individuel, didactique et spontané, est nécessaire pour former l'esprit du disciple, et nous en parlerons plus loin. Dans son ordre, l'exemple est non moins indispensable : il ébranle par sa contagion (voir art. EXEMPLE, DS, t. 4, col. 1878-1885). Les scolastiques l'ont élevé à la dignité de cause, dans la ligne de la cause finale, cause des causes dans l'ordre de l'agir. Parmi les philosophes modernes, H. Bergson est sans doute celui qui a analysé avec le plus de pénétration son originalité irréductible et son irremplaçable puissance d'appel (*Les deux sources de la morale et de la religion*, Paris, 1932, p. 30). A chaque génération, l'expérience chrétienne témoigne que les vrais maîtres mettent le poids de leur vie dans leur enseignement, fidèles en cela à la Parole de Dieu faite chair et pendue à la croix.

2° Idées directrices de la formation spirituelle. — Les maîtres doivent être formés à la doctrine qui fait les saints. Nous avons dit qu'il s'agissait finalement de la théologie dans sa fonction spirituelle. Essayons de dégager les idées directrices où se rencontrent tous les éducateurs spirituels.

1) *L'unique fondement spirituel est le Christ.* — « Pour le fondement, nul n'en peut poser d'autre que celui qui s'y trouve, Jésus-Christ » (1 Cor. 3, 11). L'Apôtre emploie ici l'image de l'édifice, ailleurs celle du corps vivant; saint Jean, celle de l'eau vive. Quel que soit le mot, la réalité révélée est la même : la source de la vie spirituelle est infiniment plus haute que dans l'homme, elle est dans l'amour du Père qui nous a aimés en son Fils, elle est dans le Saint-Esprit d'amour, elle est dans le Christ, elle est le Christ lui-même, Personne vivante. C'est dire que toute spiritualité chrétienne est fondamentalement celle du baptême (cf L. Bouyer, *La spiritualité du Nouveau Testament et des Pères*, Paris, 1960; P.-Th. Camelot, *Spiritualité du baptême*, coll. Lex orandi 30, Paris, 1960).

L'union au Christ mort et ressuscité est le fond vivant de l'âme chrétienne. Dans ce fond, la grâce opère la *reformatio* essentielle (par exemple, Rom. 12, 2), celle qui consiste à passer de la ressemblance avec Adam pécheur, à celle avec le Christ, parfaite image de Dieu (Col. 1, 15; 3, 10). Dans ce fond, tous les développements de la vie chrétienne sont inclus comme dans leur germe : vie avec le Père et l'Esprit Saint, amour de Dieu et amour des frères, union à Dieu et souci apostolique du Royaume, etc. La grande affaire de tous les éducateurs spirituels est donc de ramener inlassablement les âmes au Christ vivant en elles. Là est l' α et l' ω de toute vie spirituelle; à ce niveau seulement elle est une vie et elle est simple. La théologie développe et structure

cette donnée essentielle par ce qu'un saint Thomas, par exemple, appelle « la grâce du Saint-Esprit », « la grâce des vertus et des dons »; la charité, inséparable de la foi et de l'espérance, en est la sève première. Dès le début et jusqu'à la fin, c'est cette source que les éducateurs spirituels s'efforcent de faire couler dans l'âme.

2) *La grâce du Christ ne germe que dans la terre nourricière de l'humilité.* — Là aussi, il y a un consensus de la tradition. Les noms sont divers, *abnégation* évangélique, *humilité* de saint Benoît, *douceur* de saint François de Sales, *petitesse* de sainte Thérèse de l'Enfant-Jésus, etc; ils désignent tous la même réalité : la grâce de Dieu qui se déploie dans la faiblesse de l'homme. « Ma grâce te suffit » (2 Cor. 12, 9). « Je puis tout en Celui qui me fortifie » (Phil. 4, 13). Rien de morbide dans une telle doctrine. Elle développe non le scrupule et la pusillanimité, mais la confiance et la magnanimité. L'espérance théologique s'éveille à partir d'elle avec la prière de demande, et la force chrétienne trouve en elle son point d'appui spécifique. Tous les maîtres spirituels sont unanimes à affirmer la nécessité d'enraciner sans cesse les âmes dans cette terre, seule nourricière des vraies vertus. Dans le même esprit, ils se soucient dès le début d'assurer les conditions de la durée. Il s'agit de ne pas retourner en arrière. C'est affaire de fidélité, de patience, d'exercice, de stabilité, toutes vertus qu'on peut grouper sous le nom de *vertus de l'enracinement*.

3) *La grâce du Christ forge dans l'âme les vertus courageuses de la vie.* — L'âme humaine, d'informe qu'elle est au départ, doit devenir formée, et c'est le rôle indispensable des *vertus*, orientations spirituelles fermes, intelligentes et courageuses. La grâce du Christ les suscite et les forme en coopération avec l'effort de l'homme, et l'éducateur averti sait qu'il faut s'y exercer toute la vie. Elles sont essentiellement surnaturelles, procédant de la grâce du Saint-Esprit, qui reforme l'âme en son fond et tend à épouser ses structures naturelles. Elles sont objectives et vitalement ordonnées; objectives, elles ne replient pas l'homme sur lui, mais l'ajustent au réel de Dieu et à celui des hommes; ordonnées, elles comportent un ordre interne et elles sont hiérarchisées. La théologie s'efforce de déterminer cette hiérarchie si importante pour la conduite spirituelle. Le chrétien spirituel est ainsi un homme objectivement formé pour la vie réelle. Les vertus théologiques l'axent sur Dieu lui-même et le rendent docile à lui. Par elles, il sait respirer en Dieu. Les vertus morales sous l'inspiration de Dieu règlent ses démarches humaines dans les chemins difficiles de la vie. Quels que soient les mots employés par les spirituels, discrétion, prudence, force, etc, il n'y a pas de formation spirituelle sérieuse qui ne s'attache à regarder la vie en face et à l'assumer avec la grâce de Dieu et dans le souffle des vertus théologiques. La prudence surnaturelle et la force chrétienne en sont les pivots; la lucidité, le courage, le sens des responsabilités, l'affrontement même en sont les conditions.

4) *La grâce du Christ conduit l'âme à la simplicité de l'amour.* — Toute vie est simple dans son germe, bien qu'elle donne naissance à des développements étonnamment riches et variés. Ainsi en est-il, mais d'une manière toute surnaturelle, de la vie chrétienne. Elle est divinement simple, car Dieu, le Christ en sont la source, car la foi vive et l'amour en sont la première et constante expression, car la charité est par nature

simplifiante à mesure qu'elle prend possession de l'âme. Au début, le cœur est encore divisé; peu à peu, la charité l'unifie. Bien que sur terre il y ait toujours lutte et purification progressive, la charité cependant pacifie l'âme en la faisant adhérer d'une manière de plus en plus intime et totale à la volonté de Dieu. Saint Thomas pose à son « principe » la *dilectio*, qui est son tout premier acte et comme sa respiration même (*Somme théologique*, 2^a 2^{ae} q.27). Au terme, elle s'exprime en un mouvement très simple et très profond qui tend à demeurer à travers tout; l'union à Dieu devient alors un état dans lequel les divers problèmes spirituels, sans disparaître, trouvent leur solution surnaturelle vitale : action et contemplation, joie et tristesse, mort et résurrection. Les fruits du Saint-Esprit y sont perçus dans leur expression la plus pure et la plus parfaite : paix, joie, patience, liberté, etc (*Gal.* 5, 22).

Telles paraissent être, sous des noms divers, les orientations spirituelles majeures que tous les éducateurs surnaturels ont en vue.

3^o Principes et méthodes de la formation spirituelle. — Nous avons déjà souligné que c'est en vertu d'un art essentiellement concret que les éducateurs spirituels agissent. Ils n'appliquent pas abstraitement des principes, ils s'adaptent chaque fois au réel d'une manière spécifique avec l'intelligence et la justesse qui sont le propre du vivant spirituel formé. C'est donc dire que la qualité profonde de l'éducateur est plus importante encore que les méthodes. Cependant, l'expérience éprouve la vérité des chemins suivis, et la méthode a justement pour but de dégager et de codifier cette vérité. L'art doit donc sans cesse inventer, vivifier et dominer les méthodes, sans jamais les mépriser. Telle est la vérité de la condition humaine. Essayons de formuler quelques principes et de situer quelques méthodes de formation spirituelle.

1) PRINCIPES. — Limitons-nous à quelques-uns, dont les formulations sont d'ailleurs très diverses.

a) *La formation spirituelle est une œuvre essentiellement surnaturelle qui requiert la collaboration constante du maître et du disciple avec la grâce.* — La grâce est toujours prévenante, maître et disciple ne sont que suivants. Il ne s'agit donc pas de devancer la grâce ou d'être en retard sur elle, mais de la suivre le plus exactement possible avec l'attention fidèle de l'amour. C'est dire que le centrage de toute formation spirituelle doit être résolument surnaturel. Pour autant, la grâce ne détruit pas la nature mais l'accomplit. Une théologie avertie et l'expérience de la vie chrétienne dans les âmes apprennent peu à peu à découvrir les lois de son progrès réel dans des structures naturelles saines et consistantes.

C'est un souci de tous les maîtres de s'assurer que la vie spirituelle se développe dans des conditions de vie bien réelle et à partir du réalisme franc de la nature. La psychologie religieuse de tous les temps s'est toujours méfiée des illusions si nombreuses dues à l'idéalisme, à l'orgueil et au Mauvais. Il y a des cas nombreux où le pathologique est mêlé à la nature et à la grâce. La psychologie dite des profondeurs rend plus clairvoyant sur les motivations inconscientes des actes. La lucidité psychologique est toujours nécessaire. Dans certains cas, la collaboration entre disciple, maître et médecin s'impose. Il faut savoir cependant que la solution dernière des problèmes spirituels (et non seulement psychologiques) réside dans l'acquiesce-

ment patient et parfois héroïque du fond de la volonté à Dieu.

b) *La formation spirituelle doit, dès le début, être intégrale et équilibrée.* — Le germe chrétien contient en puissance tous les développements de la grâce, mais encore faut-il qu'il parte harmonieusement. C'est pourquoi, l'éducateur doit avoir sans cesse en vue les larges et exactes perspectives de la vie chrétienne. Le rôle de la doctrine est ici irremplaçable. Le maître doit être solidement formé à la pensée de l'Église sur des problèmes aussi essentiels que ceux des rapports de la nature et de la grâce, des blessures du péché, de la pédagogie de la loi et de la liberté de la grâce, de l'organisme des vertus et des dons, etc. Si une perspective manque, l'œuvre finale est presque fatalement déviée ou tronquée. C'est à la théologie que revient ce rôle de *Sagesse* qui ordonne de manière exacte selon la tradition les grandes masses de l'édifice spirituel. Il faut faire œuvre de bâtisseur et d'architecte. Une réussite en ce domaine semble être la *Prima Secundae* de saint Thomas d'Aquin, puissante et équilibrée, à l'inspiration chrétienne très pure et à l'exigence raisonnable largement accueillante.

c) *La formation spirituelle doit toujours être active, progressive, et ne jamais s'arrêter.* — Par active, nous entendons que le sujet, avec ses ressources personnelles, est l'agent premier et irremplaçable de sa formation. Tant qu'il n'a pas réagi à Dieu personnellement et en profondeur, rien de vital n'est fait. Il faut donc l'amener à coopérer volontairement à la grâce et aux divers instruments de la grâce. Ici se manifeste une qualité majeure du maître : celle de révéler le disciple à lui-même, à ses faiblesses et plus encore au meilleur de lui, et d'éveiller par là sa réponse libre à la grâce. C'est ainsi que les grands spirituels ont le don de mettre l'âme d'emblée en face de Dieu. La psychologie religieuse et les méthodes pédagogiques s'efforcent patiemment de susciter dans les âmes cet éveil religieux. Dans un monde où s'affaiblissent les structures sociales chrétiennes, la réponse personnelle du chrétien à Dieu s'avère de plus en plus nécessaire. Les éducateurs trouvent dans cet effort leurs meilleures joies, mais aussi leurs plus intimes souffrances. Voir J. Mac Avoy, art. *DIRECTION SPIRITUELLE et psychologie*, DS, t. 3, col. 1143-1173; *ÉDUCATION de la personnalité*, t. 4, col. 319-330.

Ils savent aussi que la formation spirituelle est *progressive*. Il ne s'agit pas de brûler les étapes (P. Pourrat, art. *COMMENÇANTS*, DS, t. 2, col. 1143-1156). Une des lois de la vie, plus particulièrement dans la condition humaine, est qu'elle se réalise à travers la durée. Le temps est donc un facteur irremplaçable dans la formation, et l'on est toujours surpris des lenteurs ou plus exactement de la patience de la grâce pour pousser réellement ses racines dans un cœur d'homme. Tous les maîtres savent que les longs enracinements sont nécessaires. Aller trop vite conduit à de cruelles déceptions. Ici se situe le jeu toujours délicat de la pédagogie de la loi et de la liberté de la grâce. La loi, — autorité, tradition, routes tracées à l'avance —, est toujours nécessaire en raison de notre nature lentement éducable et du péché qui l'aveugle. Cependant, par suite de l'infirmité humaine, elle court le risque redoutable d'être prise comme une fin en soi, et l'histoire religieuse abonde en exemples de conformisme et de déformations navrantes dues à cette erreur. La nature de la loi est au contraire d'être un pédagogue qui conduit au Christ

(Gal. 3, 24) et à la liberté dans le Christ (Gal. 5, 1; 2 Cor. 3, 16-17; 1 Pierre 2, 16). C'est pourquoi, la formation à l'obéissance fidèle en même temps qu'à la liberté royale est un des problèmes les plus graves et les plus quotidiens posés aux éducateurs. Enfin, la formation spirituelle dure toute la vie. C'est jusqu'à la mort que Dieu forme le chrétien. Dès le début, il doit en être convaincu. La vie chrétienne n'a, de soi, pas de limites. Voir A. Thibaut, art. ÉDIFICATION, DS, t. 4, col. 279-293.

d) *La formation spirituelle doit toujours regarder l'avenir.* — Il y a d'abord les milieux réels de vie auxquels le disciple doit ou devra être réellement intégré. Le réalisme des anciens, tel qu'il se manifeste dans l'institution religieuse, les rendait extrêmement attentifs à ce problème. Il fallait que le nouveau fût véritablement incorporé (« institué ») à la communauté qui serait son milieu de vie jusqu'à sa mort. Les éducateurs modernes rejoignent le même souci : il ne s'agit pas de détacher le militant de son milieu mais de le former à l'intérieur et en fonction de son milieu; il ne s'agit pas de former un séminariste dans un séminaire conçu comme un monde en soi, mais de l'intégrer progressivement et vitalement à un corps sacerdotal existant. De plus, et en continuité avec les milieux immédiats, l'éducateur doit toujours « réaliser » l'avenir. Les entreprises modernes comprennent l'importance vitale de cet aspect des choses puisqu'elles conçoivent et réalisent une discipline nouvelle, la *prospective* (art et techniques) qui projette l'avenir à partir des données existantes. De même, l'éducateur doit-il pressentir l'homme de demain à partir du disciple d'aujourd'hui, et quel genre de monde il aura à affronter. Voir art. ÉDUCATION CHRÉTIENNE, DS, t. 4, col. 305-319; ENFANT, col. 714-727.

2) MÉTHODES. — On ne peut ici que mentionner des éléments de méthodes. Citons *l'enseignement*, la *direction spirituelle* et les *règles de vie*, les *exercices spirituels*.

a) *L'enseignement* a toujours été considéré comme essentiel à la formation spirituelle; la qualité de *disciple* est fondamentale pour le chrétien. La raison en est que l'homme est un esprit fait pour la vérité, que Dieu est son Maître et qu'il lui a parlé. La Révélation ne s'invente pas, l'homme la reçoit dans la foi et son amour n'est durable que si son esprit est nourri. Il faut donc que l'intelligence du disciple soit *formée*; ce qui implique non seulement l'acquisition de connaissances éparses, mais encore la possession d'un *habitus*. A cet effet, trois conditions inséparables semblent requises. La première est le contact direct et constant avec les *sources* : Écritures, liturgie, Pères, magistère officiel, etc. Rien ne peut remplacer l'autorité intime de ces paroles de vie à leurs divers degrés. Les catéchismes et les précis de doctrine, si nécessaires soient-ils, sont impuissants à eux seuls à constituer un enseignement spirituel. Il faut que l'âme entende directement le Christ et sa sainte Église. Une seconde condition est un enseignement qui *rende raison des choses*. Qu'on le veuille ou non, il faut arriver au plan des natures, autant que ce plan est accessible sur terre par ce que Dieu a bien voulu nous révéler. C'est dire qu'une théologie est nécessaire, et non seulement une théologie positive et biblique, mais encore une théologie spéculative. Cette théologie doit se déployer selon ses deux fonctions essentielles : spéculative ou contemplative (elle nous présente les grands objets divins à contem-

pler), pratique ou morale ou spirituelle (elle nous enseigne les chemins qui conduisent à Dieu et elle nous y guide effectivement). Là aussi, le développement exclusif de l'une ou de l'autre fonction déséquilibre et stérilise en partie l'enseignement spirituel. Il faut enfin une troisième condition, *l'écho de la vie de Dieu dans les âmes* : exemples des saints, écrits des maîtres spirituels, connaturalité vivante du maître avec les choses de Dieu, expérience, etc.

Quant aux méthodes d'enseignement elles sont extrêmement variables. On s'accorde à dire qu'il faut tout à la fois un enseignement magistral et méthodique, et une coopération active des disciples à l'enseignement du maître, et sous sa conduite. Les circonstances de temps et de lieu, de nombre, d'âge et de degré de formation des disciples sont déterminantes pour la recherche et le choix de ces méthodes : enseignement didactique, conférence spirituelle, sessions d'études, cercles d'études, révision de vie, échanges, travail personnel, expériences, etc.

b) *La direction spirituelle et les règles de vie.* — Il ne suffit pas d'apprendre par l'esprit, il faut se mettre en route. Le disciple cherche un guide. Quel que soit le mot employé, père, frère, ami, directeur, guide, la direction spirituelle, au moins dans son principe, est vieille comme l'Église (sur sa nécessité et ses fondements théologiques, cf art. DIRECTION. *Justification théologique*, DS, t. 3, col. 1173-1194). Indiquons simplement ici que la direction spirituelle ne porte ses fruits que si le directeur est désintéressé, prudent et zélé, et le disciple surnaturel, ardent et progressivement adulte. Il faut aussi replacer la direction spirituelle dans un ensemble plus vaste qu'elle : Église, milieux de vie, paroisse, divers mouvements. Le centrage sur une unique personne est stérilisant et néfaste.

A côté du directeur spirituel, il y a les *règles de vie*. Entendons par là des prescriptions auxquelles l'âme s'oblige à des degrés divers et qui ont pour fin de nourrir efficacement sa charité en la soutenant dans la *durée*. Ces règles sont nécessaires à notre nature qui se forme ou au contraire se dégrade par le temps. Le type en est la règle monastique qui consacre, précise et nourrit dans le temps un propos fondamental et personnel d'amour (profession) et intègre vitalement celui qui le professe à un milieu de frères. Les règles qui durent sont simples, spirituelles, vraiment organiques. Un signe de leur irréalité ou de leur vieillissement est l'abus des prescriptions qu'elles engendrent et leur impuissance pratique à être véritablement suivies. Il s'ensuit que la mise au point d'une règle de vie réelle et efficace est un problème important et difficile de formation spirituelle. Une telle règle doit porter sur les points vitaux de la vie chrétienne (ruminant de la Parole de Dieu, sacrements, prière, service des frères), doit s'efforcer de saisir les rythmes naturels de la vie (dont certains semblent inhérents à la nature humaine : rythme de la nuit et du jour, du matin et du soir, alors que d'autres paraissent très diversement subjectifs), doit soutenir toujours fermement le discernement de la prudence personnelle en même temps que la fidélité à une loi qui préserve du caprice et sauve de la mollesse. Notre époque, avec sa promotion spirituelle du laïc, voit posé de manière très réelle le problème de règles de vie organiques pour laïcs; problème qui ne semble pas résolu par un simple règlement soumis au contrôle d'un directeur.

c) *Exercices spirituels.* — Nous prenons ce mot dans

le sens précis que lui donne la langue ecclésiastique et les documents officiels : retraite spirituelle sous la conduite d'un maître. On trouvera dans J. de Guibert (*Documenta ecclesiastica christianae perfectionis studium spectantia*, Rome, 1931) l'indication des principaux documents à ce sujet. Le plus important est l'encyclique *Mens nostra* de Pie XI (20 décembre 1929; de Guibert, n. 659-671). Le pape y souligne l'importance traditionnelle accordée aux exercices spirituels et leur particulière actualité en vue de former le chrétien et l'apôtre. Il rappelle la manière de les accomplir : solitude et retrait des soucis extérieurs, durée assez longue, conduite d'un maître. Il recommande spécialement les *Exercices* de saint Ignace.

De fait, les retraites sont dans l'Église un des moyens les plus répandus de formation et de progrès spirituel du chrétien. Les diverses familles spirituelles, bénédictine, carmélitaine, dominicaine, ignatienne, etc, les conçoivent de manière assez différente d'après la place respective qu'elles donnent au silence, à la liturgie, à la rumination de la Parole de Dieu, à l'enseignement, à l'oraison, à la méditation, aux exercices progressifs de réflexion, à l'ouverture de conscience, etc. Elles s'accordent à dire que la retraite n'est pas un simple enseignement ni un examen de conscience interminable, mais une vie plus intense sous le regard de Dieu tendant à aboutir à une conversion plus réelle à Dieu. Sa finalité est « pratique » au grand sens du mot, c'est-à-dire du retour effectif de la créature spirituelle à Dieu. L'amateurisme ou le dilettantisme en sont bannis. Le chrétien y trouve Dieu pour autant qu'il le cherche.

Enfin, les exercices spirituels ont donné naissance à des formes mineures comme la *récollecion*, brève reprise sous le regard de Dieu et sur tel point précis; la *révision de vie*, particulièrement en usage dans les mouvements d'Action Catholique est d'une autre nature. Elle n'est pas un exercice spirituel tourné vers la conversion individuelle, mais une pédagogie extrêmement concrète, active et fraternelle, où, à l'occasion de tel événement affectant tel milieu, prêtres et militants s'efforcent de saisir ce que Dieu veut leur dire et comment lui répondre.

4^o Agents de la formation spirituelle : les maîtres spirituels. — La tradition chrétienne leur a donné divers noms, riches de sens et évocateurs par ailleurs de mondes fort différents : père, maître, pasteur, ancien, directeur spirituel, etc (voir I. Hausherr, art. DIRECTION SPIRITUELLE. *Vocabulaire*, DS, t. 3, col. 1008-1017). Peu à peu, l'Église a distingué avec soin dans leurs attributions ce qui relève du *for externe*, et ce qui relève du *for interne*. Cette distinction nécessaire ne doit pas nous faire illusion sur la profonde unité de l'engagement de l'âme et de la formation spirituelle, et il y a lieu de souligner l'absolue nécessité d'une collaboration intelligente entre tous les maîtres.

Commençons par la cellule fondamentale : les *parents chrétiens* et de manière plus générale les *chrétiens aînés*. En vertu de leur baptême, de leur mission naturelle ou de leur mission d'Église, ils constituent le terrain actif indispensable à l'éclosion et à la formation du chrétien spirituel.

Les *supérieurs*, hommes ou femmes, ont, à des titres divers, autorité et pouvoir de faire appel à l'obéissance de leurs sujets. La tradition est unanime à leur attribuer un rôle spirituel. Il y a lieu de distinguer ici leur

gouvernement externe, dont la finalité dernière est, ne l'oublions pas, spirituelle (et qui à ce titre comporte une part de direction spirituelle générale et collective), et leur action spirituelle au *for interne*. Pour ce dernier point, l'Église exhorte vivement les sujets à ouvrir spontanément leur âme aux supérieurs, mais exige de ces derniers qu'ils laissent une liberté absolue à leurs subordonnés (*Code de Droit canonique*, c. 530; cf A. Delchard, art. DIRECTION SPIRITUELLE *par des laïques*, DS, t. 3, col. 1194-1202).

Les *directeurs de conscience*, prêtres et laïques (cf A. Delchard, art. *cité*), ont pour mission d'aider les âmes à discerner les voies de Dieu sur elles et font appel proprement non à l'obéissance, mais à la docilité (art. DIRECTION. *Justification théologique*, DS, t. 3, col. 1173-1194).

Les *maîtres ou maîtresses de novices* ne sont pas supérieurs, mais reçoivent de l'Église (*Code de Droit canonique*, c. 559-565) et de leur famille religieuse (*Constitutions*) la charge de tout ce qui a trait à la formation spirituelle et religieuse des novices (*Code de Droit canonique*, c. 561 § 1). Leur mission a un objet plus large que celui de la seule direction spirituelle; elle recouvre l'ensemble de la formation spirituelle, intérieure et extérieure, et l'intégration du « nouveau » à une communauté d'ânés. Le Code de Droit canonique emploie pour désigner leur fonction le mot d'*institutio*, proprement intraduisible, que nous avons mentionné au début de cet article : *uni magistro jus est et officium consulendi novitiorum institutioni* (c. 561 § 1). Le maître des novices est l'unique responsable de cette formation-institution des novices, sous la direction des supérieurs, mais il n'agit lui-même que les yeux fixés sur la Règle et les Constitutions (c. 562). Il vit constamment au milieu des novices qui lui doivent obéissance (c. 561 § 2).

Les *confesseurs*, directeurs de conscience ou non, concourent d'une manière fort importante à la formation spirituelle, tant par le jugement sacramental qu'ils portent que par l'exhortation qui l'accompagne.

Parents chrétiens, aînés, supérieurs, pasteurs, aumôniers, directeurs de conscience, confesseurs, etc, tous, à des degrés divers, collaborent à la formation du chrétien spirituel.

Indiquons brièvement les qualités que doivent avoir les maîtres spirituels en général : la prudence surnaturelle nourrie de doctrine et d'expérience, la charité inlassable et patiente qui leur donne l'intuition de l'amour et le zèle du règne de Dieu, le souci constant de l'Église, l'intelligence et l'amour de leur famille spirituelle, l'objectivité et l'équilibre de l'esprit et de l'affectivité, l'aptitude à pressentir (*réaliser* au sens anglais du mot) l'avenir et à collaborer avec autrui. D'un mot qui résume tout, ils sont et ne doivent être que serviteurs de la grâce dans l'Église et dans l'âme de ceux dont ils ont la charge. Leur personnalité, — dont le rôle est irremplaçable —, joue alors avec bonheur au sein de milieux formateurs plus irremplaçables encore (cf art. DIRECTION SPIRITUELLE, DS, t. 3, col. 1017-1032, 1183-1191).

2. LES MILIEUX FORMATEURS DU CHRÉTIEN

1^o La Mère Église. — Seule l'Église est le milieu adéquat du chrétien, seule elle peut le porter et l'enfanter au Christ, car dans son essence la plus profonde elle est Épouse du Christ, et Mère des fidèles. « Il ne peut avoir Dieu pour Père celui qui n'a pas l'Église pour

Mère » (S. Cyprien, *De catholicae Ecclesiae unitate* 6, PL 4, 503a). Tout son pouvoir de concevoir vient du Christ, mais le Christ s'unit à elle pour former avec elle un seul être, et le chrétien ne naît jamais que de lui et d'elle. Elle exerce sa maternité par tout elle-même, inséparablement de manière visible et invisible. C'est ainsi qu'elle se réalise en une multiplicité de cellules dont aucune ne l'épuise et si son mystère déborde toutes ses réalisations, elle n'est pas pour autant une abstraction mais une réalité concrète. Partout et toujours, elle est notre Mère : *Sancta Mater Ecclesia*. Dès lors, les divers milieux particuliers qui reçoivent d'elle la charge de former le chrétien ne peuvent la réaliser qu'en elle et à partir d'elle : en elle, *in Ecclesia*, car le chrétien n'a de vie que s'il demeure en elle; d'elle, *ex Ecclesia*, car c'est seulement de sa vie et de ses ressources propres qu'il naît et grandit (cf H. Clérissac, *Le mystère de l'Église*, 2^e éd., Paris, 1925; H. de Lubac, *Catholicisme*, coll. Unam Sanctam, 4^e éd., Paris, 1947, ch. 2; *Méditation sur l'Église*, ch. 7, coll. Théologie 27, Paris, 1953). Comment forme-t-elle le Christ dans ses enfants? Par la Parole de vérité, par les sacrements de son Époux, par sa régence d'amour. Voir art. ÉGLISE. Conclusion : *Sancta Mater Ecclesia* (Ch. Journet), DS, t. 4, col. 460-468; *Mysterium Ecclesiae* (P. Broutin), col. 468-479.

1) *La Parole de vérité*. — « *Genuit nos verbo veritatis* » (Jacq. 1, 18). Dans la révélation chrétienne, c'est toujours à la Parole de Dieu qu'est réservée la vertu d'engendrer des fils de Dieu : « Il nous a engendrés de nouveau d'un germe non point corrompible mais incorruptible : la Parole de Dieu vivant et éternel » (1 Pierre 1, 23; cf Gen. 1, 1; Eccli. 42, 15; Jean 1, 1). Et la Parole de Dieu n'opère pas ce mystère magiquement, mais par la foi qu'elle suscite et qui à son tour la reçoit (Jean 1, 12).

En face de cette Parole, l'homme ne peut être que disciple, c'est-à-dire du fond de son être se laisser former par elle (cf art. Μαθητής, dans Kittel, t. 4, 1942, p. 444-460). Dès lors, l'Église « garde » cette Parole dans un texte sacré dont elle ne peut changer un iota, mais dont la lettre n'épuise pas la vertu. Le texte évangélique lui-même ne forme le chrétien que s'il est reçu « en esprit et en vérité » (Jean 4, 23) comme un mystère de vie. Autrement, il ne serait pas encore la loi nouvelle (cf saint Thomas, *Somme théologique*, 1^a 2^{ae} q. 106 a. 1, pour qui le « principe » de la loi nouvelle est non d'abord dans un écrit mais dans la grâce du Saint-Esprit).

Toute la pédagogie de l'Église est de mettre l'homme en contact avec cette Parole toute puissante. Elle s'y exerce de multiples manières : par la liturgie sainte, par son magistère ordinaire et extraordinaire, par la doctrine sacrée qui comme un grand arbre s'étend de génération en génération. Toutes les cellules d'Église, de la paroisse de grande ville au noviciat le plus retiré, ne sont formatrices du chrétien que si la Parole de Dieu respire constamment en elles (Col. 3, 16).

L. Bouyer, *L'initiation chrétienne*, Paris, 1958. — *Lumière et Vie* 35, 1957, *La transmission de la foi et la catéchèse*; 46, 1960, *La prédication*, spécialement, E.-H. Schillebeeckx, *Parole et Sacrement dans l'Église*, p. 25-45. — Art. ÉCRITURE SAINTE et vie spirituelle, DS, t. 4, col. 128 svv. — A. de Bovis, art. Foi, t. 5, col. 529 svv.

2) *Les sacrements de la foi*. — « Nous sommes mis en communion avec la vertu de la passion du Christ par le moyen de la foi et des sacrements, de façon différente toutefois, car la conjonction au moyen de la foi

est réalisée [par un acte de l'âme, la conjonction au moyen des sacrements est réalisée par l'emploi de choses extérieures » (S. Thomas, *Somme théol.*, 3^a q. 62 a. 6c). C'est par « l'emploi de choses extérieures », — eau, pain, vin, huile —, et dans une « action » que, conjointement avec la foi et par la vertu du Christ, la Mère Église forme inlassablement les traits du chrétien. Pédagogie qui convient admirablement à notre nature : nous apprenons les choses invisibles par les visibles, notre corps animé par l'âme devient chemin de la grâce, nous sommes sauvés par cela même vers quoi nous penchons de manière excessive depuis le péché. Telle est la grande manière dont l'Église reforme les traits de la vieille humanité en ceux du Christ.

L'ensemble de cette pédagogie s'exerce dans la *sainte liturgie*. Son noyau vivant est d'institution divine : ce sont les sacrements. La robe magnifique qui les enveloppe est l'œuvre de l'Église. Elle y a mis ce qu'elle a de meilleur : la Parole de Dieu, les écrits de ses docteurs et de ses saints, les trouvailles de ses poètes. Ainsi entendue, — sacrements du Christ et gestes sacrés de l'Église —, la liturgie sainte est l'œuvre commune du Christ et de son Église, et les hommes y sont appelés personnellement dans une « action » qui les engage. Ils viennent, et leurs yeux voient, leurs oreilles entendent, leurs mains touchent, et en tout cela leur foi s'exprime et se nourrit, leur esprit communie à la lumière d'En-Haut, leur cœur goûte la Parole de Dieu, les traits du Christ se forment en eux (cf Pie XII, encyc. *Mediator Dei*; C. Vagaggini, *Initiation théologique à la liturgie*, t. 1, Bruges, 1959; E.-H. Schillebeeckx, *Le Christ Sacrement de la rencontre de Dieu*, coll. Lex orandi 31, Paris, 1960).

La valeur formatrice unique de la liturgie semble donc venir de plusieurs raisons. En premier lieu et avant tout, de ce qu'elle est l'œuvre propre du Christ et de son Église dans laquelle les mystères de notre salut nous sont proposés et communiqués. En deuxième lieu, de ce qu'elle fait appel à ce que nous avons de plus intime, la foi, et la foi qui nous greffe ici sur le centre même du mystère chrétien : l'union au Christ mort et ressuscité et la communion avec le Corps tout entier. Enfin, de ce qu'elle convient admirablement à notre nature en réalisant ce que nous pourrions appeler la condition charnelle de notre vie spirituelle : participation de notre corps, « action » sacrée, étalément dans la durée, périodicité, etc. On comprend dès lors pourquoi tous ceux qui se soucient d'une formation spirituelle organique n'ont de cesse qu'ils n'aient, avec des nuances diverses, enté le chrétien sur la vie de la liturgie (A.-G. Martimort, *Les signes de la Nouvelle Alliance*, Paris, 1960).

La liturgie n'opère cependant pas de manière magique. Elle postule sans cesse la foi; son régime normal est même la foi vive, c'est-à-dire la foi illuminée par l'amour. A cette condition seulement, elle est « spirituelle » et forme le Christ. Les éducateurs se trouvent ici en face de réels problèmes : il faut former à la liturgie par une catéchèse patiente et intelligente, ce qui demande de la doctrine et du sens pédagogique. Il faut aussi sauvegarder sans cesse son essentielle fonction contemplative, ce qui demande le sens du silence sacré. Silence et chant sont les expressions privilégiées de la communion humaine. Une célébration liturgique qui s'achève spontanément en silence prouve sa qualité religieuse. La sagesse monastique le sait, elle qui entremêle toujours l'oraison silencieuse à l'office divin (L. Villette, *Foi et sacrement*, Paris, 1959; L. Bouyer, *Le*

rite et l'homme, coll. Lex orandi, Paris, 1962; Congrès du Centre de pastorale liturgique à Angers, 1962, Liturgie et vie spirituelle (*La Maison-Dieu*, n. 69).

Il faut ici respecter profondément la liberté du Saint-Esprit. S'il n'y a pas d'Église et de chrétiens sans sacrements, s'il n'y a pas de formation spirituelle fondamentale sans incorporation au Christ mort et ressuscité, — ce qui s'accomplit organiquement par les sacrements et par la grâce de Pâques vécue dans la liturgie —, il y a cependant des manières et des degrés fort différents de mener la vie de la liturgie. En fait, pratiquement, l'oraison silencieuse peut centrer davantage une vie que la liturgie. Il n'y a pas de formation spirituelle qui ne vise à l'une et à l'autre. Cependant, une carence grave dans la vie liturgique serait une omission fondamentale dans la formation spirituelle, car c'est par elle qu'organiquement la sainte Mère Église forme en nous les traits du Christ.

3) *La régence d'amour.* — Comme celle du Christ, la régence de l'Église est une régence réelle, et elle s'exerce dans l'amour. Elle est réelle, c'est dire que l'Église a autorité, et que nous lui devons non seulement amour mais soumission et obéissance. Mais elle s'exerce dans la charité, à la manière dont le Christ a donné l'exemple en lavant les pieds de ses apôtres (*Luc* 22, 26; *Jean* 13, 1-15). La régence de l'Église est finalement un ministère d'amour en vue de la croissance du Corps dans la charité (*Éph.* 4, 16). C'est pourquoi l'autorité, en régime chrétien, est un « ministère », un « service de charité », et il est donc normal que les supérieurs « s'estiment heureux, non de l'autorité par laquelle ils dominent, mais de la charité par laquelle ils servent » (S. Augustin, *Epistola* 211, 15, dite « Règle de S. Augustin », PL 33, 964d).

Les lois de l'Église ont ainsi une finalité proprement spirituelle : conduire à Dieu, former le chrétien dans l'homme. Il serait aisé, par une étude du droit canonique, de manifester son intention spirituelle. Les fondateurs d'ordre l'ont spontanément compris. Les diverses Règles, Constitutions, Directoires ont pour but dernier de constituer un « type » spirituel, selon lequel le chrétien est formé. Sans doute, il y a une tension parfois douloureuse entre les exigences de la loi faite pour tous et l'originalité des individus, mais telle est la condition humaine et le chemin réel de la sanctification. Le tout sera de ne jamais oublier que la fin de la loi est la foi au Christ et la liberté chrétienne qui en est le fruit. Car « la Jérusalem d'en haut est libre et elle est notre mère » (*Gal.* 4, 26). L'expérience apprend vite aux divers formateurs religieux la nécessité de la loi pour former objectivement les traits du Christ et la nécessité non moins grande de la liberté, climat et fruit de la régence d'amour de la Mère Église (J. Cadet, *Le laïc et le droit de l'Église*, Paris, 1960, surtout ch. 2 et 3; G. Lesage, *La nature du Droit canonique*, Ottawa, 1960, surtout ch. 5).

Sugérons quelques conclusions au terme de ce premier paragraphe : a) Tous ceux qui, dans l'Église, sont particulièrement chargés ou soucieux de formation spirituelle doivent se souvenir qu'ils n'y travaillent jamais que « in ecclesia » et « ex ecclesia » ; préoccupés par là, et heureux de former plus fondamentalement le « chrétien » que le « novice » ou le « séminariste » ou le « prêtre » ou le « militant », etc, et cela par les ressources organiques à la vie de l'Église : Parole de Dieu, liturgie, lois de l'Église. — b) Ils doivent toujours savoir que l'Église a pour fin de faire naître les plus libres des fils

de Dieu à mesure qu'elle les incorpore davantage à elle. — c) Ils doivent toujours se rappeler que l'Église forme le chrétien à la fois « pour la gloire de Dieu » et « pour le monde » ; pour la gloire de Dieu, qui est « la manifestation de sa Bonté » (S. Thomas, *Somme théol.*, 1^a q. 44 a. 4); pour le monde, c'est-à-dire pour le salut des hommes et en communion avec eux. — d) Enfin, sachant que Marie, Mère de Jésus, est la figure de l'Église et que le Christ l'a donnée pour mère au disciple spirituel, ils pourront avec sécurité confier à Marie ceux dont ils ont la charge et savoir que c'est une manière excellente et simple dont le chrétien est « formé ».

2° *L'institution religieuse.* — Au sein de l'Église, l'institution religieuse se présente spécifiquement comme formatrice des chrétiens « parfaits ». Notre propos est de dégager ce qui en elle est *fondamental*, et donc universel. Or, si nous prenons l'institution monastique telle qu'elle apparaît dans la Règle de saint Benoît, nous y voyons les éléments essentiels suivants : une famille de disciples du Christ, une Règle et un Père.

1) *Une famille de disciples du Christ.* — Le terme de *disciples* ou de *frères* est traditionnel et se réfère de toute évidence au nouveau Testament (plus particulièrement peut-être *Mt.* 18, qui groupe les avis et les préceptes du Seigneur à la communauté messianique des frères et que la Bible de Jérusalem intitule *Discours ecclésiastique*). Avec ce mot, nous nous trouvons en terre spécifiquement chrétienne. Le chrétien ne peut pas ne pas avoir de frères : ils réalisent une présence particulière du Christ (*Mt.* 18, 20); s'ils s'aiment, il n'y a point pour eux d'occasion de chute (1 *Jean* 2, 10); c'est le commandement du Seigneur (*Jean* 13, 34). Cette loi ne s'oppose pas à celle du désert si profondément enracinée dans l'Église, car même au désert il y a l'Église et, par ailleurs, l'appel à la vraie solitude empêche les communautés de tomber dans la vulgarité. Saint Benoît a grand soin de mentionner l'érémisme (*Règle*, ch. 1) comme le sommet de la perfection, encore qu'il appelle les cénobites une « très forte race ». Toujours est-il que la tradition chrétienne suscite d'instinct « des frères dans le Christ » comme milieu typique et formateur de vie évangélique. Voir art. FRATERNITÉ, DS, t. 5.

Cette loi se réalise particulièrement lorsque ces frères sont animés d'un commun et total désir de conversion. Quels que soient les mots employés, — *conversio morum* (cf DS, t. 2, col. 2206-2212), *vita angelica*, *vita perfecta* —, l'intention profonde des chrétiens venant au monastère est d'être « réformés » du monde à l'Évangile. En cela, rien d'extraordinaire; ils veulent seulement vivre en perfection la vie de l'Évangile. Rappelons simplement le prologue de la Règle de saint Benoît : « *Constituenda est nobis Domini scolarum servitii: in qua institutione nihil asperum, nihil grave nos constituturos speramus* ». La réunion de tels frères est irremplaçable pour la formation de chrétiens « parfaits ».

2) *La Règle ou l'Abbé.* — La communauté des frères « milite sous la Règle ou l'Abbé », *militans sub regula vel abbate* (*Règle*, ch. 1). Il faut voir, semble-t-il, dans ces mots très simples l'affirmation d'un co-principe : la présence vigilante d'un Père, dont rien ne remplace l'action personnelle, et le soutien d'une Règle, à la fois spirituelle et précise, qui invisiblement modèle le Christ dans les âmes et visiblement scande le rythme du monastère. Père et Règle agissent ensemble.

L'Abbé ou Père « remplit le rôle du Christ », c'est-à-dire très précisément qu'il fait régner son esprit, non de crainte, mais de fils, et qu'il fait passer à son obéissance (au grand sens du mot de *recapitulatio*, *Éph.* 1, 3-14; *Règle*, prologue). Il s'y emploie inséparablement par ses paroles et par son exemple. Cf DS, t. 3, col. 1009-1015.

« A ceux qui sont intelligents, il enseigne par ses discours les préceptes du Seigneur; aux durs de cœur et aux simples, il les fait voir par son exemple ». Il ne fait aucune acception des personnes, « car, libres ou esclaves, nous sommes tous un dans le Christ et nous menons le même combat dans le service du même Seigneur ». Cependant, il varie sa manière selon les circonstances et les tempéraments, « mêlant douceurs et menaces, montrant tantôt la sévérité d'un maître, tantôt la douceur d'un père... Il sait combien est difficile et laborieuse la charge qu'il a reçue de conduire les âmes et de s'accommoder aux caractères d'un grand nombre » (*Règle*, ch. 2, *passim*).

Admirable portrait d'un Père où tous les éducateurs se retrouvent.

La *Règle* de saint Benoît est à la fois spirituelle et précise. Tellement spirituelle qu'elle a nourri l'Occident chrétien. Il ne convient pas de l'analyser ici, mais seulement de souligner son éminente vertu formatrice. On s'accorde à reconnaître qu'elle fixe les traits fondamentaux du chrétien et les conditions essentielles de sa formation : conversion évangélique, humilité, silence, obéissance, combat spirituel, stabilité, travail, prière, etc. C'est en cela qu'elle atteint l'universel.

Les textes législatifs qui dans la suite s'efforceront d'« instituer » le chrétien spirituel, — qu'ils émanent de corps constitués, comme les *Constitutions* des ordres religieux, ou simplement de grands maîtres spirituels, comme le *Directoire spirituel* composé par saint François de Sales en 1611 pour la Visitation (*Œuvres*, t. 25, Annecy, 1931, p. 133-175) —, suivront cette tradition avec plus ou moins de bonheur. Il est permis de regretter que beaucoup de Constitutions modernes reflètent trop souvent un schéma impersonnel et abstrait, compensé par un « bouquet spirituel » sans fermeté. Il faut alors les compléter par des Directoires et par des Coutumiers qui achèvent souvent d'énerver la vigueur spirituelle que les textes législatifs devraient avoir (art. DIRECTOIRES, DS, t. 3, col. 1216-1222).

Les diverses *Constitutions* (ou *Institutions*) selon leur nom primitif qui accompagnent la naissance des ordres religieux s'efforcent de préciser les traits fondamentaux du chrétien évangélique par une finalité prochaine. Selon qu'il s'agit de frères mineurs, de frères prêcheurs, de membres de la compagnie de Jésus, des grandes congrégations missionnaires du 19^e siècle, etc, les textes législatifs fondent un certain type de chrétien spirituel, spécifié par une certaine fonction d'Église et marqué par la personnalité d'un saint. L'historien est très sensible à leur originalité et souligne à juste titre en eux ce qui est *nouveau*. L'expérience de la vie de l'Église manifeste l'importance de « garder » ces types dans leur pureté et leur vigueur, la vie spirituelle de l'Église n'étant ni abstraction ni confusion, mais richesse concrète qui déploie de manière spécifiée l'infinie richesse du Christ (*Éph.* 3, 8). Cependant, le danger n'est pas chimérique de durcir ces types, ces « spiritualités », jusqu'à les opposer et d'émettre ainsi l'unique spiritualité chrétienne. Il semble que, de nos jours, on en revienne à une conception plus juste et que, tout en maintenant la spécificité des divers types spirituels, on les replace à l'intérieur de l'unique type chrétien

dont ils tirent toute leur sève (cf Lucien-Marie, art. ÉCOLE DE SPIRITUALITÉ, DS, t. 4, col. 116-128).

Il n'est pas hors de propos de mentionner ici la manière dont la sagesse religieuse a conçu la *formation des novices*. On connaît le célèbre chapitre 58 de la *Règle* de saint Benoît à ce sujet.

On leur (aux novices) donnera un ancien qui soit apte à gagner les âmes, qui les regarde (*super eos intendat*) très attentivement. Son souci devra être de savoir s'il (le novice) cherche vraiment Dieu, s'il est préoccupé de l'œuvre de Dieu (office divin), s'il a du zèle pour l'obéissance, pour les humiliations. On lui annoncera toutes les choses dures et âpres par lesquelles on va à Dieu. S'il promet de persévérer en sa résolution (*de stabilitate sua perseverantiam*), après deux mois, on lui lira cette Règle tout au long, et on lui dira : « Voici la loi sous laquelle tu veux militer. Si tu peux l'observer, entre. Sinon tu es libre de te retirer ».

On aura remarqué la saisissante grandeur religieuse de ces lignes, leur réalisme spirituel, leur tour admirablement discret, l'interaction qui existe entre le novice, l'ancien et la Règle. Dans un texte beaucoup moins célèbre (*Premières Constitutions des Prêcheurs*, dist. 1, ch. 13 Du maître des novices) que les historiens font remonter, en ce paragraphe du moins, à saint Dominique lui-même, vers 1221, on retrouve quelque chose d'analogue :

Le prieur confie les novices pour leur éducation à un maître attentif, qui les instruit dans la vie régulière et les stimule à l'Église, s'efforce de tout son pouvoir à les corriger par la parole ou par le geste... Il enseigne l'humilité du cœur et du corps, et s'efforce d'éduquer sur ce point les novices, selon cette parole : *Discite a me quia mitis sum et humilis corde*. Il leur apprend à se confesser fréquemment avec sincérité et discernement, à vivre sans propriété, à abandonner leur volonté propre... comment tenir la place où on les aura mis, comment faire l'inclination à qui leur donne ou leur enlève quelque chose..., à ne juger profondément personne..., à ne parler d'un absent que pour en dire du bien... Quelle prière dire et comment la faire silencieusement pour que le bruit ne gêne pas les autres..., quelle application ils doivent avoir à l'étude, en sorte que de jour et de nuit, à la maison et en voyage, ils soient toujours occupés à lire ou à méditer quelque chose, s'efforçant de retenir par cœur tout ce qui leur est possible, quelle ferveur ils devront avoir dans la prédication quand le temps en sera venu (M.-H. Vicaire, *Saint Dominique de Caleruega*, Paris, 1955, p. 147-148).

On pourrait multiplier les témoignages, on retrouverait les mêmes lois : au sein d'une communauté de frères, le Père (abbé, prieur, gardien, supérieur, quel que soit son nom) confie les nouveaux à un ancien qui vit avec eux et leur apprend très concrètement comment vivre en disciple du Christ, à la manière de leurs aînés, selon une Règle. On remarquera le tour inséparablement spirituel, concret, personnel, communautaire d'une telle formation. Les choses sont prises dans leur ensemble.

Une étude plus complète devrait « situer » ici les différentes manières dont les ordres religieux ont envisagé leur fonction formatrice; comment d'autres institutions, les *séminaires* par exemple, l'ont réalisée; comment les *instituts séculiers*, ces nouvelles créations dans l'Église, la conçoivent. On y verrait le développement original des lois fondamentales que nous avons esquissées, leur orientation nécessaire vers une formation plus individuelle, mais peut-être aussi, de manière moins heureuse, une certaine dissociation des éléments formateurs que la tradition avait tenus si fortement unis : des frères, un père, une règle. Cf B.-M. Chevignard, *Formation à la vie commune*, dans le collectif *Pour les maîtres des novices*, Paris, 1949, p. 161-173.

3° **Milieus formateurs du chrétien dans le monde.** — Ils sont multiples, et il ne peut être question ici que de situer les plus importants.

Le tout premier, fondamental et vraiment irremplaçable, est la *famille chrétienne*, climat naturel et nécessaire du baptisé. On ne saurait surestimer son importance dans la formation des saints (cf J. Mac Avoy, art. FAMILLE, DS, t. 5, col. 61-74).

Après et avec elle, il y a la *paroisse*, là où le chrétien naît (fonts baptismaux, registre de catholicité), là où il professe sa foi et s'incorpore au Christ de Pâques, où il se marie, où il est porté en terre en attendant la résurrection dernière. Sans doute les nécessités de l'évangélisation et la complexité du réel humain obligent la paroisse à collaborer avec de nouveaux milieux formateurs autres qu'elle : école, mouvements d'Action Catholique, groupements spirituels, etc. Elle n'en reste pas moins le centre premier du rassemblement des chrétiens, et l'expérience montre son importance exceptionnelle dans la formation ou la non-formation des chrétiens. La qualité de la prédication qu'on y donne, de la vie liturgique qu'on y mène, de l'enseignement catéchétique qu'on y dispense est déterminante. On peut noter ici combien a été néfaste en ces divers domaines la division pratique de la théologie en théologie morale bonne pour l'ensemble et théologie spirituelle réservée à une élite. Le peuple chrétien tout entier a faim de l'unique nourriture de Dieu qui est éminemment spirituelle, et c'est cette nourriture que la paroisse doit donner. L'actuel mouvement des catéchismes et la restauration du *catéchuménat* vont dans ce sens et prouvent la nécessité pour le chrétien d'un milieu nourricier capable dès le début de le porter et de le faire grandir à l'état de l'homme parfait (*Éph.* 4, 13).

Les *mouvements d'Action Catholique* au sens strict et au sens large s'efforcent de constituer également des milieux formateurs. A suivre leurs revues, leurs sessions de formation, leurs campagnes, il est évident que c'est une de leurs préoccupations majeures. Leur apport spécifique en ce domaine est de vouloir tenir unies vie spirituelle et action apostolique, et cela au contact intime des milieux humains qu'ils désirent assumer pour le Christ. Leur ampleur de vues et leur réalisme ont certainement été décisifs pour la formation de chrétiens spirituels adultes, caractérisés par le sens de l'Église et de leurs responsabilités apostoliques au sein d'un monde qu'ils n'entendent pas quitter.

Il faudrait mentionner ici les revues des divers mouvements à travers la chrétienté. Elles sont légion.

En étroite complémentarité avec les mouvements d'Action Catholique, il y a les divers mouvements d'éducation, les nombreux groupements ou fraternités spécifiquement soucieux d'approfondissement chrétien et de progrès spirituel. Citons les *Tiers-Ordres*, les diverses *Fraternités* de laïcs, etc. Plusieurs signes semblent indiquer à notre époque un bouillonnement d'évangélisme laïc, désireux d'engagement spirituel et apostolique dans une large perspective d'Église. Il serait aisé d'en relever les traits communs : appel à franchir un seuil spirituel, besoin d'un milieu fraternel et d'une règle, engagements humains et apostoliques courageux.

La liberté du Saint-Esprit n'est d'ailleurs pas épuisée par ces divers mouvements ou groupes. Au sein des grands ensembles, dans l'anonymat des masses déchristianisées, elle suscite des vocations apostoliques et contemplatives apparemment solitaires. Quiconque est

soucieux de formation spirituelle doit profondément respecter la variété des vocations. Les divers groupes eux-mêmes sont vite frappés de stérilité lorsqu'ils ont des prétentions totalitaires, tant il est vrai que les milieux particuliers de formation ne vivent que de l'Église, dans l'Église, et pour l'Église.

Conclusion. — Au terme de cet article un certain nombre de conclusions se dégagent.

1) La première est que la formation spirituelle, beaucoup plus qu'un art individuel, est un mystère de grâce, un aspect de la maternité de l'Église, qui seule peut « former » le Christ dans ses enfants. Les éducateurs spirituels doivent sans cesse avoir en vue cette perspective. Les milieux particuliers de formation doivent vivre pleinement dans l'Église, sous peine de se stériliser ou même de devenir déformants.

2) La qualité du milieu spirituel formateur est essentielle. Le rôle des personnalités formatrices est déterminant, mais plus déterminant et plus durable encore celui des milieux. La coopération entre maîtres au sein d'un milieu est capitale.

3) Une formation spirituelle réaliste se préoccupe toujours d'intégrer le disciple au milieu humain, naturel et surnaturel, dans lequel il doit vivre. S'il n'y a pas de vie spirituelle sans lien intime et personnel avec le Christ, il n'y a pas non plus de développement réel de cette vie sans le service des frères. C'est pourquoi la pensée du milieu ou de l'institution dans lesquels vit ou vivra le disciple ne doit pas quitter le maître spirituel.

4) La justesse et l'ampleur de la doctrine sont indispensables pour l'épanouissement des âmes. La formation doctrinale des éducateurs spirituels est donc de première nécessité.

5) La force de l'exemple est irremplaçable, et finalement seule décisive. D'autre part, la compréhension psychologique et spirituelle ouvre les cœurs. L'art de l'éducateur spirituel requiert doctrine, fermeté et finesse psychologique. Il appelle ardemment de se consacrer en sainteté personnelle.

6) Au-dessus de tout et pénétrant tout, il y a la liberté de Dieu qui seul fait les saints.

Bernard-Marie CHEVIGNARD.

1. FORNARI (CLAIRE-ISABELLE), clarisse, 1697-1744. — 1. *Vie.* — 2. *Œuvres.*

1. *Vie.* — Née à Rome, dans la paroisse Saint-Marcel, le 25 juin 1697, Claire-Isabelle Fornari manifesta dès son enfance le goût des choses divines et une aversion profonde pour le luxe vestimentaire et les fêtes mondaines, à propos desquelles elle ne cessait de répéter : « tutte le cose finiscono e in tali cose del mondo non si guadagna niente ». Envoyée à douze ans au monastère de l'Enfant-Jésus à Rome pour s'y préparer à la première communion, elle décida d'entrer en religion. Ses parents la firent admettre, en 1710, au monastère Saint-François de Todi, où, le 19 juin 1712, elle prit l'habit de sainte Claire et échangea son prénom d'Anna Felice avec celui de Chiara Isabella. Le 16 juin 1713, elle prononça ses vœux solennels. Abbesse pendant neuf ans (1735-1744), elle réussit, en dépit des oppositions de certaines moniales, à introduire de nouveaux statuts qui renforcèrent la discipline du monastère. Sa vie fut spécialement marquée par la souffrance : remords injustifiés de conscience qui l'empêchèrent de s'ouvrir pendant de longues années à son confesseur,

vexations de la part de moniales, lettres calomnieuses adressées à l'évêque de Todi, découragement, angoisses intérieures. Elle participa aux souffrances de la passion du Christ en portant dans son corps les stigmates (« D'une crucifixion à la ressemblance de celle de Jésus-Christ », 1733, *Relazioni mistiche*, t. 2, p. 27-80; « Des cinq plaies de Notre-Seigneur et de l'entrée en ces plaies », t. 1, p. 1-202). Elle souffrit également beaucoup pour les pécheurs et les âmes du purgatoire (t. 3, p. 51-114). Elle fut en retour comblée de faveurs, que racontent ses *Relazioni* : extases, visions, don de discernement et de prophétie, mais surtout grâces d'union (t. 1) et mariage spirituel (t. 2, p. 285-311). Brisée par la maladie, elle se démit de ses fonctions d'abbesse et mourut en odeur de sainteté, trois mois plus tard, le 9 décembre 1744. Sa cause de béatification fut introduite le 6 octobre 1837.

2. *Œuvres*. — Claire-Isabelle Fornari a laissé plusieurs ouvrages : un *Trattato mistico delle virtù esteriori (ed interiori)*, Venise, 1758, et rééd., 1764 (Paris, Bibl. nat. D. 53549); des *Relazioni mistiche*, 4 vol., Venise, 1760-1761 (Paris, Bibl. nat. D. 50164); une *Rinovazione dei voti* (80 pages manuscrites); des *Canzonette spirituali*; une série de lettres échangées notamment avec le jésuite Giovanni Maria Crivelli, de 1730 à 1732, et des prières.

Il est difficile de se faire une idée de la doctrine spirituelle de notre clarisse. Les textes publiés après sa mort ont été édités sans tenir compte de la chronologie des événements, bien que la plupart des chapitres du *Trattato* et des *Relazioni* soient datés; d'autre part, le récit est loin, parfois, de correspondre au titre. De plus, ces récits rappellent souvent des confidences faites aux confesseurs, et nous ignorons à quoi elles font allusion. Enfin, si Fornari s'exprime habituellement en italien, ses ouvrages sont parsemés de très nombreux textes latins, dont l'origine est malaisée à discerner (citations ou formules personnelles?).

Le *Trattato* est composé de textes rédigés entre 1734 et 1737. Il présente l'acquisition des vertus comme la voie nécessaire à l'union à Dieu (« dalla similitudine con Dio nasce l'amore di Dio », p. 84), par l'imitation du Christ, l'exemplaire parfait : lui seul purifie et fortifie, comme l'explique la préface (p. 3-87). L'arbre des vertus a huit rameaux : la mort à la volonté propre, le silence, le détachement des affections désordonnées, la mortification ou dépouillement de l'âme, la force, la tempérance, la simplicité, la patience. Les obstacles, les tentations, comme les moyens de les vaincre, sont décrits. A la fin de la première édition se trouve une *Lettera sopra le virtù di S. Luigi Gonzaga*, datée de 1727, et à la fin de la seconde, une *Relazione mistica sopra le perfezioni divine*.

Les *Relazioni mistiche* (datées de 1726 à 1741) ont un caractère intellectuel et mystique beaucoup plus accusé. Elles s'expriment volontiers en un vocabulaire de théologie négative : « Ut in vera, nuda simplicissimaque abstractione in Deum pure, intime magis ac magis intendat, largiente eodem Domino Jesu Christo » (t. 1 *Relazione di una elevazione di spirito*., p. 353; voir la *Relazione del passaggio dalla teologia mistica positiva alla teologia mistica negativa*, dans le t. 2, p. 135-188). Très fréquemment, Fornari expose la contemplation « in silenzio et in caligine » (t. 3, p. 122-189). Les *Relazioni mistiche* insistent sans cesse sur les attributs divins à la manière de Denys l'Aréopagite : *inaccessibilità, interminabilità, incomprensibilità* (t. 2,

p. 273-278; t. 4, p. 121-126), et sur l'essence divine (t. 2, p. 279-284, et *passim*).

L'usage des symboles est également courant : arbre, dards, anneaux, etc.

Le chemin des purifications actives et passives comprend la *purità di occupazione, di virtù, d'intenzione, di orazione, di sofferenza* et la *purità di cuore* (t. 1 *Relazione della pura unione con Dio*, p. 209-259; t. 2, p. 8-26). Dieu lui donne la *povertà di spiritu* (t. 4, p. 1-27). Les assauts des démons sont nombreux et violents. La dérélition éprouve l'âme, et aussi cette sorte de crucifixion qu'est le *patinescia* (t. 1, p. 324). La conscience du néant est très vive; l'opposition entre l'« inamabile non essere » et l'« infinito essere di Dio nel quale fu immerso » (t. 2, p. 41) est un thème essentiel de la doctrine spirituelle de Fornari : « détachement total de tout ce qui n'est pas Dieu » (t. 2, p. 233-264), grâce du *nudopaire* (t. 3, p. 81-88).

Les dons de l'Amour s'appellent : *annulus conservationis, claritatis* ou *visionis, cooperationis, promissionis, justificationis, dilectionis, remunerationis, providentiae divinae* (t. 1 *Relazione mistica delle cinque SS. Piaghe di Gesù*., p. 115-127). Les dons mystiques sont abondamment décrits.

Il convient de signaler une dévotion eucharistique (t. 2, p. 189-232) et une dévotion mariale (t. 2, p. 92-134; t. 4, p. 149-192, et *passim*) très accentuées et très profondes, informant toute la vie spirituelle.

Si l'on possédait une édition critique des œuvres de Claire-Isabelle Fornari (Sbaralea, *loco cit. infra*, se demande si les textes publiés n'ont pas été interpolés), on verrait mieux dans quelle mesure l'on peut parler d'expérience mystique et il serait plus aisé de dégager une synthèse de la doctrine spirituelle de la clarisse.

Positio super dubio an sit signanda commissio introductionis causae, Rome, 1735, et 1837. — *Summarium super dubio*., s. d. — *Puncta chronologica et status causae in causa Tuderitina... venerabilis servae Dei Clara Isabella Fornari*, dans *Acta ordinis Minorum*, t. 28, 1909, p. 409-411; t. 69, 1950, p. 27, note 103.

Anselmo Costadoni † 1785, camaldule, *Vita della venerabile serva di Dio Suor Chiara Isabella Fornari*, ms H 9.3, 407 p., in-4°, aux archives de la Postulation des frères mineurs, Rome; biographie écrite en 1768, au monastère Saint-Hippolyte de Faenza. — Domenico Jabis, abbé du monastère olivétain Sainte-Croix de Sassovino, près Foligno, *Memorie di Suor Chiara Isabella Fornari*, ms H. 8.6, 406 p., in-8°, *ibidem*. — *Lettere intorno alla venerabile Chiara Isabella Fornari*, adressées notamment au biographe A. Costadoni, ms H 9.2, in-4° non paginé, *ibidem*, avec un index analytique des matières traitées dans les écrits spirituels (23 pages). — A cet ensemble ajouter les sources manuscrites renfermées aux mêmes archives dans le dossier 29 : notices biographiques, correspondance (quelques lettres autographes), actes de la cause de béatification, etc.

Des *Memorie della vita e delle virtù della... Suor Chiara Isabella Fornari romana dal Sommario del processo*, ont été imprimés à Venise, en 1768; la préface, datée de 1765, fait allusion à une *Vita*; serait-ce déjà celle de Costadoni? — En 1838, on publia à Rome un *Ristretto della vita e virtù della... Suor Chiara Isabella Fornari romana... scritto dal Postulatore della causa*; est-ce un résumé des *Memorie* de 1768? — J.-H. Sbaralea, *Supplementum... ad scriptores trium ordinum S. Francisci*, t. 3, Rome, 1936, p. 211.

Clément SCHMITT.

2. **FORNARI (MARIE-VICTOIRE)**, fondatrice des annonciades célestes, † 1617. Voir **MARIE-VICTOIRE FORNARI (bienheureuse)**.

FORNER (FRÉDÉRIC), † 1630. Voir FOERNER (Frédéric).

FORNIER (ou FOURNIER, RAOUL), 1562-1627. — Né à Orléans le 14 septembre 1562, Raoul Fornier, sieur du Rondeau, fut professeur de droit à l'université de sa ville natale; il fit partie de l'académie d'Orléans, sorte de cercle littéraire et philosophique, et contribua à la fondation de l'Oratoire de cette ville. A sa mort, le 20 septembre 1627, il fut enterré dans l'église de cette maison.

A côté d'ouvrages juridiques, Fornier publia des livres qui relèvent de l'humanisme dévot, mais sont fortement teintés de stoïcisme. Ils sont devenus rares; ce qui explique les divergences des bibliographes.

On peut trouver à la Bibliothèque nationale de Paris : *De la consolation et des remèdes contre les adversitez* (3^e éd., Paris, 1617), le *Discours du péché* (3^e éd. revue, Paris, 1617, relié avec le précédent; pagination indépendante et défectueuse), et les *Conférences académiques* recueillies et mises en lumière par le Sieur de Heere... (Paris, 1618), qui contiennent huit discours de Fornier. — A la Bibliothèque municipale d'Amiens, *La Philosophie chrestienne* (Paris, 1620).

Les bibliographes mentionnent encore : *Méditations chrétiennes* (Paris, 1613); *Les saintes pensées, ou Pensées d'une âme saintement affectonnée envers Dieu* (Paris, 1621); *Le prédicateur à Paris* (Paris, 1622); *Les dernières pensées de M. Raoul Fornier* (Paris, 1628).

La première partie du livre *De la consolation...* énonce des principes généraux : « La principale source de toute consolation vient de Dieu... qui a mis en nous ces deux lumières, la foi et la raison » (p. 28); « Chacun peut, et comme chrétien se servir principalement des consolations spirituelles, et comme homme y apporter aussi le secours des consolations que l'humaine raison fournit » (p. 88). La foi nous donne la consolation de croire en un Dieu « Roi clément et débonnaire envers ses sujets... doux père à l'endroit de ses enfants » (p. 319); fondé sur cette foi, le chrétien doit « recevoir et le bien en action de grâces et le mal avec patience, et surtout nous remettre à la volonté » de Dieu (p. 34). Les adversités ne sont pas seulement des punitions, mais des épreuves et des marques de l'amour exigeant de Dieu, « puisque c'est sa coutume de châtier ceux qu'il aime » (p. 32). La tribulation comporte des avantages pour l'âme : « mériter davantage... nous réveiller du péché... réveiller notre âme de l'assoupissement où les délices du siècle l'ont ensevelie » (p. 32).

La seule raison suffit à nous faire « découvrir l'imposture de quelques faux remèdes », comme pleurer, trop compter sur ses amis, s'enfoncer dans les affaires, se distraire dans les plaisirs, et « nous apprend les plus assurés et les plus salutaires » (considération de la condition humaine, de la destinée de l'homme, valeur de la constance, de la patience, maîtrise de l'imagination, etc; p. 95 svv).

Dans la seconde partie, Fornier énumère les diverses sortes d'adversités (appréhension de la mort, exil, mélancolie, vieillesse, maladies, pauvreté, injustice, etc) et donne, en s'inspirant d'Épictète, Sénèque, Plutarque et Arrien, les motifs de ne pas se laisser accabler par ces maux. Mais, pour l'homme, il n'y a de bonheur que dans l'union à Dieu; il trouvera le secours d'en haut par la prière (Sonnet final).

Cet ouvrage est du genre des livres de consolation (cf DS, t. 2, col. 1614, 1616).

Le *Discours du péché* est un petit traité « sur le bon régime de vie pour conserver la santé de notre âme » (p. 16). L'auteur y parle de la grâce, de la concupis-

cence et de la liberté, et de l'anthropologie chrétienne de l'humanisme dévot; il n'est pas original dans sa pensée, mais il exprime bien ce qu'il pense.

« La concupiscence nous fait enclins au mal et nous rend le bien difficile...; elle s'efforce d'entraîner au précipice notre volonté, mais le gouvernement de la raison la tient en bride... La volonté range les inclinations de l'appétit sensuel au train de la raison et, convertissant la rébellion en obéissance, comble l'âme du chrétien d'un repos et d'un contentement incroyable » (p. 16-18).

L'âme reste « facile à la séduction, fragile à la résistance, débile à l'exécution des bonnes œuvres...; mais nous sommes assistés du secours de ce grand Capitaine sous l'enseigne duquel nous avons été enrôlés en notre baptême... Ce grand Roi aussi nous a-t-il donné pour défense le franc arbitre et raison qui ne nous rendent que trop forts si nous en voulons bien user » (p. 16-18). « C'est principalement en ce combat de l'appétit et de la raison où le chrétien doit faire paraître sa vertu » (p. 24).

Les moyens à prendre dans ce combat sont la fuite des occasions, la connaissance de soi et de ses tendances, « repousser l'ennemi par une contrebatterie... corrompre nos vicieuses complexions par contraires efforts », le travail « remède le plus expédient », les bonnes œuvres (p. 28-40).

Fornier s'étend ensuite longuement sur le péché et ses effets. Pour « faire abhorrer le péché », il faut considérer souvent la passion du Christ, « ce grand médiateur de Dieu et des hommes, ce réconciliateur qui nous fait entrer aux bonnes grâces de son Père ». « Cherchons la grâce de notre Dieu, non parmi les mignardises du siècle », mais dans « la guerre contre nous-mêmes, l'austérité de la vie, la largesse de nos aumônes, la contrition du cœur »; ainsi, avec le secours de Dieu, l'âme « se retire en la maison de son Père pour l'amour duquel elle captive à jamais ses desirs à ce bel objet qui seul la peut rendre bienheureuse » (*in fine*).

Les huit discours de Fornier imprimés avec les *Conférences académiques* ne présentent pas d'intérêt directement spirituel. *Correspondance du cardinal Pierre de Bérulle*, éd. J. Dagens, t. 3, Paris-Louvain, 1939, p. 681-682.

S. Guyon, *Histoire de l'Église et diocèse, ville et université d'Orléans*, Orléans, 1647, p. 471. — E. Bimberet, *Histoire de l'Université d'Orléans*, Orléans, 1853, p. 369. — Notices sur Fornier dans *Les hommes illustres de l'Orléanais* (t. 2, Orléans, 1852, p. 76-78), la *Biographie universelle* de Michaud (t. 14, Paris, s. d., p. 551-552) et le *Dictionnaire des lettres françaises, le Dix-septième siècle* (Paris, 1954, p. 440).

Albert DUMORTIER.

FORSTER (GÉDÉON), pasteur d'âmes et théologien, † 1675. — Gédéon Forster, né à Ratisbonne (on ignore l'année), fut curé et archidoyen à Pondorf sur le Danube (diocèse de Ratisbonne) de 1644 à 1648 et de 1650 à 1675, chanoine de la collégiale de l'ancienne chapelle de Ratisbonne (1648-1659), prévôt de la collégiale de Vilshofen sur le Danube (1648-1675), attaché consistorial et visiteur général du diocèse. Il mourut à Pondorf le 7 janvier 1675.

Comme visiteur, il parcourut, entre 1663 et 1671, presque tout le diocèse, où il donna, dans les chapitres conventuels, des directives appropriées sur leurs obligations aux prêtres, aux maîtres d'écoles et aux sacristains (mansionnaires).

Pour offrir au peuple les vérités du salut et les principes de morale, il composa un grand nombre de petits ouvrages, les fit imprimer à ses frais et les distribua gratuitement. On peut retenir les suivants, publiés à Amberg :

1. *Seelen Trost allen kleinmütigen und beängstigten*

Gewissen zu einer christlichen Stärck und tröstlichen Zuversicht auff die Barmhertzigkeit Gottes, 1665; comporte des extraits de la Bible, de saint Augustin, de saint Bernard, de sainte Gertrude, d'Henri Suso et de Jean Tauler, de Louis de Blois et de Jean d'Avila. — 2. *Geistliches Vergiss mein nit und haylsame Gedancken von den vier letzten Dingen des Menschen*, 1666. — 3. *Lobgesang der dreyen Knaben Danielis cap. 3 auff Jesum Christum im Allerheiligsten Sacrament gerichtet*, 1666; c'est une application du *Benedicite omnia opera Domini Domino* à l'eucharistie. — 4. *Heilige christliche Lehr und hochnothwendiger Unterricht, dass man die Buss und Besserung des Lebens nit aufschieben solle*, 1668. — 5. *Geistliches Rauchwerck, das ist Heilige christliche Lehr und Unterricht vom heiligen Gebett*, 1668; contient, entre autres, l'explication du *Notre Père*.

Au total, ces petits écrits de Forster présentent une image expressive de la piété populaire et des préoccupations pastorales au 17^e siècle.

Une autre préoccupation de Forster était la solide instruction catéchétique de la jeunesse. Il en représentait vivement l'obligation aux pasteurs dans les allocutions de ses visites et dans son *Epistola paraenetica de necessitate, utilitate et praestantia catecheseos seu doctrinae et institutionis christianae in summe necessariis fidei christianae principiis et mysteriis* (Straubing, 1657 et 1666; Amberg, 1664; Tyrnau, 1723 et 1743).

Relatio eorum quae a me Gedeone Forster acta sunt ab anno 1644 usque ad annum 1672, ms aux archives diocésaines de Ratisbonne (Actes du synode diocésain de 1650).

A. M. Kobolt, *Baierisches Gelehrten-Lexikon*, Landshut, 1745, p. 226. — J. C. Adelung, *Gelehrten-Lexikon*, t. 2, Leipzig, 1787, p. 1173-1174. — A. M. Kobolt et G. M. Gandershofer, *Lexikon baierischer Gelehrter und Schriftsteller*, Landshut, 1825, p. 97. — K. Schrems, *Die religiöse Volks- und Jugendunterweisung in der Diözese Regensburg vom Ausgang des 15. Jahrhunderts bis gegen Ende des 18. Jahrhunderts*, Munich, 1929, p. 166-177. — LTK, t. 4, 1932, col. 68. — A. Schosser, *Die Erneuerung des religiös-kirchlichen Lebens in der Oberpfalz*, Düren, 1938, p. 36-38. — G. Schwaiger, *Kardinal Franz Wilhelm von Wartenberg als Bischof von Regensburg (1649-1661)*, Munich, 1954, p. 252-253 et *passim*.

Friedrich ZOEPLF.

FORT (JEAN), chartreux, 1404-1464. — Né à Albocacer, près de Valence (Espagne), le 5 septembre 1404, Jean Fort, au cours de ses études de théologie à Lérida, se sentit appelé à la vie cartusienne. Écarté d'abord de la chartreuse de Scala Dei en raison de sa santé déficiente, il fut admis le 5 mai 1425. Dès le début de sa vie religieuse, il fit preuve de vertus telles qu'elles donnent un certain crédit aux faits surnaturels, extases, apparitions, révélations, dont il aurait été favorisé. Il en fit le récit circonstancié sur le commandement de son confesseur, Pedro de Queralt, dominicain, vicaire de la province d'Aragon. On attribue aussi à Jean Fort des prophéties, des guérisons et des secours extraordinaires. Connu de trop de gens, à son gré, il demanda, sans succès, à passer dans la chartreuse de Majorque. Son souvenir est resté vivant et honoré dans la région où il vécut. Il mourut le 14 mai 1464.

Le recueil des expériences spirituelles de Jean Fort portait le titre : *Liber revelationum et celestium charismatum sibi divinitus datorum quem precepto et consilio P. Queralt conscripsit, in quo interdum apologias, expositiones, animae instructiones et documenta mysticae theologiae profunda et clara mentis intelligentia inseruit aptis in locis*.

Nicolas Molin † 1638 signalait que le *Liber* se trouvait à la

chartreuse de Scala Dei. Léon le Vasseur † 1693, qui l'a eu entre les mains, dit qu'il ne l'insère pas dans sa notice « ob nimiam prolixitatem ». A la Grande Chartreuse, on conserve une copie de la longue « Prefatio seu Discursus proemialis », qui fait connaître la pensée orthodoxe et très sage de l'auteur sur les faits exposés dans le *Liber*.

Du *Liber revelationum* on n'a retrouvé qu'une copie du 18^e siècle, très incomplète, aux archives de l'évêché de Tarragone (Espagne) : le quatrième livre amputé de sa première partie mais suivi d'une longue addition qui renferme la majorité des apologias, explications, compléments dont fait mention le titre. On compte une cinquantaine de *visitationes* espacées au cours des années 1449 à 1451, 1455 à 1457. Jean Fort y raconte avec grande précision de temps et de lieu les apparitions de Jésus et de Marie (souvent ensemble). Bien que ses descriptions aient un caractère sensible marqué, il a soin de noter : « Vidi spiritualiter », « oculis mentis », « non corporaliter », etc.

On remarque l'affectueuse amitié, la familiarité même de Marie pour « son frère » Jean : elle l'assiste en cellule pendant la récitation de son office, se tient à son chevet pendant ses fréquentes maladies, le reconforte dans ses épreuves, l'instruit et le corrige, lui promet les joies éternelles. Jean n'a garde d'abuser de ces faveurs et exprime en termes attendris sa joie reconnaissante et son profit spirituel. Les saints (en particulier les apôtres, Marie-Madeleine, Thomas d'Aquin, Pierre Martyr, Vincent Ferrier) apparaissent quelquefois, en relation avec Jésus et Marie.

Ces manifestations surnaturelles suggèrent à Jean Fort des considérations morales où l'humilité et la charité ont la plus grande part, et de belles élévations « ad coelestia ». C'est cela surtout qui intéresse le lecteur et lui est profitable, car l'exposition des apparitions est souvent monotone et prolix. Outre les digressions inévitables, on remarque des dissertations théologiques destinées à commenter les *visites*; en ces matières, Jean a assimilé la doctrine commune. Son maître préféré est saint Thomas; il cite aussi saint Bonaventure (qui n'était pas encore canonisé), Richard de Mediavilla, franciscain, Ludolphe le chartreux.

Certaines « visites » concernent plus spécialement des chefs ecclésiastiques et laïques; elles sont sévères et exhortent les intéressés non seulement à vivre selon leur foi mais encore à conserver celle-ci chez leurs sujets et à la protéger contre ses ennemis (appel à la croisade). La fidélité et la confiance dans le secours de Dieu ne seront pas vaines, car le Christ n'abandonne pas ceux qui luttent contre la Bête.

Vita Ven. P. Dom Joannis Fort religionis cartusianae professi domus Scalae Dei in Catalonia † 1464, Bruges, 1666. — Joseph de Vallés, *Primer instituto de la sagrada religión de la Cartuxa. Fundaciones de los conventos de toda España...*, Madrid, 1663, et Barcelone, 1792, p. 126-163; rééd. sous le titre de *Vida maravillosa del V. P. Dom Juan Fort monje cartujo de la Real Casa de Escala Dei... en testimonio de gratitud por los favores alcanzados mediante la intercesión del V. P. cartujo*, Barcelone, 1879, et Tarragone, 1956. — José Palau Soler † 1722, chartreux de Scala Dei, laissa ms une *Admirable vida del venerable P. D. Juan Fort*.

N. Molin, *Historia cartusiana*, t. 1, Tournai, 1903, p. 215. — L. le Vasseur, *Ephemerides ordinis cartusiensis*, t. 2, Montreuil-sur-mer, 1891, p. 111-119. — Espasa, t. 24, Barcelone, 1924, p. 552. — *Escritores cartujos de España*, ronéotypé, Aula Dei, 1954, p. 78-80. — DS, t. 2, col. 763.

Bruno RICHERMOZ.

FORTE (JEAN-BERNARD), augustin, vers 1420-1504. — 1. *Vie et œuvres*. — 2. *La « Fonte di Charità »*

1. *Vie et œuvres.* — Né à Savone (Ligurie), vers 1420, Jean-Bernard Forte entra chez les augustins en 1462. Il obtint le doctorat en théologie et étudia assidûment la Bible, les Pères, l'histoire et la littérature, en particulier Virgile et Dante. Il mourut dans sa ville natale en 1504.

Nous avons gardé deux ouvrages de Forte : 1) *Il Vocabulista ecclesiastico*, sorte de dictionnaire donnant la signification des divers passages de l'Écriture; édité pour la première fois à Milan, 1480, il connut de nombreuses réimpressions, revues et augmentées après la mort de l'auteur; la dernière en date est celle de Rome, 1669.

2) *Fonte di Charità* (Milan, 1496 et 1497); réimprimé à Savone, 1852, sous le titre : *Collazione divota di Giambernardo Forte da Savona... ridotta alla buona lezione e pubblicata da Tommaso Torteroli... con la vita dell' A. scritta dal medesimo*; et encore à Savone, 1891 : *Collazione divota o Trattenimenti spirituali su l'amore di Dio per guidare le anime alla perfezione*.

Certains historiens attribuent encore à Forte d'autres ouvrages devenus aujourd'hui introuvables : *Commentaria in omnes D. Pauli epistulas, Catena historiarum patriarum continens, De hereticis viris sui aevi tractatus, Brevis historia foundationis et catalogus monialium nostrarum quae Savonae in monasterio SS. Annunciatæ usque ad annum 1503 claruerunt*, monastère dont Forte s'occupa longtemps.

Hurter (t. 2, col. 1139) dit que Forte « edidisse dicitur » un *Recolletorium de veritate Conceptionis B. Mariae Virginis*; il s'agit peut-être du *Liber recollectorius auctoritatum de veritate Conceptionis B. Mariae*, paru anonyme (Milan, 1475), mais qui est du dominicain Vincent Bandelli † 1506 (cf Hurter, t. 2, col. 1115; Quéatif-Echard, t. 2, p. 2; J. Dilenge de Saint-Joseph, *Robert Gaguin, poète et défenseur de l'Immaculée Conception*, Rome, 1960, p. 39-49).

2. *La « Fonte di Charità ».* — L'unique ouvrage spirituel qui reste de Forte est un dialogue en trente-cinq chapitres entre une religieuse et son confesseur; il touche à de nombreux sujets et dans un ordre qui n'apparaît pas toujours nettement.

Forte commence par exposer les sens des mots amour, dilection, charité, dévotion, zèle, et montrer comment la charité est la plus grande des vertus. Tout nous incite à aimer Dieu : Dieu lui-même, la création, la nature de l'âme, les épreuves permises par la Providence, la vie active comme la vie contemplative; les trois chemins qui mènent à Dieu sont la raison, la foi et la contemplation (1-5).

Tous peuvent aimer Dieu, même le pécheur, pourvu qu'il se repente et combatte ses tentations : contre celles-ci, qu'il recoure à la prière et à la méditation (vices et vertus, les fins dernières), qu'il s'attache à extirper les pensées mauvaises, qu'il se mortifie et évite d'être sans occupation (6-8).

L'amour de Dieu a trois degrés : celui des commençants qui consiste à se dégager du péché et à triompher de la concupiscence mauvaise; celui des progressants : croître de vertu en vertu; et celui des parfaits qui se donnent entièrement à Dieu et trouvent en lui tous leurs biens. Dieu donne à ceux qui l'aiment un feu qui les transforme et leur permet de passer les obstacles propres à cette voie de l'amour, comme la cupidité, l'avarice spirituelle (9).

Si l'amour de Dieu ne peut subsister sans l'amour du prochain et la réconciliation avec nos ennemis, la perfection de la charité ici-bas est triple : elle consiste à aimer ses ennemis, à nourrir le désir de donner vie et biens pour Jésus et le prochain, et à réaliser ce désir quand l'occasion s'en présente.

Ce qui entretient la flamme de la charité, ce sont toutes sortes d'oraison, la conversation spirituelle avec ceux qui aiment Dieu, et le souci d'orner son âme de tout ce qui attire Dieu, comme fit l'épouse du *Cantique des cantiques* (Forte consacre dix pages à la signification mystique du *Cantique*).

Pour vaquer au spirituel, les heures de l'aube sont plus favorables; il faut apprendre à aimer être seul au chœur, et se laisser soulever l'âme par la liturgie (10-13).

L'âme blessée mystiquement par l'amour blesse à son tour l'Époux divin; Forte explique comment l'amour fonde le cœur, comment Dieu parle à l'âme (inspirations et divers autres modes) et comment l'âme parle à Dieu (avec le cœur seul, avec le cœur et les lèvres, par les actes). L'amour rend fort et nous fait triompher des adversités, il ne connaît pas les larmes de faiblesse, mais celles de la contrition, de la dévotion et de la compassion. Enfin, l'amour spirituel peut se comparer à une divine ivresse qui nous rend comme mort au péché et au monde (14-18).

Forte insiste sur le fait que l'amour est d'abord action : il prend grand soin de donner de bons exemples. Il expose longuement les actes d'amour que sont la lecture, la méditation, l'oraison, la contemplation; il y a sept degrés de contemplation : désir ardent de Dieu, onction et rafraîchissement du Saint-Esprit, extase, vision intellectuelle et amoureuse des choses divines, goût de la divine douceur, repos suprahumain que donne à l'âme cette douceur, enfin, la paix sans trouble, dont il rapporte les neuf sortes d'après saint Augustin (19-20).

Les signes auxquels on peut reconnaître le véritable amant de Dieu sont le détachement du charnel, le désir de vivre avec Dieu, le goût de lui parler et d'entendre parler de lui, le souci d'inciter autrui à l'aimer, de lui ramener ceux qui ne l'aiment pas, l'amour des hommes sans distinction, la libéralité avec les amis de Dieu et l'acceptation de souffrir pour lui (23).

Forte s'attarde à décrire les peines de l'âme quand Dieu semble l'abandonner, et comment elle le cherche et le retrouve; il précise les signes du retour de l'Époux divin dans la chambre du goût spirituel. Il distingue et donne des conseils pour discerner les visions prophétiques et la suspension des sens, qui peuvent être naturelles ou diaboliques. La vision de l'essence de Dieu lui semble possible, comme les apparitions angéliques sous apparence humaine. Tout cela est fondé sur l'autorité des saints Augustin et Thomas d'Aquin, et illustré par la vie des saints et l'œuvre de Dante (21-26).

L'ouvrage s'achève par le double éloge de la Vierge Marie, admirable d'amour dans toute sa vie, et de l'âme humaine que Dieu aime au point de la nourrir de la chair du Verbe incarné, de l'illuminer parfois directement en lui révélant les secrets de la Trinité (31-33).

Forte, en plus des auteurs déjà cités et qui sont ses principales autorités, s'appuie sur Ambroise, Jérôme, Grégoire le Grand et Bernard; il cite peu Anselme, Bonaventure et Hugues de Saint-Victor. Parmi les profanes, outre Dante, il recourt surtout à Aristote, Lactance et Boèce.

L. Hain, *Repertorium bibliographicum*., n. 2940-2941; L. Hain et W. A. Copinger, *Supplementum*., n. 1000-1001. — *Gesamtkatalog der Wiegendrucke*, n. 4088-4091.

G. Panfilo, *Chronica ordinis eremitarum sancti Augustini*, Rome, 1581, f. 94. — T. de Herrera, *Alphabetum augustinianum*, t. 1, Madrid, 1644, p. 474. — L. Torelli, *Secoli agostiniani*, t. 7, Bologne, 1682, p. 396. — D. A. Gandolfo, *Dissertatio historica de ducentis celeberrimis agustinianis scriptoribus*, Rome, 1704, p. 206-207. — J. F. Ossinger, *Bibliotheca agustiniana*, Ingolstadt, 1768, p. 364-365, 797-798. — G. Lanteri,

Postrema saecula sex religionis augustinianae., t. 2, Tolentino, 1859, p. 83-84. — D. A. Perini, *Bibliographia augustiniana: Scriptores itali.*, t. 2, Florence, 1931, p. 80-81. — S. Augustinus *vitae spiritualis magister*, t. 2, Rome, 1959, p. 411.

Agostino M. GIACOMINI.

FORTUNAT (saint), évêque de Poitiers, † vers 600. — Venantius Honorius Clementianus Fortunatus naquit vers 530, près de Trévise (Vénétie). Il étudia à Aquilée et Ravenne. Guéri par l'intercession de saint Martin, il voulut venir le remercier à Tours. Notre lettré prit le chemin des écoliers, par la Germanie, et séjourna quelque temps dans Metz à la cour de Sigebert. Il a conté en vers ironiques ses déplaisirs d'homme cultivé parmi les barbares. A Poitiers, il rendit visite au tombeau de saint Hilaire, et devint l'ami de Radegonde, reine fondatrice et animatrice de l'abbaye appelée plus tard Sainte-Croix. Fortunat fut peu à peu stabilisé dans un christianisme réel et vécu par la sainte exilée de Thuringe. Il devint son secrétaire, son *agens* (*Carmina* xi, 4, 3; MGH, p. 259, et PL 88, 352c). Radegonde et l'abbesse Agnès récompensaient son zèle par de menues friandises; il remerciait par des poèmes où l'on aurait tort de voir dans l'orchestration des thèmes gastronomiques autre chose qu'un jeu littéraire. Après la mort de la sainte (13 août 587), il devint évêque de Poitiers. Il mourut au début du 7^e siècle.

De son œuvre écrite, nous ne retiendrons que ses *Vies* de saints (des 4^e-6^e siècles), ses poèmes religieux et ses hymnes.

On peut négliger son *Expositio symboli* d'après Rufin (ii, 1; MGH, p. 253-258, et PL 88, 345-351), et son *Expositio orationis dominicae* (10, 1; MGH, p. 221-229, et PL 88, 313-322), encore que ce dernier texte puisse donner lieu à des remarques intéressantes. Ainsi, p. 228, 20 ou 322a, *impedimenta mundi faciunt homines miseros* vient de la *Visio Pauli* (B. Fischer, dans *Vigiliae christianae*, t. 5, 1951, p. 84-87).

Les *Vies* qui sont bien de Fortunat sont celles de Martin, Hilaire de Poitiers, Germain et Marcel de Paris, Aubin d'Angers, Paterne (Pair) d'Avranches, Seurin de Bordeaux, Radegonde; inauthentiques celles d'Amans de Rodez, Médard de Noyon, Remi de Reims, Lubin de Chartres, Maurille d'Angers, Denys de Paris. Ces *Vies*, souvent écrites dans un style précieux (cf A. Loyer, *Sidoine Apollinaire et l'esprit précieux en Gaule aux derniers jours de l'empire*, Paris, 1943), ne sont guère utiles à l'historien. Peu de chronologie, peu de faits qui nous renseignent vraiment sur le saint; beaucoup de miracles. La scène se passe souvent *in spiritali theatro* (*Vita Marcelli* 46; MGH, p. 53, 39, et PL 88, 548a; cf 1 *Cor.* 4, 9; il s'agit ici d'un « dragon » dompté par le saint). La *Vita Radegundis* elle-même a besoin d'être complétée par le témoignage de la religieuse de Sainte-Croix, Baudonivie. La *Vita Martini* (2235 hexamètres en 4 livres, plus 42 vers de préface, MGH, p. 293-370, et PL 88, 365-426) s'inspire de Sulpice Sévère et parfois de Paulin de Périgueux (cf Alston H. Chase, *The metrical Lives of St. Martin of Tours by Paulinus and Fortunatus and the Prose Life by Sulpicius Severus*, dans *Harvard Studies in Classical Philology*, t. 43, 1932, p. 51-76). L'ingéniosité de l'auteur s'étale par exemple dans le couplet sur Martin qui voit à distance à travers les murs (4, 497-519; MGH, p. 364, et PL 88, 420).

Le reste de son œuvre poétique est dicté par les circonstances et le besoin : la muse devait nourrir son homme Radegonde

est fréquemment nommée aux livres VIII et XI. Le poème VIII, 5 est devenu l'hymne des vêpres de la sainte (MGH, p. 193, et PL 88 [VIII, 10] col. 286) : *Regali de stirpe potens Radegundis in orbe*. Fortunat dit à la reine : *Cum te non video, sunt mihi cuncta parum* (xi, 2, 4; MGH, p. 258, et PL 88, 351d).

Ses hymnes introduites dans la liturgie du temps de la Passion assurent la gloire de Fortunat : *Vexilla Regis prodeunt* (ii, 6; MGH, p. 34-35, et PL 88, col. 95-96. Début imité par Dante, *Enfer*, 34, 1) et *Pange, lingua, gloriosi proelium certaminis* (ii, 2; MGH, p. 27-28, et PL 88, col. 88-89), écrites pour la réception à Poitiers, le 19 novembre 569, d'un morceau de la croix envoyé par l'empereur Justin II. L'émotion, la ferveur éclatent dans ces vers d'une métrique sans rigueur. Le mouvement lyrique fait passer l'antithèse *Ipse lignum tunc notavit, damna ligni ut solveret*. *Le Flecte ramos, arbor alta, tensa laxa viscera* trouverait son illustration dans certaines peintures de manuscrits publiés par H. Koch dans *Thuringisch-sächsische Zeitschrift für Geschichte und Kunst*, t. 25, 1927, p. 4-5, pl. I-II (croix aux bras incurvés). La strophe *O crux, ave, spes unica* manque dans les manuscrits anciens du *Vexilla*. Elle paraît dans un ms Barberini du 10^e-11^e siècle. On a trouvé en 1958 sous les fondations de l'église disparue de Sainte-Croix une mosaïque avec l'inscription O CRUX A., qui est vraisemblablement à l'origine de notre strophe (cf H. Stern, *Mosaïques de pavement préromanes et romanes en France*, dans *Cahiers de civilisation médiévale*, t. 5, 1962, p. 17 et fig. 6). Moins célèbres sont les hymnes *Crux benedicta nitet Dominus qua carne pependit*, pour la Passion (ii, 1, MGH, p. 27, et PL 88, col. 87; Walpole, p. 178), et *Tempora florifero rutilant distincta sereno*, pour Pâques (iii, 9; MGH, p. 59-62, et PL 88, col. 130-133; Julian, p. 1139), qui contient les vers *Salve, festa dies, toto venerabilis aevo / Qua Deus infernum vicit et astra tenet*.

Paul Diacre, *Historia longobardorum* II, 13, PL 95, 489-491 : la plus ancienne notice biographique de Fortunat.

E. Dekkers, *Clavis*, n. 1033-1052. — Éditions : PL 88, reproduit l'édition des *Opera omnia*, publiée par M.-A. Luchi, Rome, 1786; ou mieux MGH *Auctores antiquissimi*, t. 4, 1881-1885, éd. F. Leo et B. Krusch. — Venance Fortunat, *Poésies mêlées*, traduites en français pour la première fois par Ch. Nisard et E. Rittier, Paris, 1887 (médiocre; cf P. Antin, sur *Carmina* x, 6, 37, dans *Revue de philologie*, t. 33, 1959, p. 48-49). — La *Vita Martini* est traduite par E.-F. Corpet, à la fin des *Œuvres* de Paulin de Périgueux, dans la collection Panckoucke, Paris, 1849.

J. Julian, *A Dictionary of Hymnology*, Londres, 1892. — A. S. Walpole, *Early Latin Hymns*, Cambridge, 1922, p. 164-200. — F. J. E. Raby, *A History of Christian-Latin Poetry from the Beginnings to the close of the Middle Ages*, 2^e éd., Oxford, 1953, p. 86-95.

W. Meyer, *Der Gelegenheitsdichter Venantius Fortunatus*, dans *Abhandlungen der Königlichen Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen*, Philol.-hist. Kl. N.F. 4, 1909-1910, n. 5. — R. Aigrain, *Vie de sainte Radegonde par S. Fortunat*, trad. avec des extraits de Baudonivie et de saint Grégoire de Tours, coll. Science et religion 564, Paris, 1910, p. 8-24. — L. Duchesne, *Fastes épiscopaux de l'ancienne Gaule*, t. 2, 2^e éd., Paris, 1910, p. 77, 83. — M. Manitius, *Geschichte der lateinischen Literatur des Mittelalters*, t. 1, Munich, 1911, p. 170-181; t. 3, 1931, *passim*. — R. Koebner, *Venantius Fortunatus, seine Persönlichkeit und seine Stellung in der geistigen Kultur des Merowinger-Reiches*, coll. Beiträge zur Kulturgeschichte des Mittelalters 22, Leipzig, 1915. — R. Aigrain, *Sainte Radegonde*, coll. Les Saints, Paris, 1918, p. 88-108, 144-146; nouvelle éd., Poitiers, éd. des Cordeliers, 1952; — *Hymnes poitevines de la Passion*, dans *Série préparatoire aux Cahiers pour*

les professeurs catholiques de France, II, 6, 1919, autographié par Georges Duret.

H. Leclercq, *Fortunat*, DACL, t. 5, 1923, col. 1982-1997. — D. Tardi, *Fortunat. Étude sur un dernier représentant de la poésie latine dans la Gaule mérovingienne*, Paris, 1927. — O. Bardenhewer, *Geschichte der altkirchlichen Literatur*, t. 5, Fribourg-en-Brisgau, 1932, p. 367-377. — S. Blomgren, *Studia fortunatiana*, Uppsala (études philologiques importantes); — *De carmine in laudem S. Mariae... V. Fortunato recte attribuendo*, 1934. — S. Kopp, *Ein neues Elogium von Venantius Fortunatus*, Wurtzbourg, 1939. — R. Aigrain, *Sainte Radegonde et saint Fortunat*, VS, t. 68, 1943, p. 248-266 et 363-369 (traduction de textes de Fortunat). — P. de Labriolle et G. Bardy, *Histoire de la littérature latine chrétienne*, t. 2, 2^e éd., Paris, 1947, p. 745, 756-761. — *Études mérovingiennes. Actes des journées de Poitiers, mai 1952*, Poitiers, 1953, p. 35-43, 69, 73, 75-83, 127-134, 141, 169-177, 228, 237, 239-248, 272, 285-286. — G. Bardy, *Fortunat*, dans *Catholicisme*, t. 4, 1956, col. 1458-1460. — P. Antin, *Fortunat*, dans *Vies des saints et des bienheureux*, t. 1^{er}, Paris, 1956, p. 445-450.

B. de Gaiffier, *S. Venance Fortunat, évêque de Poitiers. Les témoignages de son culte*, dans *Analecta bollandiana*, t. 70, 1952, p. 262-284 (fête le 14 décembre; Paul Diacre visita sa tombe entre 782 et 786, et composa son épitaphe).

Paul ANTIN.

FOSCARINI (PAUL-ANTOINE), carme italien, † 1616. — Né à Montalto, en Calabre, peut-être vers 1565, Paul-Antoine Foscarini (son père s'appelait en réalité Scaridino, mais ses fils se nommèrent Scarini et Foscarini) entra chez les carmes de la province de Calabre. Pendant six ans, il fut régent des études au couvent de Naples et pendant deux ans il enseigna la théologie à Messine. A partir de 1607, il fut attaché au gouvernement de la province, comme vicaire, puis comme provincial en 1608 (réélu en 1612). Il fut supérieur des couvents de Tropea, 1605-1606, de San Biase et de Montalto.

Parmi ses œuvres les plus retentissantes on compte sa *Lettera sopra l'opinione dei Pittagorici e del Copernico, della mobilità della terra e stabilità del sole* (Naples, 6 janvier 1615). Il entra ainsi dans le vif de la controverse soulevée autour de Copernic et de Galilée, dont il partageait les théories; cette lettre fut mise à l'index en 1616 (elle en fut retirée en 1822). Foscarini composa plusieurs autres ouvrages de science.

Foscarini mérite d'être cité ici en raison de ses *Meditationes, preces et exercitia quotidiana super orationem dominicam per hebdomadam disposita ad vitae spiritualis perfectionem et habituum virtutum comparationem* (Cosenza, 1611). La méditation comporte : la présentation du sujet, des réflexions, un colloque affectif avec Dieu, un *progymnasma* ou une application à la journée des vérités méditées, vues également à la lumière de l'œuvre divine en chacun des six jours de la création. Le samedi et le dimanche, il y a une application pour la matinée, une autre pour la soirée; le vendredi est réservé à la méditation du *Dimitte nobis debita nostra* avec application à la passion. La méditation du *Pater* est comprise dans la voie purgative; l'*Amen* oriente cependant vers la voie illuminative, qu'alimentent aussi des considérations pour les divers temps de l'année. Aux parfaits, Foscarini recommande constamment l'imitation du Christ, la vie en Dieu, la présence de Dieu dans le prochain. Qui adhère à Dieu est un même esprit avec lui; telle est la perfection de toute la vie spirituelle. La considération de l'œuvre de la création est présentée de façon fort intéressante aux progressants; cette troisième partie de l'ouvrage va de la fête de la Trinité à l'avent : l'univers est décrit

encore d'après le système de Ptolémée, mais le soleil y est « dux et moderator omnium planetarum ».

A. Franco, *P. Paulus Foscarini*, dans *Analecta ordinis carmelitarum*, t. 2, 1911-1913, p. 461-468, 493-504, 524-527. — DTC, t. 12, 1933, col. 53-55. — C. Nardi, *Notizie di Montalto in Calabria*, Rome, 1954, p. 257-302, donne la bibliographie concernant Foscarini.

Ludovico SAGGI.

FOUARD (HENRI-CONSTANT), 1837-1903. — Né à Elbeuf le 6 août 1837, Constant Fouard fit ses études classiques de 1848 à 1855 à Bois-Guillaume, près de Rouen, où il est condisciple et ami de Paul Allard (1841-1916), le futur historien des origines chrétiennes, et ses études cléricales au séminaire des sulpiciens d'Issy-les-Moulineaux, où, avec son condisciple Fulcran Vigoureux (1837-1915), Arthur Le Hir (1811-1868) l'initie aux études bibliques. Ordonné prêtre le 21 septembre 1861, il entre à la Solitude de Saint-Sulpice, mais il reconnaît bientôt que ce n'est pas sa voie. Professeur de rhétorique au collège de Bois-Guillaume, appelé institution Join-Lambert, du nom de son fondateur † 1857, Constant Fouard prend sa licence en Sorbonne (il y suit les cours d'Étienne Vacherot † 1897) et il se lie d'amitié avec Maxime du Camp (1822-1894), qui plus tard reverra ses manuscrits. Chargé de cours à la faculté de théologie de Rouen en mars 1876, il soutient sa thèse de doctorat le 5 février 1877, sur la passion de Notre-Seigneur; il est nommé professeur titulaire de la chaire d'Écriture sainte quelques mois plus tard; il le restera jusqu'à la fermeture de la faculté (1885). En 1879 et 1881, il entreprend ses voyages d'information en Terre sainte et à Rome. En janvier 1903, il est nommé consultant de la Commission biblique naissante. Il meurt à Elbeuf le 3 décembre suivant.

Toute son œuvre concerne les origines du christianisme : *Passion de Notre-Seigneur Jésus-Christ* (Rouen, 1878), *Vie de Notre-Seigneur Jésus-Christ* (2 vol., 1880), *Saint Pierre et les premières années du christianisme* (Paris, 1886), *Saint Paul, ses missions* (Paris, 1892), *Saint Paul, ses dernières années* (Paris, 1897), un ouvrage posthume, *Saint Jean et la fin de l'âge apostolique* (Paris, 1904). Il faut ajouter l'article *Cène* dans le *Dictionnaire de la Bible* (t. 2, 1899, col. 408-417).

Au point de vue historique comme au point de vue exégétique, ces ouvrages sont maintenant dépassés. Souvent réédités, traduits en différentes langues, toujours en librairie, ils gardent leur valeur, surtout spirituelle. « Cette *Vie de Jésus* est un acte de foi » (t. 1, préface).

« Longtemps, le public catholique ne posséda rien de comparable à cet ensemble sur les origines de l'Église » (P. Viard, dans *Catholicisme*, t. 4, 1956, col. 1462), et du second livre, un bon juge, M.-J. Lagrange, écrivait encore en 1928 : « Il existe en français d'admirables Vies de Notre-Seigneur Jésus-Christ. Celle de M. l'abbé C. Fouard date de 1880, et l'on peut dire qu'elle n'a pas vieilli, tant les lignes en sont nettes, les récits agréables, l'information sûre. Beaucoup la tiennent pour la meilleure » (*L'Évangile de Jésus-Christ*, coll. Études bibliques, Paris, 1928, avant-propos, p. v).

Bien supérieure à celles de Louis Veillot (Paris, 1864) ou de François de Ligny (Avignon, 1774) encore en vogue, cette *Vie* prélude aux travaux plus scientifiques de Marie-Joseph Lagrange, Hugues Vincent, Léonce de Grandmaison, Jules Lebreton, Ferdinand Prat. On revient encore volontiers à ces ouvrages parce que la vie spirituelle y trouve un aliment solide.

Mgr Louis Besson, *Vie du cardinal de Bonnechose*, Paris, 1887.

C. Viénot, *Bulletin religieux de l'archidiocèse de Rouen*, 12 et 19 décembre 1903. — *Bulletin trimestriel des anciens élèves de Saint-Sulpice*, t. 9, 15 février 1904, p. 122-131. — Paul Allard, *Notice sur M. l'abbé Fouard*, dans *Précis analytique des travaux de l'Académie des sciences, belles-lettres et arts de Rouen*, t. 106, Rouen, 1904, p. 383-390. — *Polybiblion*, 2^e série, t. 59, 1904, vol. 1, p. 76-77. — Chanoine Prudent, *L'abbé Constant Fouard*, dans *Précis analytique des travaux de l'Académie de Rouen*, 1910-1911 (publié en 1912), p. 11-35.

Paul BROUTIN.

FOUCAULD (CHARLES DE), 1858-1916. — 1. *Jalons biographiques*. — 2. *Écrits spirituels*. — 3. *Message spirituel*. — 4. *Fondations*. — 5. *Influence*.

1. Jalons biographiques. — 1^o *Jusqu'à la conversion* (1858-1886). — Né le 15 septembre 1858, à Strasbourg, dans une famille aristocratique aisée, orphelin de père et de mère à cinq ans, exilé par la guerre de 1870, Charles de Foucauld connaît une enfance difficile; son grand-père, qui assume son éducation, est très faible envers lui et le caractère de l'enfant devient de plus en plus impérieux et capricieux.

Après une première communion fervente, en 1872, le jeune garçon subit une influence voltairienne au lycée de Nancy où il fait ses études secondaires; il perd bientôt la foi. Commence alors une période trouble d'extrême paresse et de profond laisser-aller moral qui amèneront son renvoi, en 1876, de l'école Sainte-Geneviève à Paris, où il préparait son entrée à l'école militaire de Saint-Cyr. Après deux ans à l'école de Saint-Cyr et deux ans à l'école de Saumur, le sous-lieutenant Foucauld continue à mener en garnison, à Pont-à-Mousson puis à Sétif, une vie de fêtes continuelles et de débauche qui le font mettre en non-activité (mars 1881).

En juin 1881, il brise une liaison féminine et s'engage pour rejoindre ses camarades qui combattent en Afrique. Puis, poussé par un désir de grande réalisation personnelle, il entreprend, en 1883-1884, une périlleuse « reconnaissance au Maroc » avec une ténacité et un courage extraordinaires; cette exploration de caractère hautement scientifique le couvre de gloire; elle lui fait aussi voir la foi très vive des musulmans, et ce contact avec l'Islam forme une approche de sa conversion.

Rentré en France en juillet 1884, il y compose le récit de ses découvertes (publié à Paris en 1888), il réfléchit dans la solitude et le silence. Sous l'influence d'une de ses cousines, Marie Moitessier, mariée au vicomte Olivier de Bondy, femme d'une très grande bonté et d'une profonde piété, qui, depuis son enfance d'orphelin, l'avait toujours entouré d'une affection maternelle, Charles de Foucauld est longuement préparé à se tourner de nouveau vers Dieu.

La conversion se réalise en octobre 1886 dans la rencontre d'un vicaire de la paroisse Saint-Augustin à Paris, Henri Huvelin (1838-1910), directeur spirituel de Marie de Bondy. Charles de Foucauld se confesse et communique aussitôt. Il écrira quinze ans plus tard : « Aussitôt que je crus qu'il y avait un Dieu, je compris que je ne pouvais faire autrement que de ne vivre que pour lui : ma vocation religieuse date de la même heure que ma foi » (lettre à Henry de Castries, 14 août 1901).

2^o *De la conversion au sacerdoce* (octobre 1886-juin 1901). — Pendant trois ans, Charles de Foucauld, aidé par l'abbé Huvelin, apprendra les chemins de la

prière contemplative et cherchera comment réaliser concrètement sa vocation de consécration totale à Dieu. Lui qui avait connu la richesse et la vie facile et qui avait été possédé d'une grande volonté de puissance veut imiter Jésus-Pauvre qui a pris la « dernière place ». C'est dans cette perspective qu'il entre, le 15 janvier 1890, à la trappe de Notre-Dame des Neiges (Ardèche), en souhaitant partir pour une fondation très pauvre que Notre-Dame des Neiges a faite en Syrie, à Akbès. Ses supérieurs accèdent à ce désir et Frère Marie-Albéric va vivre six ans de vie cistercienne dans le misérable prieuré Notre-Dame du Sacré-Cœur d'Akbès (juillet 1890-septembre 1896), sous la direction d'un ancien abbé de Notre-Dame des Neiges, Polycarpe (Marthoud) † 1895, moine d'une grande sainteté de vie.

Malgré des conditions d'existence très pénibles, Frère Marie-Albéric ne trouve pas à Akbès tout ce qu'il attendait : il voudrait un plus grand dénuement. Dès 1893, commencent les désirs d'une fondation plus conforme à l'Évangile, la « vie de Nazareth ». L'abbé Huvelin essaie d'atténuer ces désirs, mais ceux-ci croissent de plus en plus. Les supérieurs, avertis, font subir une suprême épreuve : Frère Marie-Albéric est envoyé à Rome, en septembre 1896, pour y étudier la théologie et devenir prêtre, ce qu'il a toujours refusé depuis le début de son entrée à la trappe. Le 23 janvier 1897, dix jours avant qu'il n'ait à prononcer ses vœux perpétuels, Frère Marie-Albéric reçoit de Sébastien Wyart, abbé général des cisterciens réformés, la confirmation de sa vocation de « Nazareth ».

Charles de Foucauld veut vivre sa vocation à Nazareth même, où il arrive le 4 mars 1897. Il devient là domestique au couvent des clarisses; cette vie lui permet de consacrer des journées, des nuits entières, à la prière, à la méditation de l'Évangile. Sous l'influence de l'abbesse des clarisses de Jérusalem, Élisabeth du Calvaire, à nouveau il envisage de fonder et même, pour y arriver, de devenir prêtre. Un projet précis, — acheter le mont des Béatitudes et y vivre en prêtre-ermite —, l'amène à rentrer en France (août 1900) pour se préparer au sacerdoce. Après huit mois à Notre-Dame des Neiges, il est ordonné prêtre le 9 juin 1901 et devient « prêtre libre » du diocèse de Viviers.

3^o *Au Sahara* (1901-1916). — L'achat du mont des Béatitudes échoue et c'est vers le Maroc, où il a fait jadis son exploration, que Charles de Foucauld tourne ses regards; c'est là qu'il veut mener la vie de Nazareth. Comme il n'est pas possible pour un européen d'entrer au Maroc, il s'installe à Béni-Abbès, point de passage de caravanes à la frontière marocaine. Sa vie prend un style très différent de celui de Nazareth.

S'il ne sort pas de son ermitage, celui-ci est pourtant ouvert à tous; il veut « donner l'hospitalité à tout venant, bon ou mauvais, ami ou ennemi, musulman ou chrétien ». Frère Charles est à Béni-Abbès le « Frère universel » de chacun : soldats et officiers, français et algériens (« Je veux habituer les habitants, chrétiens, musulmans, juifs et idolâtres à me regarder comme leur frère, le frère universel », lettre à Marie de Bondy, 7 janvier 1902). Il rachète des esclaves et leur ouvre la « fraternité ».

Le Maroc demeure absolument fermé; or, sous l'impulsion d'un de ses amis de l'école de Saumur, Henri Laperrine qui vient d'être nommé commandant des bases sahariennes, Frère Charles regarde, en 1903, vers le Hoggar et les Touareg qui n'ont jamais entendu parler de l'Évangile. Il participe,

en 1904-1905, à deux tournées dans le sud pour prendre contact avec les populations. En août 1905, il arrive à Tamanrasset et décide d'y installer un ermitage semblable à celui de Béni-Abbès. Il compte partager son temps entre ces deux fraternités.

Tamanrasset l'attire bientôt irrésistiblement et Frère Charles y passera l'essentiel des huit dernières années de sa vie, à y réaliser « l'apostolat de la bonté et de l'amitié ». Il compose, au milieu des visites continues des Touareg, un dictionnaire français-touareg et un dictionnaire touareg-français, recueille et traduit des textes et des poésies touareg (qui seront publiés plus tard par René et André Basset), et traduit l'Évangile. Il accomplit au Hoggar une œuvre de pacification des cœurs. Des extraits de son *Diaire* ont été publiés (*Œuvres...*, p. 337-392).

Avec obstination, il cherche à attirer au Sahara des chrétiens de bonne volonté qui accepteraient de venir y vivre leur condition de commerçants ou d'infirmières d'une manière très simple et tout évangélique. Ses trois courts voyages en France (en 1909, 1911, 1913) sont effectués dans ce but. Mais il ne trouve pas plus de disciples laïques qu'il n'a trouvé de disciples religieux.

Il meurt assassiné par des razzieurs, le 1^{er} décembre 1916, à Tamanrasset, dans un extrême dénuement.

2. Écrits spirituels. — L'ensemble des écrits spirituels de Charles de Jésus comprend environ quinze mille pages dactylographiées. Sauf les *Statuts pour l'Association des Frères et Sœurs du Sacré-Cœur de Jésus* (39 pages, sans nom d'auteur, Alger, 1909), Charles de Foucauld n'a rien destiné à la publication, et aucun de ses écrits spirituels ne forme un traité composé de façon stricte.

1^o Écrits de 1897-1900. — Les trois quarts de ces écrits datent des trois années passées à Nazareth (1897-1900). Sur le conseil de l'abbé Huvelin et pour remédier à une très grande sécheresse dans la prière, Frère Charles a résolu, en mars 1897, d'écrire ses méditations (il avait déjà commencé à le faire, à Rome, en 1896, *Méditations sur l'Ancien Testament*, dans *Œuvres...*, p. 55-67); il les écrit dans sa petite cabane ou dans la chapelle des clarisses, devant le Saint-Sacrement. Il noircit des pages de petits cahiers d'écoliers, à première vue très fastidieux et presque sans intérêt; en fait, c'est toute sa recherche de Jésus qu'il exprime ainsi en un long cri ardent d'adoration et d'amour.

1) Une première série de cahiers s'intitule *Lecture du saint Évangile* (*Nouveaux écrits...*, *passim*). Il s'agit d'une méditation de l'évangile de saint Matthieu, faite chaque jour durant un an (mars 1897-mars 1898); effusions et répétitions continues. Frère Charles utilise vaguement un schéma de composition : « 1. Voici telle parole que Jésus a prononcée; 2. Comment l'a-t-il vécue Lui-même; 3. Comment dois-je donc faire moi-même ».

2) En juin 1897, il prend une autre méthode : il recherche dans l'Évangile des textes qui expriment quinze vertus dont il s'est donné par avance la liste; ce sont les *Méditations sur les passages des saints Évangiles relatifs à quinze vertus* (inachevé; quatre vertus sur quinze sont traitées).

3) En même temps, *Méditations sur les Prophètes et les Psaumes* (juin 1897-mars 1898) et *Petites remarques sur la Bible* (mai-juillet 1897) (*Œuvres...*, p. 69-90).

4) Le manuscrit biblique le plus volumineux est celui des *Méditations sur les saints Évangiles*, qui

s'étalent sur dix-huit mois (septembre 1897-mars 1899) (*Œcrits...*, p. 4-43; *Nouveaux écrits...*, *passim*).

5) Prenant une autre méthode, Frère Charles suivra Jésus dans le cours de sa vie terrestre (trois parties; l'avent, le désert (jeûne de Jésus), vie publique). Ce sera l'*Essai pour tenir compagnie à Notre-Seigneur Jésus* (publié sous le titre *Vie de Jésus*, Grenoble-Paris, 1948; ce sont uniquement des textes d'Évangile).

6) Il copie aussi des *Extraits des saints Évangiles* et compose deux portraits de Jésus : *Le Modèle Unique* (22 pages, Le Caire, 1917; Marseille, 1935) et *Notre tendre Sauveur* (*Œuvres...*, p. 96-124).

7) Si nous examinons de près les autres écrits de cette époque, ce sont encore des méditations évangéliques : *Les considérations sur les fêtes de l'année* (31 octobre 1897-31 octobre 1898) s'attachent non à la vie des saints, mais au mystère de Jésus, tout au long de l'année liturgique (*Nouveaux écrits...*, *passim*; *Œuvres...*, p. 287-320). De même, la *Retraite d'Éphrem* (14-21 mars 1898) est une série de méditations sur les dix-sept premiers chapitres de l'évangile de saint Luc (*Œcrits spirituels*, p. 123-169).

8) Quant à la *Retraite de Nazareth* (5-15 novembre 1897), qui est un écrit capital (en grande partie dans *Œcrits spirituels*, p. 45-122), même si elle prend comme fil conducteur un plan très classique d'exercices spirituels, il reste qu'elle est avant tout fondée sur la seule méditation de la vie de Jésus.

2^o Écrits de 1901-1916. — A partir de son retour de Terre sainte et de son ordination sacerdotale, Frère Charles écrira beaucoup moins ses méditations; il sera davantage pris par des visites et des contacts à Béni-Abbès et à Tamanrasset, et, dans les dix dernières années de sa vie, se consacra surtout à un long travail sur la langue des Touareg.

1) Nous avons cependant une *Lecture et explication des saints Évangiles* (septembre 1901-octobre 1902); des *Explications du saint Évangile* (1903); des *Méditations sur les saints Évangiles* (1905; dans *Nouveaux écrits...*, *passim*); des *Méditations sur le saint Évangile* (1916). Ces méditations se font de plus en plus sobres et denses avec les années.

2) L'essentiel des écrits spirituels de cette période se compose : des différentes notes et résolutions, des retraites (faites chaque année), de notes et pensées diverses.

3^o Les projets de fondations (qui seront étudiés plus loin) couvrent la période du Proche-Orient et celle du Sahara.

Il faut indiquer, parmi les *écrits spirituels*, la *correspondance*, qui semble, avec les fondations, la partie la plus vivante et la plus riche de ce que nous a donné Charles de Jésus (ce qui est publié est indiqué à la bibliographie). Nous y lisons l'évolution de sa vie d'âme, nous y trouvons l'expression la plus exacte de ses recherches spirituelles.

Les *écrits spirituels* de Frère Charles n'existent pas en édition intégrale; de nombreux fragments, non datés et non circonstanciés, sont dispersés en de multiples ouvrages (les principaux sont notés à la bibliographie).

Ce que nous avons de plus complet se trouve dans une anthologie *Œuvres spirituelles*, Paris, édition du Seuil, 1958; édition défectueuse remplacée par celle, corrigée et augmentée, de 1963.

Un tableau parallèle des manuscrits et des publications est indiqué dans J.-F. Six, *Itinéraire spirituel de Charles de Foucauld*, Paris, 1958, p. 411-423.

3. Message spirituel. — 1^o Sources et affinités. —

Foucauld a fait humblement siennes un ensemble de données qu'il a trouvées ici et là dans plusieurs œuvres spirituelles, depuis les Pères du désert jusqu'à l'école française et l'*Abandon à la divine Providence* de J.-P. de Caussade; de ces influences, deux se détachent plus particulièrement : celle de sainte Thérèse d'Avila dont il a lu les écrits à partir de 1888 et jusqu'à sa mort, et celle de saint Jean de la Croix, dont l'œuvre devient son livre de chevet à partir de 1898. La *Madre* lui a donné un aperçu concret de ce qu'est un itinéraire mystique et elle lui a montré comment faire oraison.

Plus profonde a été l'influence de saint Jean de la Croix que l'abbé Huvelin lui avait recommandé. Dans l'auteur de la *Montée du Carmel*, Frère Charles trouvait exprimée sa vocation d'un absolu d'amour, telle qu'il l'avait aperçue dès le jour de sa conversion : se dépouiller de tout ce qui n'est pas Dieu pour posséder Dieu, la perfection du dénuement pour la perfection de l'amour. Et il semble que c'est dans saint Jean de la Croix que Frère Charles a puisé cette résolution de penser toute la vie spirituelle dans la perspective unifiante de l'amour.

2^o *Caractéristique évangélique.* — Il y a une spiritualité ou plutôt un message spirituel du Père de Foucauld, en ce sens que Charles de Jésus a vécu les valeurs évangéliques avec une nouveauté et une intensité extraordinaires. Ce qui a commandé la vie de Frère Charles, ce sont les attitudes concrètes, les faits et gestes, les paroles de Jésus telles que l'Évangile nous les révèle dans sa « naïveté » réaliste. Sa seule raison de vivre, c'est Jésus. « Jésus seul, écrit-il une nuit à Nazareth. Jésus seul sans nous préoccuper de rien d'autre, Jésus seul ». Il n'a pas d'autre Maître ni d'autre espérance, et son amour pour Jésus est un amour exclusif.

Le voilà, dès sa conversion, en quête de sa vocation. Qu'est-ce qui le conduit dans cette recherche? « Je ne savais quel ordre choisir : l'Évangile me montra que « le premier commandement est d'aimer Dieu de tout son cœur » et qu'il fallait tout enfermer dans l'amour; chacun sait que l'amour a pour premier effet l'imitation; il restait donc à entrer dans l'ordre où je trouverais la plus exacte imitation de Jésus » (lettre à Henry de Castries, 14 août 1901). « Prendre pour seul modèle complet Jésus Notre-Seigneur », écrit-il en 1896, dix ans après sa conversion (*Œuvres...*, p. 71). Et le 20 avril 1906, à l'abbé Huvelin : « Étant à Nazareth, je m'étais fait comme un court portrait de Notre-Seigneur Jésus, formé de phrases des saints Évangiles. Depuis lors, je le relis sans cesse et j'aime à avoir ce portrait chaque jour sous les yeux » (*Correspondance inédite*, p. 256-257). En 1916 : « Jésus a voulu que son nom « Sauveur » signifiait l'œuvre de sa vie, le salut des âmes; l'œuvre de notre vie doit être, à l'imitation du Modèle Unique, le salut des âmes » (*Œuvres...*, p. 331).

Frère Charles scrute sans cesse les faits et les paroles de Jésus. Ce ne sont pas des épanchements d'âme ni des réflexions philosophiques ni un dialogue de la créature avec son Créateur, mais quelque chose d'extrêmement simple : l'interrogation de « qui est Jésus ». S'il écrit ses méditations, c'est, humblement, parce qu'il prie très mal et qu'il veut être constamment présent à Jésus : il fait donc des portraits de Jésus, le contemplant sans cesse; il a une méthode bien à lui de « composition de temps » : il suit le cycle liturgique, — et surtout le carême —, et, dans ces périodes, il accompagne Jésus comme minute par minute : à tel moment, Jésus fait tel miracle ou dit telle parole, se prépare à Gethsémani ou éprouve la Passion. Et Frère Charles de revivre, littéralement, « Jésus ». Les Évangiles ont été l'aliment premier de sa vie et il n'a fait que leur demander, tout

au long de sa route, d'être sa nourriture, afin de participer chaque jour davantage à la vie même de Jésus. Cette assimilation par l'Écriture a été pour lui un rajeunissement spirituel continu et le principal facteur de son évolution vers un amour de plus en plus réaliste de Jésus-Sauveur. L'Évangile a été pour lui le moyen et le « moyen court » pour être uni au Christ et le donner aux autres.

Les vertus qu'il a pratiquées n'ont pas eu d'autre but que de mieux ressembler au Sauveur; et n'allait-il pas les chercher uniquement dans la vie de Jésus? Les *Méditations sur les passages d'Évangile relatifs à quinze vertus* forment un gros cahier où il consigne précieusement les témoignages des vertus de Jésus. Il ne veut vivre qu'à la façon de Jésus, qui fut pauvre. Et si son amour pour Jésus est spontané, ardent, irraisonné, c'est que l'amour de Jésus lui paraît tel, cet amour qui est sa seule justification. Il sait dès lors qu'il trouvera toujours davantage dans l'Évangile la raison d'un amour plus grand, qu'il y découvrira réponse à tous ses désirs et réponse à toutes les questions; il se garde bien de vouloir faire de ses méditations des commentaires de l'Évangile : c'est d'abord la vie des disciples de Jésus qui doit traduire son Évangile.

Ainsi la vie de Frère Charles n'a pas été une suite de calculs concertés pour coïncider à de grands idéaux, mais un amour extrême et simple de Jésus qui s'est exprimé dans la fidélité à imiter sans cesse plus profondément le Modèle Unique.

On peut dire qu'il y a une originalité foncière dans cette remontée radicale vers la source première qu'est Jésus et dans cette volonté dynamique de réduire toutes les opérations de l'âme de cette longue recherche qu'est l'Amour : « Qu'est-ce que c'est que d'aimer? ... désirer passionnément et par-dessus tout, à tel point qu'on compte tout le reste pour rien, et qu'on fasse tout, qu'on ne vive que pour l'accomplissement de ce seul désir... Ne plus vouloir qu'une chose, ne plus vivre que pour une chose : le bien du Bien-Aimé » (*Retraite à Éphrem*, dans *Écrits...*, p. 156-158; *Œuvres...*, p. 136-137).

3^o *Notes essentielles du message.* — La manière même par laquelle Frère Charles a adapté et réalisé dans sa vie cet appel évangélique et cet impératif de l'amour lui a fait rejoindre les hommes de son temps et lui a donné de leur adresser un message spirituel. Il semble qu'on peut expliciter trois principales caractéristiques de ce message.

1) *Imitation de Jésus « qui a pris la dernière place » (pauvreté).* — a) La vie spirituelle, selon Charles de Jésus, consiste à rechercher l'imitation de Notre-Seigneur qui « a tellement pris la dernière place que jamais personne n'a pu la lui ravir » (parole de l'abbé Huvelin reprise par Foucauld). C'est une quête passionnée pour rejoindre Jésus-Pauvre, une course aux étapes d'un dépouillement de plus en plus radical.

b) Mais cette pauvreté n'est pas une séparation d'avec le siècle, un retrait de la vie du monde comme pour saint Jean de la Croix. Ses étapes ont conduit concrètement Frère Charles à participer de plus en plus à la condition ouvrière et à une condition ouvrière des plus misérables : depuis le désir de mener la vie des travailleurs agricoles des alentours de la trappe à Akbès jusqu'au partage effectif de la vie des harratins du Sahara. En même temps, une telle insertion dans la condition des pauvres est vécue non pas dans l'attente

d'une révolution humaine, mais dans la perspective joyeuse du retour de Jésus.

2) *Vie de Nazareth* (contemplation). — Charles de Foucauld, en quittant la trappe, n'a pas cessé de vouloir être un contemplatif; et, au Sahara, il a voulu être plus que jamais un contemplatif. Mais il a voulu l'être dans la « vie de Nazareth », comme Jésus, Marie et Joseph, qui ont mené à Nazareth une vie contemplative tout en demeurant parmi les hommes, dans une existence commune et non séparée. La cellule de Frère Charles est ouverte à tous, sans perdre cependant son caractère fondamental de cellule d'un contemplatif. Il établit sa chapelle et célèbre la messe au milieu d'un peuple non chrétien à qui il ne prêche pas; le coin du désert où il plante sa tente est aux portes de la cité et sa vie « érémitique » coexiste avec une présence amicale à tous; il ne va pas au désert pour s'évader du monde ni pour fuir les hommes, mais pour y trouver les brebis les plus abandonnées. Cette contemplation, Frère Charles affirme qu'elle est incluse dans la vocation de tout chrétien et qu'elle doit être au cœur de la vie quotidienne de tous. L'eucharistie est pour lui l'aliment essentiel de cette contemplation.

3) *Frère universel* (charité). — Foucauld avait toutes les qualités de l'homme d'action. Il ressentait un besoin impérieux de faire connaître partout et sans cesse « le Bien-Aimé Seigneur Jésus ».

Il va mettre ses capacités techniques au service des touareg. Il s'enracine au milieu d'eux, apprend leur langue, fait tout pour que leur pays se développe. Sa volonté incessante est de manifester, par sa vie, la charité fraternelle et d'établir ainsi l'unité entre les hommes, cette unité qui est le fruit et le signe de l'amour de Jésus.

Dès lors, il veut vivre en humble amitié fraternelle avec tous les pauvres, partager leur vie, respecter avec amour chaque personne et chaque particularité; il croit à l'apport de bienfaits matériels qui doivent être en corrélation avec le don premier de l'amitié vraie et qui permettent l'épanouissement réel de chacune des personnes. C'est cette amitié attentive et concrète, simple et universelle, qu'il propose de placer au cœur des relations et des liens entre tous les hommes.

4. **Fondations.** — 1° *Caractéristique essentielle.* — Les fondations du Père de Foucauld tendent à une conformité la plus exacte possible avec l'Évangile.

Vivre intégralement l'Évangile, telle est la seule passion de Charles de Foucauld quand il franchit le seuil de la trappe. Il entre dans le silence et l'austérité de ce monastère, parce qu'il espère y être plongé dans une existence et une exigence évangéliques totales; rien, au cours des longues années qui vont le mener jusqu'à la solitude de sa mort, ne le détournera de cette lumière qu'il poursuit fixement : Jésus-Pauvre à imiter sans cesse davantage. Aucun lieu, aucun silence, aucune mort ne pouvaient suffire à cet assoiffé des béatitudes. Aucune trappe, aucune règle n'eussent été capables de commencer à combler son âme. Il y avait toujours devant lui Jésus plus pauvre encore.

Comment atteindre à un meilleur amour, voilà ce que cherchent tous ses projets de fondations. Ils sont des jaillissements intenses de flammes qui s'élancent pour embraser sa vie, mais en même temps toute la vie quotidienne des hommes, au feu de l'amour du Christ. Car Frère Charles voudrait que toute la vie de chacun fût évangélique et manifestât l'Amour. Ce feu

dévorant qui couve en lui, il ne peut le contenir à certaines heures; c'est alors un cri nouveau et un nouveau projet, pour qu'enfin l'Évangile soit pris au mot.

Devant chacune de ces ébauches pour re-vivre Jésus et le rendre présent au monde, il ne peut y avoir d'autre modèle que Jésus. Assumer l'Évangile dans toutes ses dimensions, tel fut le projet du Père de Foucauld : en quoi il est au-delà et en deçà de la « fonction » de fondateur d'ordre.

2° *Projets et Règles de fondations.* — 1) *Fondations religieuses.* — a) C'est au début de janvier 1893, trois ans après son entrée à la trappe, que Charles de Foucauld éprouve les premiers désirs de réaliser une fondation nouvelle. Ses projets se précisent; il les exprime le 22 septembre à l'abbé Huvelin : cette lettre forme, en un premier jaillissement, l'expression simple et très riche de la Règle de vie qu'il veut promouvoir. Son directeur l'incite à demeurer à la trappe; mais Charles de Foucauld ne continue pas moins de rêver à son projet.

En juin 1896, il compose une petite Règle pour les membres de la congrégation qu'il voulait fonder, les *Petits Frères du Sacré-Cœur de Jésus*.

b) C'est une condition érémitique très pauvre que Frère Charles veut vivre en Terre sainte. Il écrit avant d'y partir : « Ma nouvelle vie que je vais commencer sera beaucoup plus *cachée*, beaucoup plus solitaire que celle que je quitte » (lettre à R. Bazin, 31 janvier 1897, dans R. Bazin, *Charles de Foucauld...*, p. 145).

Frère Marie-Albéric devient domestique au couvent des clarisses de Nazareth. Dans son petit ermitage, ses pensées de fondations, un moment demeurées en sommeil, se ravivent et s'affermissent à la suite d'une rencontre, en juillet 1898, avec Élisabeth du Calvaire, abbesse des clarisses de Jérusalem, qui l'invite à poursuivre ses projets. Mère Élisabeth l'envoie en septembre à Akbès pour retrouver un novice qu'il a connu et qui a quitté la trappe, Frère Pierre. Pendant le voyage de Jaffa à Alexandrette (15-18 septembre 1898), Frère Charles commence la grande composition de la *Règle des Ermites du Sacré-Cœur* (le changement de *Petits Frères* en *Ermites* est caractéristique du changement de vie de Frère Charles, devenu ermite à Nazareth et plongé dans une vie plus « cachée »). Pierre ne veut pas le suivre.

c) Le jour de l'Épiphanie 1899, Frère Charles écrit, devant le Saint-Sacrement, une longue méditation où il veut exprimer ses pensées du moment; il la recopie et en fait un double document : *Le Règlement provisoire et la Règle définitive des Ermites du Sacré-Cœur*.

Ce qui est nouveau dans ce texte et marque un tournant décisif de la vie de Frère Charles, c'est l'insistance sur le sacerdoce et l'apostolat. Depuis plusieurs mois, son âme, en effet, a été travaillée par le mystère de la Visitation, et la volonté d'être sauveur avec Jésus se place désormais au premier plan de ses préoccupations évangéliques. Ce document est capital, parce qu'il exprime, dans une fraîcheur « native », saisissante, la synthèse spirituelle où est parvenu Frère Charles : la vie de Nazareth est à la fois fermée et ouverte, silencieuse et accueillante, lieu d'intimité avec Jésus et lieu de départ en mission.

d) Le vendredi 9 juin 1899, en la fête du Sacré-Cœur et deux ans exactement avant son ordination, Charles de Jésus reprend cette méditation de l'Épiphanie, la précise, en fait un long document : *La Règle des*

Ermîtes du Sacré-Cœur de Jésus, qui est une explication détaillée de la méditation, mais n'apporte aucun aperçu nouveau.

L'ensemble de ce document représente plus de deux cents pages dactylographiées. Il est divisé en trois parties : la Règle de saint Augustin (à la fin d'octobre 1898, Charles de Foucauld avait quitté la Règle de saint Benoît pour s'attacher à celle de saint Augustin, la Règle bénédictine lui paraissant trop « compliquée », en latin et en français; enfin le Règlement des Ermîtes du Sacré-Cœur de Jésus (quarante chapitres qui sont le commentaire de chacun des quarante articles des Constitutions).

Les Constitutions des Ermîtes du Sacré-Cœur de Jésus comportent quarante articles à l'imitation des quarante articles de la Règle de saint Augustin. Puis viennent les chapitres du Règlement. Un bref chapitre préliminaire reprend à peu près mot pour mot la méditation de l'Épiphanie précédente.

La notion du salut des âmes est mise davantage en valeur; Charles de Jésus y insiste plus qu'en janvier. « Sauver » est la manifestation essentielle de la charité des ermites; le mouvement amorcé se poursuit.

Le zèle des âmes : la règle de voir en tout humain une âme à sauver et de se dévouer au salut des âmes comme leur Bien-Aimé, au point que le nom de « sauveur » résume leur vie comme il exprime la Siègne. Ils doivent être « sauveurs » par la présence du Très Saint Sacrement et l'oblation du Saint Sacrifice, par l'imitation des vertus de Jésus, par la pénitence et la prière, par la bienfaisance et la charité; la charité doit rayonner des fraternités comme elle rayonne du cœur de Jésus (*Règlement...*, dans *Œuvres...*, p. 436).

Ainsi toute la vie des ermites s'exprime en un double rythme : un temps d'intimité profonde avec Jésus, en Jésus, temps où l'ermite n'a qu'un regard, vers le Saint-Sacrement, cœur du « Petit Nazareth », et un second temps où il va porter aux autres le mystère du salut, manifestant aux hommes la charité de Jésus, par l'hospitalité, la bonté, le respect, l'amitié.

e) La retraite du diaconat (15-23 mars 1901) avive les désirs de fondation et apporte une légère évolution (cf *Œuvres...*, p. 531-533); le sacerdoce l'invite à une immolation au milieu du troupeau que Dieu lui confiera. Frère Charles comprend bien que, si le sacerdoce demande davantage encore la donation absolue à Jésus, le martyre, il demande aussi une donation de tous les jours, une charité universelle, une consécration inconditionnée à tous, et en particulier à ceux qui seront ses brebis.

Cette évolution de sa pensée et de sa vie, il l'exprime dans la transformation qu'il fait alors, quand il appelle de nouveau, comme en 1896, les futurs membres de sa congrégation, non plus les « ermites », mais les « Petits Frères » du Sacré-Cœur de Jésus. Lorsqu'il arrivera à Béni-Abbès, en octobre 1901, Frère Charles verra plus que jamais la nécessité d'y fonder les Petits Frères. Mgr Charles Guérin, préfet apostolique de Ghardaïa, l'a autorisé d'ailleurs, dès octobre 1901, à chercher des compagnons. Au début de 1902, Frère Charles reprendra son texte de 1899 pratiquement sans rien y changer. Voir *Œuvres...*, p. 419-464.

f) Une lettre adressée le 13 mai 1911 au Père Antonin, de Notre-Dame des Neiges, est une nouvelle et ultime esquisse de vie des fraternités. Elle indique une évolution qui va dans le sens d'un « travail apostolique »; mais celui-ci demeure bien dans la ligne de « Nazareth » : une évangélisation de préparation.

g) Devant le travail à réaliser à Béni-Abbès, Charles de Jésus songe aussi à la nécessité d'y établir des religieuses. Les congrégations auxquelles il s'adresse ne peuvent lui envoyer de sujets. Frère Charles pense au

bienfait que serait la présence de *Petites Sœurs du Sacré-Cœur* et il rédige une Règle pour elles en mai 1902 : texte absolument identique à celui des Petits Frères; un seul article original (18) sur les « Sœurs servantes de l'Époux » (*Œuvres...*, p. 465).

2) *Fondations séculières*. — Frère Charles se rend bientôt compte qu'il ne peut guère espérer trouver des compagnons pour réaliser ses projets de fondations. Notons que les fondations séculières ne sont pas conçues parallèlement aux fondations religieuses : elles leur succèdent dans le temps, comme une seconde et ultime découverte de Foucauld. Dans les dix dernières années de sa vie, il va appliquer toutes ses forces à fonder une association de laïcs, l'*Union des Frères et Sœurs du Sacré-Cœur de Jésus*.

Il en décrit le projet en 1909 : « Le rôle des Frères et Sœurs, qui ne sont ni prêtres ni religieux, n'est point d'instruire les infidèles de la religion chrétienne, d'achever leur conversion, mais de la préparer en se faisant estimer d'eux, en faisant tomber leurs préjugés par la vue de leur vie, en leur faisant connaître, par leurs actes plus encore que par leurs paroles, la morale chrétienne; de les y disposer en gagnant leur confiance, leur affection, leur familière amitié » (lettre à M. Caron, 11 mars 1909, *Lettres inédites...*, p. 61).

Voici comment Frère Charles définit l'Association en fonction de ses buts :

« L'œuvre a un triple but : produire un retour à l'Évangile dans la vie des personnes de toute condition; produire un accroissement d'amour à la sainte Eucharistie; produire une poussée vers l'évangélisation des infidèles » (*ibidem*, p. 54). Il s'agit de provoquer l'établissement chez les infidèles, « à titre de cultivateurs, de colons, de commerçants, d'artisans, de propriétaires fonciers, etc, d'excellents chrétiens de toute condition destinés à être un précieux appui pour les missionnaires, à attirer par l'exemple, la bonté, le contact, les infidèles à la foi » (*ibidem*, p. 56).

« De bons chrétiens vivant parmi les infidèles, la confrérie fera des sortes de missionnaires laïques; elle portera de bons chrétiens à s'expatrier pour être missionnaires laïques parmi les brebis les plus perdues » (*ibidem*).

Nous retrouvons dans les statuts de l'*Union* (extraits dans *Œuvres...*, p. 473-497) les idées essentielles de Frère Charles. A travers ces précisions et ces détails simples et « naïfs », s'exprime un ardent amour pour Jésus et un immense désir de sauver des âmes avec lui.

Quelques mois avant sa mort, Frère Charles écrira : « Plus que jamais, je songe à la petite œuvre...; je pense la présenter en simplifiant et abrégeant extrêmement les Statuts et en modifiant complètement et simplifiant l'organisation » (lettre à Marie de Bondy, 29 juillet 1916).

« Nous ne savons rien des modifications que Frère Charles voulait apporter. Ce ne devait pas être très important, car ses idées sont demeurées profondément les mêmes, si on en juge par une lettre du 28 avril 1916, adressée à Joseph Hours (dans *Cahiers Charles de Foucauld*, n. 16, 1949, p. 105).

Deux mois avant sa mort, Frère Charles donne en quelques mots l'esprit profond (celui du Corps mystique) et les grandes orientations de l'*Association* : « Nécessité des Priscille et des Aquila, union nécessaire entre eux, leur action individuelle et leur action collective, besoin qu'ils ont de se connaître entre eux, sacerdoce mystique de l'âme fidèle qui s'offre et offre Jésus à toutes les intentions du divin Sauveur (gloire de Dieu, avènement de son Règne, accomplissement de sa Volonté, salut des âmes) et qui, comme Jésus, fait du salut des hommes, l'œuvre de sa vie » (au même, 1^{er} octobre 1916, *ibidem*, p. 105).

5. **Influence.** — 1° La mort de Charles de Jésus passe à peu près inaperçue. L'*Union* qu'il a fondée ne compte, en 1916, que 49 membres. C'est pourtant de ce petit cercle fidèle que va germer une étonnante postérité.

Un membre de l'*Union*, Louis Massignon † 1962, suscite une biographie révélatrice : celle qu'écrit René Bazin et où transparait, dans le style et les vues de l'époque, le visage spirituel de Frère Charles. Ce livre est le point de départ de nombreuses autres biographies, d'inégale valeur. L'image d'Épinal et le cinéma s'empareront du Père de Foucauld et feront de lui une figure héroïque de moine-chevalier.

2° Une influence silencieuse s'exerce à un niveau plus profond, elle chemine de façon cachée et apparaît quelque trente ans après la mort de Charles de Jésus.

1) Elle est le fait d'un certain nombre de membres de l'*Union*, qui se réunissent régulièrement et prient dans l'ombre.

2) Le désir de suivre l'exemple de Frère Charles naît dans plusieurs âmes; certains répondent à son appel strictement érémitique, d'autres se consacrent concrètement à aider les populations abandonnées, les pauvres, les malades.

3) En 1933, naissent simultanément deux congrégations issues de ses écrits et de ses projets.

a) Une congrégation masculine : cinq jeunes prêtres s'installent, en septembre 1933, à El-Abiodh-Sidi-Cheikh, dans le Sud-Oranais, prenant le nom de Frères de la Solitude. La vie au désert, puis le contact, à l'occasion de la guerre, avec les conditions d'existence des masses amènent les *Petits Frères de Jésus* (qui sont deux cent cinquante en 1963 et ont des fraternités dispersées dans le monde entier) à réaliser une vivante adaptation des projets du Père de Foucauld (le procès de canonisation n'a pas reconnu à Frère Charles le titre de fondateur d'ordre).

b) une congrégation féminine, fondée en août 1933 à Montpellier, les *Petites Sœurs du Sacré-Cœur de Jésus*, qui suivent fidèlement la Règle de mai 1902. Elle est établie en France, au Maroc, en Tunisie, à Tamanrasset, aux Indes.

4) En 1939, sont nées les *Petites Sœurs de Jésus*. La guerre et l'après-guerre les amènent à faire la même évolution que les Petits Frères. Elles sont près de 800, insérées en de multiples « présences » aux mondes non-chrétiens et aux masses abandonnées.

5) A partir de 1950, la postérité laïque du Frère Charles prend un grand essor. Elle comporte des instituts séculiers de prêtres et de laïcs et une association, la « Fraternité séculière Charles de Jésus » érigée en pieuse union.

6) Il existe aussi un certain nombre d'initiatives personnelles, celle de Jean-Marie Peyriguère † 1959, par exemple, qui est sans doute la plus haute figure de ces disciples de Charles de Foucauld.

1. **Textes.** — Pour approfondir le message spirituel de Charles de Foucauld, il semble nécessaire de prendre d'abord simplement connaissance de quelques textes primordiaux tels que ceux que R. Bazin et sa fille ont choisis dans *Écrits spirituels de Charles de Foucauld*, Paris, 1924. Il y a beaucoup à glaner dans l'anthologie des *Œuvres spirituelles*, Paris, 1963. Le *Directoire*, Paris, réédition, 1961, est un document de toute première valeur ainsi que les lettres du Frère Charles à son directeur (*Père de Foucauld-Abbé Huvelin. Correspondance inédite*, Paris-Tournai, 1957).

Autres textes. — *Écrits spirituels de Charles de Foucauld*,

éd. R. Bazin, Paris, 1924; trad. anglaise, Londres, 1930; flamande, Bruges, 1957. — *Nouveaux écrits spirituels*, Paris, 1950; trad. italienne, Milan, 1951. — *Statuts pour l'Association des Frères et Sœurs du Sacré-Cœur de Jésus*, éd. successives de textes remaniés : Alger, 1909; Paris, 1913; Le Caire, 1917; éd. complète publiée par Louis Massignon sous le titre : *Directoire (Texte de 1909-1913)*, Paris, 1928, 1933, 1961. — *L'Évangile présenté aux pauvres nègres du Sahara*, Paris-Grenoble, 1937, 1946. — *Pensées et maximes*, Paris, 1953.

La correspondance publiée est déjà considérable. — *Lettres à Henry de Castries* † 1927, Paris, 1938. — *XXV lettres inédites* au chanoine Maxime Caron † 1929, Paris, 1947. — *Lettres au général Laperrine*, Paris, 1955. — *Père de Foucauld-Abbé Huvelin. Correspondance inédite*, Paris-Tournai, 1957.

Beaucoup de lettres ont été publiées dans les biographies ou dans les revues. De nombreux extraits de lettres à sa famille, par exemple, dans la biographie de R. Bazin ou dans les *Œuvres...* Les lettres à ses camarades officiers, dans : R. Pottier, *Un prince saharien méconnu, Henri Duveyrier*, Paris, 1938; *La vocation saharienne du Père de Foucauld*, Paris, 1939; G. Gorrée, *Les amitiés sahariennes du Père de Foucauld*, 2 vol., Grenoble, 1946; — les lettres à l'abbesse des clarisses de Nazareth, dans S. Chauleur, *Charles de Foucauld et Mère Saint-Michel*, Paris, 1946; — celles à l'abbé Antoine Crozier, dans P. Maillot, *Un ami du P. de Foucauld, le Père Crozier, 1850-1916*, Lyon-Paris, 1949; cf DS, t. 2, col. 2628-2629. — Beau coup de lettres ont été publiées dans les *Cahiers Charles de Foucauld* : n. 2, 1946, à Casimir Martin (1856-1908), abbé de Notre-Dame des Neiges; n. 13-16, 1949, à Joseph Hours; n. 27, 1952, au duc de Fitz-James; n. 29-32, 1953-1954, à Charles Guérin, préfet apostolique de Ghardaïa; — dans le *Bulletin de l'Association Charles de Foucauld*, etc.

2. **Études.** — Les ouvrages et articles, profanes et religieux, consacrés au Père de Foucauld sont très nombreux. On pourra se reporter à une bibliographie méthodique (à peu près exhaustive jusqu'au 1^{er} octobre 1958) dans J.-F. Six, *Itinéraire spirituel de Charles de Foucauld*, Paris 1958, p. 405-436.

Parmi ces études, on peut signaler : R. Bazin, *Charles de Foucauld, explorateur du Maroc, ermite au Sahara*, Paris, 1921 (réédité en 1959 avec introduction, postface et documents), garde toujours sa valeur (nombreuses éditions et traductions). — G. Gorrée, *Sur les traces de Charles de Foucauld* (Lyon, 1936; Grenoble, 1943, augmentée; Paris, 1953, 1957), donne une chronologie très exacte et fort bien faite.

Autres biographies. — J. Joergensen, un *Charles de Foucauld*, en danois, trad. M.-T. Fourcade, Paris, 1941. — P. Lesourd, *La vraie figure du Père de Foucauld*, Paris, 1933. — J. Vignaud, *Frère Charles ou la vie héroïque de Charles de Foucauld*, Paris, 1943. — R. Pottier, *Charles de Foucauld le prédestiné*, Paris, 1944. — Ch. Pichon, *Charles de Foucauld*, Paris, 1946. — A. Fremantle, *Desert Calling*, New-York, 1949. — R.V.C. Bodley, *The warrior Saint*, Boston, 1953.

3. Parmi les meilleurs ouvrages de vulgarisation, alertes et vigoureux, il y a beaucoup de notations intéressantes dans : M. Carrouges, *Charles de Foucauld, explorateur mystique*, Paris, 1954. — D. et R. Barrat, *Charles de Foucauld et la Fraternité*, coll. Maîtres spirituels 15, Paris, 1958. — L. Cristiani, *Pèlerin de l'Absolu. Charles de Foucauld*, Paris, 1959. — J.-F. Six, *Vie de Charles de Foucauld*, Paris, 1962.

Autres ouvrages. — Nous n'indiquons pas les très nombreux articles de revues, dont certains sont importants à connaître; voir la liste dans J.-F. Six, *Itinéraire...*, p. 423 svv.

M.-M. Vaussard, *Charles de Foucauld, maître de vie intérieure*, Juvisy, 1933. — J. Dermine, *La vie spirituelle du Père de Foucauld*, Paris, 1935. — A. de Boissieu, *Le Père de Foucauld*, Paris, 1945. — P. Mauger, *Le Père de Foucauld à Notre-Dame des Neiges*, Lyon, 1946. — (La Pierre-qui-vire), *Spiritualité du désert, le Père Charles de Foucauld*, Paris, 1946. — *Message et spiritualité du Père de Foucauld*, collectif, Paris, 1951. — *Jesus-Caritas, Bulletin de l'Association Charles de Foucauld*, n. 108 (1957) pour le centenaire de la naissance.

4. Pour connaître la vie et l'évolution de la postérité spirituelle du Frère Charles de Jésus, se référer aux écrits de R. Voillaume : *Les Fraternités du Père de Foucauld*, Paris,

1946; *Au cœur des masses*, coll. Rencontres, Paris, 1950; *Lettres aux Fraternités*, Paris, 1960, 2 vol.; aux écrits de J.-M. Peyriguère (M. Lafon, *Vie du Père Peyriguère, 1883-1959*, Paris, 1963), et suivre la revue trimestrielle *Jesus-Caritas*, organe de l'ensemble de la famille spirituelle du Père de Foucauld.

Jean-François SIX.

FOUET DE LA FONTAINE (JEAN-BAPTISTE), jésuite, 1739-1821. — Né à Cany (Seine-Maritime) le 30 mai 1739, entré dans la compagnie de Jésus à Paris le 13 septembre 1757, Jean-Baptiste Fouet de la Fontaine enseignait la grammaire à la Flèche au moment de la suppression des jésuites en France (1762). Nous ne pouvons dire ni quand ni où il fut ordonné prêtre, mais on le trouve, avant la Révolution, aumônier des bénédictines de Notre-Dame des Anges à Montargis. Il passe ensuite en Angleterre; quand ses anciens confrères peuvent s'y reconstituer (1803), il les rejoint, émet sa profession religieuse (1805) et est appliqué au ministère apostolique à Bristol. De retour en France en juin 1816, il est un moment (avril 1818-17 janvier 1820) recteur du noviciat de Montrouge et meurt à Paris le 27 mars 1821.

Il a composé quelques recueils de méditations destinés aux deux milieux, très différents, dont il eut à s'occuper : 1) *Entretiens affectifs et religieux propres aux communautés religieuses* (Paris, 1792), dédiés à Elisabeth-Gabrielle de Lévis-Mirepoix, prieure des bénédictines de Montargis, publiés par Nicolas Verron, ancien jésuite, aumônier de l'Adoration perpétuelle de Sainte-Aure à Paris, qui devait être l'un des martyrs de septembre 1792. Ce sont des réflexions, très simples mais non sans profondeur, à propos des divers anniversaires d'une religieuse, lui permettant de repenser ses obligations en présence de Dieu. — 2) A l'usage des fidèles, pour les inciter à la réflexion, la prière et la réforme de leur vie : *Entretiens affectifs sur les mystères de N. S. Jésus-Christ et de la Sainte Vierge* (Londres, s. d., 2 vol.), suivis d'*Entretiens pieux et instructifs sur différents sujets de religion* (1809), notamment la prière, les épreuves de la vie, la communion, la messe et les visites au Saint-Sacrement; *Entretiens pieux et instructifs sur les Évangiles des dimanches de l'année* (Londres, 1811-1812, 2 vol.; Paris, 1818; ...et sur tous les Évangiles du Carême, car on y a ajouté deux séries, parues précédemment à Londres, s. d. : ...pour le temps de Noël et ...pour le temps du Carême, la Semaine Sainte, Pâques et l'Ascension).

Sommervogel, t. 3, col. 848. — J. Burnichon, *La Compagnie de Jésus en France. Histoire d'un siècle (1814-1914)*, t. 1, Paris, 1914, *passim*. — J. de Guibert, *La spiritualité de la Compagnie de Jésus*, Rome, 1953, p. 456.

Paul BAILLY.

FOUILLOT (SÉBASTIEN), jésuite, 1798-1877. — Sébastien Fouillot est né le 5 novembre 1798 à Passavant-la-Rochère, près de Vesoul (Haute-Saône), diocèse de Besançon. Après ses études au séminaire de Luxeuil, il entra le 23 octobre 1816 au noviciat des jésuites à Montrouge (Paris), où il fut reçu par Pierre-Joseph de Clorivière (DS, t. 2, col. 974-979).

Ordonné prêtre en 1823 à Saint-Claude (Jura) par Antoine de Chamon, il fit sa profession solennelle le 15 août 1833. Il est supérieur de la petite maison de Dôle en 1834, mais depuis longtemps les maux de tête le font tellement souffrir qu'il écrit au P. Julien Druilhet, supérieur provincial : « Dieu m'anéantit à un point dont il n'est pas possible de se faire

une idée, quand on me voit aller extérieurement. Voilà plusieurs mois que je n'ai littéralement rien fait ni rien pu faire. Vous verrez que ce que j'ai toujours prédit s'accomplira, que je deviendrai le fardeau le plus inutile de la compagnie... Il faut quelque résignation pour supporter une telle destinée » (20 juin 1834).

1. *Instructeur du troisième an: l'homme des Exercices*. — Le 1^{er} novembre suivant, S. Fouillot était nommé instructeur de la troisième année de probation, et, 1843-1844 excepté, il le restera trente-quatre ans jusqu'en 1869 (Saint-Acheul, Avignon, Notre-Dame d'Ay, Notre-Dame de Liesse, Lyon, Laon), et supérieur pendant quatorze ans de l'une ou l'autre de ces maisons. Il résumait ses enseignements en ces simples mots : « Soyez les hommes des *Exercices* », et il écrivait un jour : « Plus je vais, plus je comprends que toute la vie de la compagnie prend sa source dans les *Exercices spirituels* de saint Ignace ». Cultiver le cœur plus que l'intelligence, acquérir et pratiquer l'esprit d'abnégation demandé par l'Institut de la compagnie : tel était son but. Il insistait sur cette abnégation et en donnait l'exemple avec franchise, vigueur et bonté.

Son supérieur provincial, Julien Jordan, pouvait écrire en 1848 : « Le P. Instructeur est toujours l'instrument du Saint-Esprit pour briser et transformer... Le bon Père Fouillot fait à ces jeunes Pères un bien incroyable. Ceux qui ont passé par ses mains ne sont plus reconnaissables ». Jean Roothaan, supérieur général, avait obtenu de S. Fouillot un Mémoire détaillé sur sa méthode, après quoi l'auteur avait reçu cette réponse : « J'envisage le sort de ces jeunes Pères qui ont le bonheur de faire ainsi leur troisième probation ». Le général ajoutait toutefois : « Il y a des choses que l'on ne peut imposer, mais seulement accepter si elles se font de bon gré » (1843).

Jésuites français, anglais, américains, allemands, espagnols, belges, n'eurent, la plupart, qu'à remercier la Providence de les avoir mis à l'école de l'austère instructeur, l'un des plus influents du 19^e siècle.

S. Fouillot a contribué à rééditer, à la demande de J. Roothaan, l'*Epitome Instituti Societatis Jesu* (Lyon, 1847). Il sauva, pendant la Révolution de 1830, une ancienne copie du *Mémorial* du bienheureux Pierre Favre, que publiera M. Bouix (Paris, 1873) : *Memoriale vitae spiritualis Venerabilis P. P. Fabri* (voir J. Burnichon, cité *infra*, t. 2, p. 362 note). Sur la doctrine spirituelle de Fouillot, on lira avec intérêt des extraits d'une lettre à H. Ramière (RAM, t. 1, 1928, p. 83-84).

2. *L'aide aux congrégations*. — Quand ils projetèrent de restaurer l'Oratoire en France, Louis-Pierre Pététot † 1887, curé de Saint-Roch à Paris, et Alphonse Gratry (1805-1872), vicaire général d'Orléans, se mirent sous la direction de S. Fouillot. Leurs lettres, restées aux archives de la province des jésuites de Lyon, permettent d'assister à la résurrection de cette société en même temps qu'elles dévoilent en Gratry une âme généreuse, éprise d'un haut idéal. Fidèle à l'esprit de saint Ignace qui, dans les *Exercices*, tient à placer l'âme en face de Dieu et à lui faire prendre ensuite, elle-même, sa décision, avec l'aide divine, S. Fouillot remit les « règles de l'élection » aux intéressés, mais refusa de décider comme il lui était demandé. Bien volontiers toutefois, lorsque les deux prêtres partirent pour Rome afin d'obtenir pour l'Oratoire nouveau la reconnaissance canonique, il accepta de rédiger une longue lettre de recommandation où étaient exposés les détails circonstanciés de leur projet (*Archives romaines S.J.*). Plus tard, Alphonse Gratry, « Prêtre de l'Oratoire de l'Immaculée Conception », remerciait S. Fouillot : « Qu'Elle (la Sainte Vierge) vous comble

aussi de bénédictions, mon Père, vous qui avez été pour nous l'instrument de la Providence ».

S. Fouillot prit une grande part dans l'organisation des retraites d'un mois pour les Frères des Écoles chrétiennes que dirigeait le Frère Olympe; une lettre du Frère Exupérien (1829-1905) nous apprend que les fruits en furent abondants (1874-1876) (*Archives de la Province de Lyon*).

Une correspondance spirituelle s'échangeait depuis quelque temps entre S. Fouillot et le Frère Exupérien, directeur du noviciat parisien des Frères des Écoles chrétiennes, puis assistant; on en conserve des extraits aux archives générales des Frères à Rome (cf G. Rigault, *Un rénovateur spirituel, le Frère Exupérien*, Paris, 1953, p. 84-87; lettre de H. Watrigant, 6 février 1905; DS, t. 4, col. 2202-2204).

La congrégation de Notre-Dame de l'Assistance bénéficia aussi des conseils de Fouillot en 1874-1875 (*Lettres de la Mère Alexis, supérieure; de Rosine Ollivier, sage-femme; du P. Cros-tis, irlandais; de l'abbé Bernard, vicaire général de Cambrai; Archives de la Province de Lyon*).

On sait que Fouillot joua un rôle important dans les débuts de la fondation de la congrégation du Cénacle. Avec l'agrément et sur la demande de Pierre-François Bonnel † 1844, évêque de Viviers, il fut autorisé à s'occuper des « Dames de la Retraite ». Sa candeur d'âme fut exploitée par deux intrigantes auxquelles il donna son appui et qui, à la tête de la congrégation naissante, en devinrent le fléau. Tant que n'auront pas été explorées à fond les archives, diocésaines et romaines en particulier, il sera difficile, sinon impossible de déterminer toutes les responsabilités. Les religieuses du Cénacle ont gardé leur confiance dans le « fondateur » qui rédigea leurs premières *Constitutions*.

3. *Dévotion à Marie Mère de grâce.* — Toute sa vie, S. Fouillot manifesta une tendre dévotion à Marie Mère de grâce. Il composa en l'honneur de Notre-Dame du Cénacle, la Vierge Médiatrice, un office complet en latin, avec hymnes et leçons, des cantiques en français, des exposés; il entreprit démarches sur démarches auprès des évêques, puis du pape, pour en obtenir la fête liturgique et universelle. Ses vœux ne furent exaucés qu'après sa mort. En 1869, devenu Père spirituel de la maison de Dôle, de celle d'Aix ensuite, le privilège de Marie Médiatrice restait le thème favori de ses entretiens. Le 21 février 1877, il mourait, alors qu'il envoyait aux évêques de France un nouveau mandement de Charles Place, évêque de Marseille, sur Marie Médiatrice des grâces, travail qu'il avait inspiré et dont il avait fourni les matériaux.

Sources. — S. Fouillot a beaucoup écrit, peu publié et rien signé. Les archives de la province des jésuites de Lyon possèdent de lui : *Correspondance* (dont un autographe de J. Roothaan); — des *Notes spirituelles*; — un *Office* et divers textes sur *Marie Mère de grâce*; — un ms de 298 pages sur *Notre-Dame du Chêne, près d'Ornans (Doubs)*, qui comprend des détails intéressants le culte du Cœur Immaculé de Marie en Franche-Comté et des considérations mystiques.

Fouillot a composé les premières *Constitutions et règles des religieuses de Notre-Dame de la Retraite ou de Notre-Dame au Cénacle*, Lyon, 1855.

Études. — Sommervogel-Rivière, n. 1384 (corriger : il fut instructeur pendant 34 ans et non 20). — Notices dans : *Lettres annuelles* de la province de Lyon, nécrologe de 1877, p. 67-70; — *Lettres de Fourvière*, Lyon, 1936, p. 193-198 (compléter ce que dit F. Talon sur l'Oratoire); — A. de Gabriac, *Le R. P. de Ponlevoy, sa vie*, Paris, 1877, p. 118; — J. Burnichon, *La Compagnie de Jésus en France. Histoire d'un siècle (1814-1914)*, 4 vol., Paris, 1914-1919, *passim*, voir les tables; — P. Delattre,

Les établissements des jésuites en France depuis quatre siècles, table, et en particulier art. de P. Bailly, t. 2, col. 978-980.

Voir aussi les ouvrages traitant du Cénacle : G. Longhayé, *La Société de Notre-Dame du Cénacle. Origines et fondateurs*, Paris, 1898; — H. Perroy, *Une grande humble, Marie-Victoire-Thérèse Couderc (1805-1885)*, Paris, 1928; — L'ouvrage de Mgr A. Combes, *La bienheureuse Thérèse Couderc, fondatrice du Cénacle*, Paris, 1956, est fort intéressant, mais porte des jugements insuffisamment fondés.

Auguste DEMOMENT.

FOULCOIE DE BEAUVAIS, poète chrétien, 11^e siècle. — Foulcoie est un personnage d'importance dans l'Europe du 11^e siècle; c'est aussi un poète latin abondant. Les années de sa naissance et de sa mort sont incertaines; la période de son activité littéraire se situe dans la deuxième moitié du 11^e siècle. La dernière de ses œuvres qu'il soit possible de dater est l'épithaphe qu'il composa en l'honneur de la reine Mathilde d'Angleterre, qui mourut le 2 novembre 1083. Jean Mabillon, le premier, a sorti Foulcoie de l'oubli.

Foulcoie est né à Beauvais; il reçut son éducation dans sa ville natale et dans les écoles de Meaux; il devint archidiacre de Meaux ou de Beauvais. On sait qu'il se retira quelque temps au monastère de La Celle-en-Brie, près de Meaux, pour travailler. Il mourut et fut enterré à Meaux. En dehors de ses écrits qui contiennent quelques renseignements personnels, nous avons trois sources d'information : une *Vita* anonyme, en prose, jointe à sept hexamètres qui résument son œuvre littéraire, sept épithaphes louangeuses écrites par des représentants de six villes du nord de la France, et enfin une référence possible dans une lettre de saint Bruno, fondateur de la Chartreuse.

Encouragé par ses maîtres et particulièrement par l'archevêque Manassé de Reims, Foulcoie composa trois volumes de vers qui portent ces titres singuliers : *Uter*, *Neuter* et *Uterque*. La chronologie de ses œuvres est difficile à établir. À l'exception d'un groupe de pièces de *nugae*, aujourd'hui perdues, ces œuvres comprennent : (*Uter*), des lettres et des épithaphes; (*Neuter*), les vies des saints Maur, disciple de saint Benoît, Aile ou Agile de Rebaix, † vers 650, Faron, évêque de Meaux, † vers 670, et Blandin, ermite de Meaux, † vers 650 (ces biographies ne sont guère que des exercices poétiques sur des *Vitae* anciennes); enfin (*Uterque*), un récit biblique de 4736 hexamètres, le *De nuptiis Christi et Ecclesiae*. Le ms Beauvais 11, travail d'un scribe du début du 12^e siècle, contient tous ces textes; il est, à peu près, un *corpus* des œuvres de Foulcoie.

Tandis que certaines lettres de Foulcoie touchent les thèmes littéraires classiques et reflètent l'enthousiasme de l'époque pour l'antiquité, d'autres traitent des conditions des mœurs du 11^e siècle. Elles donnent la preuve de l'étendue et de la nature des obstacles que le vigoureux réformateur que fut Grégoire VII eut à surmonter, du fait, en particulier, de l'un des plus puissants archevêques d'Europe, Manassé de Reims. La lettre 10 (éd. Colker) semble approuver le mariage des prêtres, si elle ne le demande pas. Plusieurs des 26 lettres existantes sont adressées à des personnages importants : Alexandre II, Grégoire VII (pour défendre Manassé), Hugues de Die, légat de Grégoire, Guillaume le Conquérant, Hugues de Cluny, etc.

L'œuvre la plus longue de Foulcoie et peut-être la plus ancienne de sa carrière (1069-1072) est son *De*

nuptiis Christi et Ecclesiae. Unique parmi les productions du poète, il présente dans un dialogue entre *Spiritus* (l'Esprit Saint) et *Homo* l'histoire de l'Église qui commence avec Israël. Le poème se compose de sept livres, qui correspondent aux dons du Saint-Esprit. Le ms latin 5305 de la bibliothèque nationale de Paris a même pour titre *Tractatus cujusdam philosophi... de quibusdam divine gratie donis erga hominem*. Ces livres, à leur tour, sont divisés en deux parties de longueur à peu près égale, cinq livres étant consacrés à l'ancien Testament et deux au nouveau. La première partie commence avec la création du monde et s'achève à la mort de Salomon, la seconde commence à l'Annonciation et va jusqu'au départ des apôtres pour prêcher l'Évangile aux nations.

Foulcoie, héritier des traditions de la poésie biblique ancienne, par ses thèmes et son style se rapproche du développement de l'épithalame latin chrétien. A vrai dire, c'est moins le thème sponsal du *Cantique des cantiques* qui sous-tend le *De nuptiis* que la parabole évangélique du « roi faisant un festin nuptial pour son fils » (*Mt.* 22, 1-14; *Luc* 14, 16-24). Dieu le Père célèbre le mariage de son Fils, le Christ, lorsqu'il l'unit à la création humaine (« Jam tibi, nate, meo debetur filia mundi », vi, 45; cf vii, 8 et 24 : « Rex Dominus coeli, quaerens sponsalia terrae »). Dieu promet et scelle l'union par les patriarches et les rois de l'ancien Testament. En fait, les références aux divines épousailles sont prises directement au nouveau Testament. De Jean-Baptiste, qui présente le Christ Époux et qui se nomme lui-même « l'ami de l'Époux » (*Jean* 3, 29), jusqu'à l'*Apocalypse* (19, 9), qui décrit comme un mariage l'union du Christ et de l'Église triomphante, le thème nuptial affleure souvent (« Gaudia tedarum non linguam, Christe, tuarum », i, 90).

L'Écriture, source essentielle du poème, est utilisée à la fois dans son sens littéral et dans son sens « figuratif » (« seu littera sive figura », i, 424) : la *pagina* est dite *vivificans homines* (vi, 7). Mais Foulcoie fait également appel, à l'appui de la Bible, aux *Antiquités* de Flavius Josèphe aussi bien qu'aux écrits des premiers Pères. Par ailleurs, les réminiscences de Virgile sont nombreuses : il reste une sorte de « prophète » préchrétien. La connaissance de l'art métrique, de la diction classique, les nombreuses allusions et figures de style attestent la solide formation que Foulcoie reçut dans les écoles de rhétorique. Ses vers ne sont pas toujours faciles à comprendre; cependant il a des descriptions et des expressions charmantes, puissantes et nouvelles. Foulcoie passe pour le précurseur de la renaissance des études classiques du 12^e siècle et comme tel il mérite une place dans l'histoire de la poésie profane et chrétienne au moyen âge.

1. *Éléments biographiques*. — La notice de Foulcoie mise par le scribe dans le ms 11 de Beauvais a été reproduite dans le ms latin 5305 de la Bibliothèque nationale de Paris, et plusieurs fois publiée; voir éd. Rousseau, citée plus bas, p. 16. — Les sept épithames en l'honneur de Foulcoie (ms latin 16301, *ibidem*) ont été éditées par Jean Lebeuf, *Dissertation sur l'histoire ecclésiastique et civile de Paris*, t. 2, Paris, 1741, p. 246-250, et dans Rousseau, p. 122-126. — A. Wilmart, *Deux lettres concernant Raoul le Verd, l'ami de saint Bruno*, dans *Revue bénédictine*, t. 51, 1939, p. 264 et 268.

2. *Éditions*. — Quelques fragments dans PL 150, 1555-1558. — *Vita sancti Blandini saeculi VII anachoretæ Brigenensis, auctore Fulcoio Bellovacensi, subdiacono Meldensi*, éditée par A. Poncelet, dans *Analecta bollandiana*, t. 7, 1888,

p. 145-150, 151-163. Une traduction française de cette *Vita* fut faite par Nicolas Lecocq en 1705, ms 88 Meaux. — *Vita sancti Mauri, auctore Fulcoio*, éditée dans *Catalogus codicum hagiographicorum latinorum antiquiorum saeculo XVI qui asservantur in bibliotheca nationali parisiensi* 1, coll. Subsidia hagiographica 2, Bruxelles, 1889, p. 240-264. — H. Omont, *Épithames métriques en l'honneur de différents personnages du XI^e siècle, composées par Foulcoie de Beauvais, archidiacre de Meaux*, dans *Mélanges Julien Havet*, Paris, 1895, p. 211-236. Ces épithames honorent : Alexandre II, Grégoire VII, Guillaume le Conquérant, Henri le Noir, Charles le Mauvais, Gervais et Manassé de Reims, Lanfranc, saint Anselme, etc. — *Fulcoii Bellovacensis epistulae*, 26 lettres publiées par M. L. Colker, dans *Traditio*, t. 10, 1954, p. 191-273. — *Fulcoii Bellovacensis Utriusque de nuptiis Christi et Ecclesiae libri septem*, édité d'après les mss avec introduction et notes par M. Isaac Jogues Rousseau, coll. The Catholic University of America Studies in Medieval and Renaissance Latin 22, Washington, 1960. — J.-B. Pitra en avait édité déjà 161 vers dans son *Spicilegium solesmense*; t. 3, Paris, 1855 : *Clavis sancti Melitonis cum variorum commentariis*, p. 113-114, 116, 120-121, 126, 142, 203, 236, 258, 277.

3. *Études*. — A. Rivet, *Histoire littéraire de la France*, t. 8, Paris, 1747 (1868), p. 113-120. — A. Olleris, *A Monsieur Jos.-Vict. le Clerc, Lettre sur Fulcoie, archidiacre de Beauvais*, Paris, 1842, 37 p. — Maurice Lecomte, *Fulcoie de Beauvais, archidiacre de Meaux*, Provins, 1897. — M. Manitius, *Geschichte der lateinischen Literatur des Mittelalters*, t. 3, Munich, 1931, p. 836-840. — A. Boutemy et F. Vercauteren, *Fulcoie de Beauvais et l'intérêt pour l'archéologie antique au XI^e et au XII^e siècle*, dans *Latomus*, t. 1, 1937, p. 173-186. — J. R. Williams, *Archbishop Manasses I of Rheims and Pope Gregory VII*, dans *American historical Review*, t. 54, 1949, p. 804-824. — A. Boutemy, *Essai de chronologie des poésies de Foulcoie de Beauvais*, dans *Annuaire de l'Institut de philologie et d'histoire orientales et slaves de l'Université libre de Bruxelles* 11, Mélanges Henri Grégoire, t. 3, Bruxelles, 1951, p. 79-96. — H. Platolle, *Foulcoie*, dans *Catholicisme*, t. 4, 1956, col. 1470.

Sur le genre littéraire du *De nuptiis*, voir E. F. Wilson, *Pastoral and Epithalamium in Latin Literature*, dans *Speculum*, t. 23, 1948, p. 35-57. — M. Cappuyns, *Capella*, DHGE, t. 11, 1949, col. 835-848. Le *De nuptiis Philologiae et Mercurii* de Capella (début du 5^e siècle) exerça une influence considérable au moyen âge.

Mary Isaac Jogues ROUSSEAU.

FOULLON (JEAN-ÉRARD), jésuite, 1609-1668. — Né à Liège le 6 janvier 1609 d'une famille originaire de Cambrai, Jean-Érard Foulon entra dans la compagnie de Jésus le 4 octobre 1625. Prédicateur réputé pendant quatorze ans à la cathédrale de Liège, il fut aussi recteur des collèges de Huy et de Tournai et mourut dans cette dernière ville le 25 octobre 1668, victime de son dévouement aux pestiférés. Il s'est acquis la célébrité par son *Historia leodiensis per episcoporum et principum seriem digesta*, œuvre posthume (Liège 1735-1737, 3 vol. in-fol., dont les deux premiers au moins sont entièrement de lui; cf *Mémoires de Trévoux*, août 1737, p. 1347-1377), qu'avait précédé un *Compendium* (Liège, 1655) sur le sujet.

De ses autres ouvrages nous retiendrons : 1) *Portrait du serviteur fugitif de Dieu, figuré dans la personne de Jonas (présenté pour estrenne, Douai, 1645; éd. corrigée, Tournai, 1651, etc)*.

Cette paraphrase est divisée en quatre parties; chaque fois, un rapport à l'âme pécheresse montre les conséquences de la chute et l'avantage du repentir.

A la réédition de 1665 à Liège, dédiée à la sœur de l'auteur, Catherine Foulon-Cambrai, supérieure du monastère de Sainte-Agnès à Tongres, sont joints : a) des *Actes des vertus*

théologiques, y compris la crainte : « Je la mets ici, non pas comme une quatrième vertu théologique, mais comme inséparable de l'espérance avec qui, peut-être en tant que servile, elle ne fait qu'une vertu... Il faut qu'elle soit paisible, sans découragement, abattement et anxiété, car l'Esprit de Dieu est un esprit de paix » (p. 140); — b) deux ouvrages parus précédemment : *Le modèle très parfait du saint mariage et viduité dans la vie de sainte Ode, grande aïeule de Pépin le Bref*, Liège, 1641, etc) et la traduction d'un sermon de saint Jean Chrysostome, « que personne n'est intéressé sinon de soy-mesme » (*Présenté pour estreintes de l'an 1641 à Mons*).

2) *Bellorum caussae, effecta, remedia compendiosa quae-sita* (Namur, 1646-1651; plusieurs rééd., parfois sous le titre *Fontes pacis in quibus bellorum...*, Cologne, 1646; trad. française, *Les causes des guerres...*, Liège, 1648), prêché en 1645 à la cathédrale de Namur. — 3) *Bona voluntas optima consentiens seu de sequendo in omnibus ductu Providentiae divinae* (Liège, 1657, 1658, 1668; trad. *La bonne volonté qui s'accommode en tout à la très bonne volonté de Dieu et à la conduite de sa Providence*, Liège, 1658), sa nature, ses fondements, les devoirs qu'elle impose (résignation, confiance dans la mauvaise fortune, « indifférence » ignatienne), ses appuis (en particulier la considération des imperfections humaines), ses fruits (gloire de Dieu, moisson de mérites, paix de l'âme). — 4) *Vera Ecclesia omnium in fide errorum commune remedium* (Liège, 1662), traité sur l'Église. — 5) *Lapis philosophicus et aurum potabile, eleemosyna* (Liège, 1667). — 6) Beaucoup plus considérables, ses *Commentarii historici et morales perpetui ad primum (et ad secundum) Machabaeorum librum* (Liège, 1660-1665, 2 vol. in-folio), avec de nombreux excursus théologiques, ascétiques et moraux, notamment sur la prière « source des biens et remède aux maux » (t. 1, p. 147-166).

Foullon, l'un des meilleurs prédicateurs de son temps, a su se servir des circonstances troublées qui désolaient alors son pays pour inviter ses auditeurs et ses lecteurs à une saine réflexion. Son œuvre est solide, même si elle peut sembler peu originale; elle vient d'un auteur qui cherche à instruire et à élever les âmes en faisant appel à la foi et à la raison.

Courte note biographique dans la préface de son *Historia leodiensis...*, t. 1, Liège, 1735. — *Biographie nationale*, t. 7, Bruxelles, 1880-1883, col. 207-209. — *Sommervogel*, t. 3, col. 899-903; Rivière, col. 1070. — M.-A. Arnould, *Historiographie de la Belgique. Des origines à 1830*, Bruxelles, 1947, p. 48-49. — J. de Guibert, *La spiritualité de la Compagnie de Jésus*, Rome, 1953, p. 337. — *Bibliotheca catholica neerlandica*, La Haye, 1954.

Paul BAILLY.

FOURIER (PIERRE), co-fondateur de la congrégation Notre-Dame, 1565-1640. Voir PIERRE FOURIER (saint).

FOURNET (CLAUDE-JOSEPH), dominicain, 1646-1689. — Né en 1646 à Decize, en Nivernais, Claude-Joseph Fournet étudie chez les jésuites de Nevers et se sent attiré à la fois par la doctrine de saint Thomas et par la vie contemplative des chartreux. Il fait profession chez les dominicains à Moulins et en 1666 est envoyé à Paris : licence brillante, ordination en 1671, enseignement au couvent de Saint-Jacques, où il devient maître des novices. En 1681, on le renvoie au couvent de Moulins, où il meurt dans la retraite en 1689.

De ses œuvres (*Maximes spirituelles, Pratiques de dévotion, Commentaire des Psaumes, Lettres spirituelles*),

seul un choix fut publié après sa mort : *La Vie, les Maximes, les Exercices de piété et quelques lettres spirituelles du R. P. Claude Joseph Fournet...*, Moulins, 1703. Ce choix est partiel (à peine 200 p. in-12) et infidèle : la doctrine de Fournet dont les tendances mystiques paraissaient inactuelles en 1703 semble avoir été volontairement affaiblie. Il subsiste un robuste ascétisme de tradition dominicaine, une lutte constante contre l'amour-propre, le souci des abaissements pour « honorer les anéantissements du Fils de Dieu », le sens du sacrifice et de l'adoration qui caractérisent bien des spirituels du 17^e siècle qui ne sont pas tous disciples immédiats de Bérulle ou de Condren. Plus encore, Fournet pratique et recommande l'oraison, oraison sans goût qui permet de pénétrer « dans les grandeurs de Dieu » et donne à l'homme cette « science des saints » qui paraît oisiveté aux yeux des autres. L'allure bérullienne de certains textes (par exemple de l'*Exercice pour honorer le mystère ineffable de l'Incarnation du Verbe éternel*) ne doit pas masquer leur véritable origine : Fournet fait partie du groupe de dominicains apparenté à la réforme de Sébastien Michaëlis : il admire Antoine Le Quien † 1676 (DS, t. 1, col. 719), dut connaître Alexandre Piny † 1709; cette sympathie pour les réformes autant que l'amour de l'oraison passive expliquent sans doute le demi-exil de 1681, les contradictions subies à Paris et à Moulins, la publication partielle de 1703.

Les manuscrits de Cl.-J. Fournet sont perdus. Outre la *Vie...*, Moulins, 1703, citée ci-dessus, voir F. Larroque, *Le couvent des dominicains de Moulins*, dans *Année dominicaine*, 1929, p. 137 svv; et J. Le Brun, *Claude-Joseph Fournet et son œuvre spirituelle*, dans *Bulletin de la Société d'Émulation du Bourbonnais*, 1961, p. 405-418.

Jacques LE BRUN.

FOURQUEVAUX (JEAN-BAPTISTE), janséniste, 1693-1768. — 1. *Vie*. — 2. *Œuvres*.

1. *Vie*. — Fils de Paul de Beccarie de Pavie de Fourquevaux, Jean-Baptiste est né à Toulouse le 31 août 1693. Il fut baptisé le 1^{er} septembre à Saint-Étienne de Toulouse.

L'exemple de ses ancêtres, devenus illustres depuis le 16^e siècle, oriente le jeune Jean-Baptiste vers la carrière militaire. Il fait ses études chez les Pères de la Doctrine chrétienne et mène peu après une existence qui, sans être licencieuse, pouvait passer comme divertissante et mondaine. Ayant obtenu une lieutenance dans le Régiment du Roi, il rejoint son poste à Abbeville (1713) et séjourne à Paris, où il s'adonne à la littérature et à la lecture des romans. Ami des muses, il obtint l'année suivante, grâce à une élogie, le prix des jeux floraux (1714). Moins par conviction que par complaisance pour sa mère et son grand-père, il lit les ouvrages de Pierre Nicole et *L'année chrétienne* de Nicolas Le Tourneur. Il assiste même à une mission prêchée par les doctrinaires et dirigée par Jean-Baptiste Badou † 1727. Sa « conversion » est liée à cet événement. Après une confession générale, il nourrit le projet de faire une retraite chez les jésuites. Lestour de Fréjeville l'en détourne. Après quelques hésitations entre la Trappe et la Chartreuse, il se retire à Paris chez les oratoriens de Saint-Magloire (juin 1717).

Il se met alors sous la direction de Jacques-Joseph Duguet (1649-1733), qui lui conseille, après un bref séjour à Toulouse en 1718, d'entrer à la communauté de Saint-Hilaire à Paris et de prendre conseil de Jean-Baptiste d'Étemare (1682-1771). Docile à ces indications, Fourquevaux, qui avait reçu la tonsure en septembre 1717, se présente aux ordres mineurs en

1720. Son intention n'était pas de s'adonner à un ministère quelconque, mais de s'assurer, ainsi qu'il le dit, du seul moyen capable de le tenir dans un état pénitent et de faciliter une vie d'abstinence et de pauvreté. A maintes reprises, il déclare que sa vie intérieure est caractérisée par la confiance. « Je suis convaincu, affirme-t-il, que cette confiance est ce qui seul m'a soutenu ». Cette confiance nous aide à saisir l'intention et le ton du *Traité de la confiance* auquel son nom reste attaché.

Une détérioration de santé contraint Jean-Baptiste à revenir à Toulouse (fin 1722). Il accepte même de l'abbé de Juliard, prévôt du chapitre de Toulouse, le prieuré de Masquières, au diocèse d'Agen, qu'il résignera d'ailleurs quelques années avant sa mort.

En 1727, il regagne Paris et y demeure jusqu'en 1736. De cette période datent son information théologique la plus précise, la publication de ses ouvrages, les projets concernant ses principaux travaux. Son activité doctrinale déplait au pouvoir royal qui lui enjoit de s'éloigner de Paris.

Cet exil en Languedoc s'harmonise avec la situation et son état de santé. La discorde s'était installée dans le camp des « appelants » et Jean-Baptiste sentait que la surdité qui l'affectait depuis 1732 s'aggravait au point, selon son expression, de le transformer en « cellule portable ». L'abbé mènera au château de Fourquevaux une vie retirée, qu'un service épistolaire reliera continuellement au reste du monde. Ces trente-deux années de retraite ne furent coupées que par un petit voyage que Jean-Baptiste accomplit à la Chaise-Dieu en 1738 pour « baiser les mains de l'évêque de Senez », Jean Soanen † 1740, et un autre séjour à Paris de quinze ou seize mois en 1750-1751. A la mi-juillet 1768, la maladie maîtrisa Fourquevaux. Il reçut les derniers sacrements et mourut le 2 août 1768. Pour obéir à ses ordres, il fut enterré dans le cimetière de la paroisse, près de sa mère.

2. *Œuvres*. — Tous les ouvrages de Fourquevaux sont profondément marqués par les occasions qui provoquèrent leur composition et par les circonstances qui ont prélué à leur apparition.

1^o Une première série d'ouvrages exprime sa préoccupation d'expliquer par l'Écriture la vie et les difficultés de l'Église du 18^e siècle commençant.

Disciple de Jacques-Joseph Duguet (DS, t. 3, col. 1759-1769), il défend vigoureusement son maître : *Lettre d'un prieur à un de ses amis au sujet de la nouvelle réfutation du livre « des Règles pour l'intelligence des saintes Écritures »*, Paris, 1727, et *Nouvelles lettres d'un prieur à l'un de ses amis pour la défense du livre...*, Paris, 1729.

Il condense sa pensée personnelle dans l'*Introduction abrégée à l'étude des prophéties de l'Écriture par l'usage qu'en fait saint Paul dans l'Épître aux Romains où l'on établit les principes sur les divers sens de l'Écriture et sur les motifs de consolation qu'on y trouve*, s. l., 1731. L'auteur convient que « dans l'examen que nous faisons du plan de Dieu sur le genre humain, nous cherchons un dénouement à la situation étonnante où se trouve aujourd'hui l'Église et une consolation dans les maux où nous sommes environnés » (p. 59). « Les défenseurs de la vérité (les appelants et les opposants de la bulle *Unigenitus*) doivent être traités parmi les gentils comme il (le Christ) l'a été parmi les juifs » (p. 60).

Partant du chapitre 11 de l'épître aux Romains et s'autorisant des commentaires de Guillaume Estius † 1613 et de Michel Mauduit † 1709, Fourquevaux précise que la conversion des juifs ne se situe pas immédia-

tement avant la fin du monde, mais qu'elle réclame du temps, donc « qu'elle précèdera de longtemps la fin du monde » (p. 41). Pour étayer ses affirmations, il utilise non seulement l'Écriture (*Mt.* 17, 11; *Eccli.* 48, 10; *Mal.* 3, 23-24), mais il fait aussi état d'une manière de concevoir le déroulement et la succession des événements. Dieu a mis, entre ses œuvres d'une surprenante variété, une proportion et un rapport admirables qui « les ramènent à l'unité et leur fait ainsi porter le caractère unique d'où elles partent. Elles se copient et se retracent les unes les autres. Les premières sont un gage et en même temps une peinture de celles qui doivent suivre » (p. 63-64). On retrouve des vues identiques dans la préface des *Réflexions sur la captivité* et aussi dans le *Discours sur l'Histoire universelle* de J.-B. Bossuet (2^e partie, ch. 22).

C'est également à Bossuet que Fourquevaux fait appel, lorsqu'il distingue dans l'œuvre de Dieu : le Christ, — l'Église dans sa formation, son renouvellement, sa consommation, — chaque âme en particulier (p. 66-78). Cf Bossuet, *L'Apocalypse avec une explication*, Paris, 1689; *Élévations à Dieu sur les mystères de la religion chrétienne*, t. 2, Paris, 1727, 18^e semaine, 10^e élévation.

Dans l'*Idée de la Babylone spirituelle prédite par les saintes Écritures*, Utrecht, 1733, et Nancy, chez François Midon, 1733, Fourquevaux présente un éclaircissement au livre des *Réflexions sur la captivité de Babylone*, s. l., 1727 (2^e éd. corrigée et augmentée, s. l., 1732; 3^e éd., Utrecht, 1735).

Ce dernier ouvrage est attribué à Fourquevaux par les *Nouvelles ecclésiastiques* du 27 septembre 1768, p. 155; par contre, Claude-Pierre Goujet dans son catalogue manuscrit et Jean-Mathieu de Sarolea, catalogue manuscrit rédigé par Jean-Noël Paquot, Liège, 1785, n. 79, suivi par A.-A. Barbier, *Dictionnaire des ouvrages anonymes*, t. 4, Paris, 1882, col. 147, en donnent la paternité à François Boyer, de l'Oratoire. L'auteur s'adressant aux protestants et aux « constitutionnaires » essaie de leur montrer que la Babylone spirituelle « ne peut être l'Église catholique et que néanmoins elle doit se former dans le sein de cette même Église ». Il tire ses preuves des épîtres des Apôtres (p. 14), du chapitre 11^e de l'épître aux Romains (p. 31), du retour d'Élie (p. 72) et de l'Apocalypse (p. 89).

Il faut rattacher à cette série exégétique, où les considérations spirituelles alternent avec les pronostics eschatologiques, le *Catéchisme historique et dogmatique sur les contestations qui divisent maintenant l'Église, où l'on montre quelle a été l'origine et le progrès des disputes présentes et où l'on fait des réflexions qui mettent en état de discerner de quel côté est la vérité* (par Fourquevaux et Louis Troya d'Assigny † 1772), La Haye, 2 vol., 1729-1730.

L'exemplaire de la bibliothèque de Troyes (Théologie, 3361) comporte des notes jansénistes manuscrites au tome 1 et des notes anti-jansénistes également manuscrites au tome 2.

Autres éditions : La Haye, 1733, 1 vol.; 2^e édition revue et corrigée par L.-Paris Vaquier, Nancy, 1736, 2 vol.; Nancy, 1750-1768, 5 vol. Dès la mort de l'auteur, on publia en 3 volumes ajoutés aux 2 premiers, et sous le titre de *Suite du Catéchisme...*, la continuation de cette histoire du jansénisme, que Fourquevaux avait menée jusqu'en 1760.

2^o La deuxième série d'ouvrages abordait le domaine de la vie intérieure et traitait des rapports entre la confiance et la crainte. Mettant en cause et en jeu une perspective théologique (conception de la prédestination et de la grâce) et une manière de définir des dispositions psychologiques, ces différents traités allaient rallumer de vieilles querelles et donner le signal d'un nouvel affrontement théologique.

C'est aux environs de 1720 que Fourquevaux rédigea

dans ses grandes lignes l'ouvrage qui devait être connu sous le titre de *Traité de la confiance chrétienne*. Il ne faisait que donner sous une forme personnelle des idées émises au cours d'entretiens par « quelques personnes éclairées ». Il semble vraisemblable que c'était, en quelque sorte, une réponse au *Traité de la confiance en la miséricorde de Dieu* (Paris, 1715; 4^e éd., 1720) de l'évêque de Soissons, J.-J. Languet de Gergy † 1753. Quoi qu'il en soit, une copie de ce manuscrit tomba entre les mains d'un imprimeur qui en donna une édition en 1728, édition très fautive, précise Fourquevaux, et qui rendait le texte difficilement intelligible. L'année suivante, Fourquevaux, ayant eu connaissance d'un reliquat de quelques centaines d'exemplaires chez un épicière, consulta Duguet et s'employa à donner une édition plus correcte. Une première réédition trop hâtive parut fin 1731. Seule, au dire de l'abbé, l'édition de 1732 tient compte des remarques qui furent faites par Nicolas Petitpied (1665-1747) : *Traité de la confiance chrétienne, ou de l'usage légitime des vérités de la grâce*, s 1, 1732 (Bibl. nat., D. 46493).

La querelle se prolongea par *Deux lettres de l'auteur du Traité de la confiance chrétienne à M. P. P.* (4-12 août 1734) s 1, 1734, 26 p.; *Lettres à Mr P. sur la crainte et la confiance*, s 1, 1734, 52 p.; *Exposition de la doctrine du Traité de la confiance chrétienne sur les points attaqués par l'auteur des difficultés*, s 1, 20 septembre 1734, 52 p. (cf pour la bibliographie et l'état de la question le ms 11635 de la bibliothèque de l' Arsenal). Sans aucun doute, les explications de Fourquevaux manquaient de précision et de rigueur. Son embarras autant que la multiplicité des explications fournies par ses opposants pouvaient au moins mettre en lumière ou rappeler le caractère théologique et mystique de l'espérance.

On ne doit pas omettre de signaler, pour mesurer l'influence de Fourquevaux, son *Essai sur la vérité et la sincérité, par rapport aux affaires présentes de l'Église*, s 1, 1754, ainsi que sa contribution aux *Cantiques spirituels sur divers sujets de la doctrine et de la morale chrétienne*, Paris, 1727 (réédités en 1728-1732, 1732, 1732-1736).

Théologien sans génie, Fourquevaux peut, de prime abord, apparaître comme un fantassin de la polémique. A meilleur examen, cet esprit qui manque de souplesse retiendra l'attention et permettra de fixer avec plus de clarté les grands principes d'une pastorale conservatrice défendue par un caractère dont la foncière honnêteté était aussi évidente que l'ingénuité sereine.

1. *Sources*. — *Bibliothèque de Port-Royal*. — Fonds légué par la vicomtesse d'Aurelles de Paladines, née Perpétue de Marsac († 1932). Il est composé par la correspondance de et à Fourquevaux, des pièces concernant sa vie : attestation de baptême, d'ordres mineurs et de tonsure, catalogue de ses livres (1234 volumes), des brouillons d'ouvrages sur *la confiance et la crainte*, le *Catéchisme historique*, le *Commentaire de la première Épître de saint Jean*, etc.

Bibliothèques de Troyes. — Ms 1134 (3^o), *De la confiance chrétienne* (ce manuscrit est noté « beaucoup plus ample que les imprimés »). — Ms 1653, *Introduction abrégée à l'intelligence des prophéties de l'Écriture pour l'usage qu'en a fait saint Paul dans l'Épître aux Romains* (1729). Copie de la main de M^{lle} Théméricourt. Le Roy de Saint-Charles note que ces deux ouvrages ont été imprimés (le premier en 1728, le second en 1731), mais très défectueusement. — Ms 2156, Copie de lettres de Fourquevaux. — Ms 2174, *Essai de réflexions sur les voyes extraordinaires*.

2. *Études*. — *Nouvelles ecclésiastiques*, 27 septembre et 4 octobre 1768, p. 153-157, = notice nécrologique de Fourquevaux; 7 février 1769, p. 21-22, = compte-rendu de la *Suite du Catéchisme... ou entretiens d'Euphrone et de Théodèle*.

Il est à noter qu'en tête du 1^{er} volume de la *Suite* (= 3^o du *Catéchisme*) la notice des *Nouvelles ecclésiastiques* est reproduite, avec quelques légères additions, sous le titre *Idee de la vie de M. l'abbé de Fourquevaux...*, p. 5-40.

R. Cerveau, *Nécrologe des plus célèbres défenseurs et confesseurs de la vérité*, t. 7, s 1, 1778, p. 11. — M. Picot, *Mémoires pour servir à l'histoire ecclésiastique pendant le dix-huitième siècle*, 3^e éd., t. 4, Paris, 1853, p. 456. — Fr. Pluquet et J.-J. Claris, *Dictionnaire des hérésies*, coll. Migne, t. 2, Paris, 1853, col. 501-504. — A. Gazier, *Histoire générale du mouvement janséniste depuis ses origines jusqu'à nos jours*, t. 2, Paris, 1922, p. 38-40, et *passim*. — J. Carreyre, art. *Pavie de Fourquevaux*, DTC, t. 12, 1933, col. 76-77. — J. Dedieu, *L'agonie du jansénisme*, dans *Revue d'histoire de l'Église de France*, t. 14, 1928, p. 175-176, 198, et *passim*. — L. Pichard, art. *Fourquevaux*, dans *Dictionnaire des lettres françaises, XVIII^e siècle*, t. 1, Paris, 1960, p. 470.

André DODIN.

« FOUS POUR LE CHRIST ». — I. *En Orient*. — II. *En Occident*.

I. EN ORIENT

1. *Notions*. — L'*Encyclopédie* russe de Brochaus (t. 41, Saint-Petersbourg, 1904, p. 421) définit le genre de vie des « fous pour le Christ » : l'attitude de « ceux qui, poussés par l'amour de Dieu et du prochain, ont adopté une forme ascétique de la piété chrétienne qui s'appelle la folie pour l'amour du Christ. Ceux-là renoncent volontairement non seulement aux commodités et aux biens de la vie terrestre, aux avantages de la vie en communauté et aux biens de famille, mais ils acceptent en outre de prendre l'apparence d'un fou, qui méconnaît les règles de convenance et de pudeur et se permet souvent de commettre des actions scandaleuses. Ces ascètes ne craignent pas de dire la vérité aux puissants de ce monde, accusant ceux qui avaient oublié la justice de Dieu et consolant ceux dont la piété craignait Dieu ».

1^o *Fondement scripturaire*. — Les paroles de l'Apôtre : « Nous, nous sommes fous à cause du Christ » (1 *Cor.* 4, 10), ont servi de fondement et de justification à cette manière de vivre. Dans la vie de saint Syméon Salos il est aussi fait appel à 1 *Cor.* 1, 25 (« Car la folie de Dieu est plus sage que les hommes »), à 2 *Cor.* 6, 8 (« dans la gloire et dans l'ignominie... traités d'imposeurs, et pourtant sincères ») et à *Mt.* 5, 11 (« Heureux êtes-vous si l'on vous insulte... »); le texte capital reste 1 *Cor.* 4, 10-13, tel un programme : « Nous sommes fous à cause du Christ... ». Un tropaire liturgique slave (*Ménées*, éd. du Patriarcat, Moscou, 1960, p. 171) en l'honneur des « yourodivyé », les « fous » pour l'amour du Christ, les célèbre ainsi : « Après avoir entendu la voix de ton apôtre Paul : Nous sommes fous pour le Christ, ton serviteur N., se fit fou sur la terre ». G. Bertram (dans Kittel, t. 4, 1942, p. 850-852) nous avertit que pour comprendre le terme *μωρός* employé par saint Paul, nous ne devons pas oublier le renversement des valeurs (« Umwertung der Werte ») que Jésus opéra dans le nouveau Testament. Saint Paul n'a pas l'intention de changer le sens du mot *μωρός* qui exprime une insulte dans l'ancien Testament; cette insulte définit précisément le jugement que le monde porte sur les chrétiens (1 *Cor.* 1, 18), et c'est pourquoi Paul n'est pas gêné d'être lui-même considéré comme un fou (cf *Actes* 17, 18; 17, 32; 26, 24, etc.) : « la sagesse du monde est folie aux yeux de Dieu » (1 *Cor.* 3, 19), et la sagesse de la croix est une folie au regard du monde; c'est parce que le jugement du monde est erroné,

troublé par le péché; mais c'est aussi parce que le mystère de la passion du Christ et notre sagesse purement humaine s'opposent radicalement (cf 1 Cor. 1, 17 svv).

2° *Dénominations.* — La version syriaque de 1 Cor. 4, 10 traduit le *μωρός* par *sakla*, d'où vient sans doute le terme *σαλός*, peut-être par association avec *σάλος* (agitation, trouble, tumulte). L'usage de l'appellation grecque *σαλός* (relevée par H. Estienne, *Thesaurus graecae linguae*, t. 7, Paris, 1572, éd. Firmin-Didot, 1865, col. 42) est en connexion à peu près exclusive avec le monachisme oriental et avec ce genre d'ascèse. En Russie, ce terme est appliqué tel quel, sans être traduit, comme attribut à certains saints dits « fous » (Nicolas de Novgorod, Michel Klopskiï), ou bien il est traduit par le mot slave « pokhab » (indécent, obscène, sans pudeur). Mais, en russe, le terme habituel est *yourodivyi*, venant directement de la traduction slavonne de 1 Cor. 4, 10. La forme ancienne du mot, « ourod », « ouroden », signifie étymologiquement : avorton, chose monstrueuse. Parce que le mot *yourodivyi* est devenu, dans le calendrier slave, un titre de sainteté, comme celui de martyr ou de confesseur, le *μωρός* de 1 Cor. 4, 10 se traduit en russe par *bouï*, terme qui prend encore le sens d'une insulte. Un auteur trop dévot s'est même efforcé de falsifier l'étymologie en *you-rodivyi*, c'est-à-dire *rodivyi*, faisant naître (dans son cœur) *you*, la (patrie céleste).

2. *Caractéristiques principales.* — 1° *La liberté des enfants de Dieu* est peut-être l'expression qui caractérise le mieux ce type de sainteté. L'oriental aimait à rechercher dans l'Écriture l'inspiration de sa vie. Cette tendance, qui s'était particulièrement enracinée en Russie, se rétrécit délibérément et à peu près uniquement dans ce que Joseph de Volokolamsk † 1515 appelle, après saint Jean Chrysostome, « la deuxième navigation » (*Homélie sur S. Matthieu 1, 1*, PG 57, col. 13). Ce qui signifiait que l'homme de la « génération présente » n'était plus digne d'être illuminé directement et personnellement par la révélation contenue dans l'Écriture; il ne pouvait vivre que dans une soumission humble et passive aux lois de la société chrétienne (Joseph de Volokolamsk, *Prosvetitel* (L'Illuminateur), Kazan, 1857, p. 582).

On ne manqua pas de réagir. On souligna, dans l'ascèse chrétienne, l'importance du libre arbitre, condition de la libération de toute contrainte et condition de la conduite de soi. Liberté et perfection spirituelles ne sont pas séparables, comme le remarque saint Grégoire de Nysse : « La grâce de la liberté a été accordée à l'homme afin que le bien en lui... soit le fruit de son vouloir » (2° *Homélie sur le Cantique*, PG 44, 796cd). Seuls, les parfaits sont pleinement libres. Nous accédons à la totale liberté des enfants de Dieu par l'aide que nous apportent les commandements formulés dans l'Écriture, les lois ecclésiastiques et profanes, les règles monastiques, la direction spirituelle. Mais la croissance dans la pureté de cœur permet de dépasser progressivement la « loi ». L'auteur de la *Vie* de saint Syméon Salos le dit nettement : seuls, ceux qui se tiennent encore aux bas échelons et les imparfaits ont besoin de lois et d'explications scripturaires. A celui qui aime Dieu, sa propre conscience, *συνείδησις*, suffit parfaitement pour choisir le bien (PG 93, 1669c). Son héros, comme d'ailleurs tous les saints « fous », sont mûs par une inspiration intérieure, et, pour justifier pareille

manière de vivre, il n'invoque rien moins que l'autorité du grand Basile et sa fameuse maxime : « Attende tibi ipsi » (PG 31, 197-218).

2° *Apathia et amour de la souffrance.* — Pour arriver à une telle autarcie de l'esprit, l'*apathia* est un moyen nécessaire, et elle doit atteindre le sommet de sa perfection. Les *yourodivyi* manifestent leur impassibilité non seulement devant tout ce qui excite la concupiscence (Syméon, par exemple, affirme ne pas être plus ému en entrant dans les thermes réservés aux femmes qu'en approchant de piquets de bois, PG 93, 1713bc), mais encore devant les intempéries, la faim, la soif, les maladies. Ils marchent sur l'eau, manient des charbons ardents et ne semblent pas être atteints par les éléments. Les animaux sauvages leur obéissent. Les « fous » donnent l'impression de jouir de l'impassibilité d'Adam au paradis terrestre. La légende de Procope d'Oustioug raconte que, vivant nu, il souffrait du terrible froid de Russie. Il tenta de se réchauffer parmi les chiens, mais ils s'enfuirent à son approche. Alors l'ange de Dieu le toucha d'une branche fleurie du paradis et le saint n'eut plus jamais froid. Les vies des « fous » nous rapportent des faits qui heurtent le bon sens et les règles de la société : ils se promènent nus, dansent avec des prostituées et font fi de toute politesse dans les rapports sociaux. Il est bien naturel que l'entourage réagisse : ils sont battus, insultés, ignominieusement chassés. Cependant, les *yourodivyi* ne condamnent pas leurs persécuteurs, car ils savent que semblable réaction est inévitable : ils sont persuadés qu'ils pâtissent de la grande persécution que mène l'esprit du monde contre le royaume des cieux. On se moquait de Procope d'Oustioug, on l'injurait, mais lui priait en secret pour ceux qui le persécutaient, « demandant à Dieu ses bienfaits les plus utiles pour la ville et ses habitants » (*Vie*, cf E. Behr-Sigel, *art. cité*, p. 559).

Ce que les autres saints souffraient volontiers quand l'occasion leur en était donnée, eux le recherchent avidement, jaloux d'être calomniés, maudits, tournés en dérision (cf Isaac de Ninive, *Traité mystique*, traité 6, trad. anglaise d'A. J. Wensinck, Amsterdam, 1923, p. 58, et *De contemptu mundi*, PG 86, 832ab). Saint Jean Climaque dit que le signe de la véritable humilité est de s'avouer coupable là où il n'y a pas de faute personnelle (*Échelle du paradis* 25, PG 88, 998c). Les moines des premiers siècles nous offrent de nombreux exemples de cette humilité (cf *Verba seniorum*, Eulalius, PL 73, 756d; Macaire d'Égypte, 779 et 958, etc), et leur idéal, selon l'instruction de l'abbé Anoub, est de ressembler à une statue (955c-956b).

3° *La simplicité de l'esprit.* — Les anciens moines mettaient une véritable émulation à se qualifier *ἄδιωτος* ou *ἀγράμματος*, homme ignorant, sans lettres. La science, si l'Esprit Saint ne l'infuse pas en récompense d'une vie ascétique, n'est pas une recommandation pour l'homme spirituel. Saint Maxime le confesseur, un des plus grands théologiens orientaux, parle volontiers de son *ἀμαθία* (PG 91, 593d) ou de son *ἀγνοία* (229b), il se dit *ἀπαίδευτος* (133b), etc. L'intellectuel Évagre le Pontique (*Centuries* iv, 90) résume bien la tradition orientale quand il déclare : « La science du Christ n'a pas besoin d'une âme dialectique, mais d'une âme voyante... ».

Le Livre des Degrés (éd. M. Kmosko, *Patrologie syriaque*, t. 3, Paris, 1926, col. 777) promet la sagesse du ciel à qui repousse la sagesse de la terre. Le désir de fuir toute sagesse humaine ira jusqu'à inspirer des expressions telles que celles-ci : l'ascète doit s'humilier au point de ressembler à une bête

(cf abbé Pastor, PL 73, 961a; abbé Nestor, 960b; Climaque, *Échelle* 24, PG 88, 984d). Dans l'antiquité, nombreux furent les ascètes qui feignirent la folie pendant une période plus ou moins prolongée (cf PL 73, 782cd, 1140ab). Méprisé par une femme qui le considère comme fou, l'abbé Ammoun lui dit : « Que d'années j'ai passées dans la solitude pour acquérir cette folie! Devrais-je la perdre aujourd'hui pour toi? » (*Apophthegmata Patrum*, PG 65, 121c).

Ceux qui nous rapportent ces faits et surtout les biographes des « saints fous » s'empresstent de préciser que cette folie était seulement feinte. Comment ne pas se demander alors s'il est juste de chercher à se sanctifier en jouant une comédie si peu digne de la sincérité et de la simplicité évangéliques? Pourtant, Léonce de Naplouse ne croit pas que saint Syméon ait voulu jouer la comédie et que toutes ses drôleries aient eu l'unique but de tromper son entourage. Il nous fait entendre que Syméon pouvait agir ainsi, tandis que son ami Jean ne le pouvait pas, parce qu'il possédait à un degré plus élevé la pureté et la « simplicité de la colombe »; aussi pouvait-il se permettre sans risque ce qui aurait passé pour une folie aux yeux de personnes ballottées par leurs passions. Il serait donc inexact de croire que ces « fous » commettaient n'importe quelle bêtise et que tout homme, sans distinction, était capable de mener ce genre de vie. Le célèbre starets d'Optina, Anatoli († 1821/2), défendit sévèrement à une paysanne de vivre de la sorte, mais il assura à un *yourodivyî* que tel était pour lui le chemin du salut. Là non plus, sincérité et sainteté ne sont pas séparables.

4° *La prophétie*. — La *διάκρισις*, le discernement des esprits, est, pour Origène, une des marques de la sainteté : « L'âme qui aura suffisamment progressé pour commencer à posséder le discernement des visions montrera qu'elle est *spirituelle*, si elle est capable de tout discerner » (*In Numeros* 27, 11, éd. W. A. Baehrens, GCS 7, 1924, p. 272). Saint Antoine estime que sa clairvoyance est l'apanage normal de la pureté spirituelle recouvrée. « Pour moi, dit-il, je crois qu'une âme entièrement purifiée et stabilisée selon l'ordre de la nature peut, devenue dioratique, voir plus haut et plus loin que les démons » (*Vita Antonii* 34, PG 26, 893b). Saint Grégoire de Nysse expose comment le *διορατικὸν τῆς ψυχῆς* se développe par la purification morale (*De virginitate* 10, PG 46, 360d). Les *Vies* des « fous pour l'amour du Christ » soulignent fréquemment que cette perspicacité a été acquise par le renoncement à la sagesse et à la science humaines.

En vertu d'une connaissance surnaturelle, le « saint fou » est prophète : il prédit les événements futurs (*προβρασις*), il voit à travers l'espace et à travers la matière (*διόρασις*), il a la vision de l'avenir et « il apparaît ainsi comme une démonstration vivante de la sagesse de Dieu qui choisit comme instruments les humbles d'esprit » (E. Behr-Sigel, *art. cité*, p. 557). Il distingue nettement, par exemple, la grâce intérieure de ceux qui l'interrogent (cf S. Syméon, PG 93, 1688a), mais, par humilité, il se refuse à écouter les confidences ou les confessions et donne ses conseils au moyen de rêves ou de symboles ridicules.

5° *Apostolat*. — Le don de prophétie, un des plus importants charismes dont parle saint Paul, est donné pour l'utilité de tous (1 *Cor.* 12). « Nous avons entendu beaucoup de frères dans l'Église, dit saint Irénée (*Adversus haereses* v, 6, 1, PG 7, 1137b; éd. W. Harvey, t. 2, p. 334), qui avaient des charismes prophétiques, parlaient par l'Esprit en toute langue, manifestaient les secrets des cœurs humains pour l'utilité ». Ce don

gratuit de Dieu a un double objet : la connaissance des mystères de Dieu (théologie) et la connaissance des secrets des cœurs (cardiognosie). Les *yourodivyî* fréquentent le monde et ils ont pleine conscience de leur devoir d'aimer le prochain (cf PG 93, 1673b).

Mais l'exercice de leur charité est de nature particulière : il consiste en premier lieu à combattre le diable partout où ils le rencontrent, à le chasser à coups de pierres et de menaces. Vassilii Blajenyi (Basile le bienheureux) n'hésita pas à détruire une image vénérée de la Vierge parce qu'il avait vu en marge celle du diable. Les *yourodivyî* voient des diables partout, parmi les personnes les plus estimées, dans les églises et dans les cellules des moines.

Par ailleurs, après avoir renoncé aux règles de la morale formaliste, ils dénoncent « toutes les formes de pieuse hypocrisie, toutes les fausses vertus qui cachent un vice profond ». Indifférents au blâme de l'opinion, ils ne craignent pas de « mettre au pilori tous les mensonges humains ». « Il y a chez eux comme une christianisation du sens de l'ironie » et des plaisanteries, qu'ils empruntent aux bouffons des foires (E. Behr-Sigel, *art. cité*, p. 556-557).

Ils parlent librement aux grands de ce monde et s'autorisent de leur « folie » pour leur dire leurs vérités; aussi la popularité des « fous » est grande parmi les humbles, car, en Russie surtout, ils sont considérés comme les défenseurs des pauvres. D'après leurs biographes, on pourrait même parler d'un certain anticléricalisme, en particulier à l'encontre des moines, objet fréquent de leurs moqueries (PG 93, 1720-1721), tandis qu'ils s'abaissent volontiers vers les personnes les plus méprisées, les courtisanes par exemple. Ils enseignent la charité, non pas en prêchant, mais en donnant l'exemple. Ils rejettent la parole comme moyen d'apostolat et, si quelque personne bien disposée désire parler avec eux du salut, ils simulent « ne pas pouvoir prononcer de paroles cohérentes » (1725b), parce que ceux qui n'ont pas la conscience pure ne peuvent être instruits que par l'exemple (1672a). Leur enseignement s'en tient à *ἐξ οικείου βίου διδασκαλιας... εἰκόνα καὶ τύπον προθεῖναι* (1669b).

A la force de l'exemple, ils joignent celle de la prière. Le peuple est persuadé qu'ils préservent la ville ou la patrie des châtiments divins. Aussi aime-t-on leur demander de bénir les enfants, et le plus avare marchand de Moscou frémissait d'aise si un *yourodivyî* emportait une de ses marchandises. En général, cependant, les « fous » sont austères dans leurs intentions de prière : ils préféreraient demander la mort du malade plutôt que sa guérison, pour que le malade n'encoure plus le risque du péché.

6° *Solitude*. — La solitude et l'*ἡσυχία*, la tranquillité et la liberté de l'esprit, sont si étroitement unies dans la tradition orientale qu'elles ne peuvent pas ne pas être aussi l'apanage des *yourodivyî*. Le terme *ἀσκατοῦμεν* de 1 *Cor.* 4, 11 se traduit en slave par *skitaïemsja*, et certains se sont efforcés de voir dans ce mot une allusion à la vie dans un « skyte », refuge solitaire. En fait, les *yourodivyî* dorment et prient généralement dans quelque refuge, où ils meurent sans autre assistance que celle des anges. Mais la solitude à laquelle ils aspirent est surtout celle de l'esprit, la solitude intérieure. Leur « folie » sert de bouclier contre les rapports familiers avec autrui, et dès qu'ils entrent davantage en relation plus intime avec les habitants d'un lieu, ils s'empresstent de gagner une région inconnue. Conformément au vieil idéal de la *ἔσθλα*, ils donnent à leur entourage l'impression d'être des étrangers, des voya-

geurs. En Orient, ils sont des « scythes », en Russie, des « allemands ». La légende de Procope d'Oustioug rapporte qu'il alla de Novgorod vers l'Est, « de ville en ville, errant dans les bois et les marécages », à la recherche d'un pays mystérieux, celui « de l'ancienne patrie perdue » (E. Behr-Sigel, *art. cité*, p. 558).

3. « Fous » les plus célèbres. — 1° Dans l'Orient ancien. — Sainte *Isidora* mourut vers 365 au monastère de Tabennisi en Égypte; il est parlé d'elle dans l'*Histoire lausiaque* (De Domina sala, n. 34, éd. C. Butler, coll. Texts and Studies 6, Cambridge, 1904, p. 98-100). C'est la tradition postérieure qui lui donna le nom d'*Isidora* (AS, 1^{er} mai, t. 1, Anvers, 1680, p. 49-50). — Pallade parle également de saint *Sérapion le sindonite*, † vers 386, ainsi nommé à cause du pagne qu'il portait (*Histoire lausiaque*, n. 37, p. 109-116); sa fête est inscrite au calendrier oriental le 14 mai. — Saint *Bessarion* le thaumaturge, anachorète d'Égypte au 4^e siècle, a été aussi parfois rangé parmi les « fous » (AS, 17 juin, t. 3, Anvers, 1701, p. 299-303). — On sait qu'il n'est plus possible de retenir le nom de saint Thomas d'Émèse, 5^e-6^e siècles (voir P. Peeters, *Saint Thomas d'Émèse et la Vie de sainte Marthe*, dans *Analecta bollandiana*, t. 45, 1927, p. 262-296). — Saint *Marc d'Alexandrie*, 5^e-6^e siècles (cf S. Murray, *A Study of the Life of Andreas the Fool.*, p. 14; BHG, n. 2254-2255, et BHO, n. 608). — Saint *Théodore Salos*, qu'il est difficile de situer chronologiquement (AS, 25 février, t. 3, Anvers, 1658, p. 508) et sainte *Onésime*, « fille des rois », vénérée chez les syriens le 15 juillet (BHO, n. 814-816).

Saint *Syméon d'Émèse*, † vers 550. Son biographe, Léonce de Naplouse en Chypre (PG 93, 1169-1748; AS, 1^{er} juillet, t. 1, Anvers, 1719, p. 136-169; BHG, n. 1677-1677c), a réuni en sa personne toutes les traditions et toutes les légendes locales syriennes. Le martyrologe romain le commémore le 1^{er} juillet. — Saint *Paul de Corinthe*, † vers 885 (AS, 6 novembre, t. 3, Bruxelles, 1910, p. 130; BHG, n. 2362). — Saint *André de Constantinople* (10^e siècle), lui aussi d'origine syrienne, fut particulièrement cher aux slaves parce qu'associé à la grande fête de la Protection de la Mère de Dieu (*Pokrov*), qui fut en Russie une sorte de fête nationale (1^{er} octobre). Selon la légende (AS, 28 mai, t. 6, Anvers, 1688, p. 1*111*), il lui fut donné de voir la Vierge étendant son manteau protecteur sur les fidèles. Cf BHG, n. 115z-117k. — Saint *Luc* vivait au 11^e siècle au monastère du mont Galésion près d'Éphèse (AS, novembre, t. 3, p. 569). — Saint *Sabas* le jeune, athénite, † 1349; BHG, n. 1606. — Saint *Maxime le kausokalybite*, † vers 1365 (ce nom veut dire : qui a brûlé sa cabane); saint Grégoire le sinaïte lui témoigna beaucoup de respect (*Deux vies de S. Maxime le Kausokalybite, ermite au mont Athos*, XIV^e s., éditées par F. Halkin, dans *Analecta bollandiana*, t. 54, 1936, p. 38-112). Voir BHG, n. 1236z-1237f. — Saint *Fourajj* † 1405, mentionné dans l'histoire de Barsauma (BHO, n. 147).

2° En Russie. — 1) Diffusion. — L'auteur de l'article sur les *yourodiové* dans l'*Encyclopédie* de Saint-Petersbourg (p. 422) écrit avec une certaine fierté que nul autre pays que la Russie ne compte un tel nombre de saints « fous » et ne leur porte une vénération aussi profonde. Dans l'ancienne Russie, les pauvres et les faibles étaient souvent opprimés et devaient supporter l'injustice, l'avarice de leurs maîtres; or, ceux-ci se

vantaient d'être précisément les authentiques et uniques chrétiens orthodoxes. Dans cette société, les *yourodiové* apparurent comme les protecteurs du peuple et les prédicateurs du vrai christianisme. Depuis Joseph de Volokolamsk † 1515, la morale chrétienne, en Russie, était trop souvent conçue comme une observance extérieure de règles et de canons ecclésiastiques ou de lois civiles. Les *yourodiové* réagirent contre cette tendance.

G. P. Fedotov (*Les saints de l'ancienne Russie*, p. 202) énumère trente-six saints *yourodiové*, mais ne cite que les plus connus. Leur nombre est bien plus grand, car presque chaque ville vénérât le souvenir d'un « fou pour l'amour du Christ ». Au 13^e siècle déjà, la vie de saint André de Constantinople était traduite en langue slave et largement répandue en Russie. Néanmoins, nous ne possédons sur ces saints que de maigres renseignements, déformés par la légende populaire. Les saints « fous » du 15^e et du 16^e siècle (leur siècle d'or) eurent, il est vrai, des biographes contemporains, mais, lorsque ceux-ci étaient des ecclésiastiques, la bienséance les contraignait à taire les faits qui auraient choqué.

Les voyageurs venus en Russie au 16^e siècle parlent de ces « hommes étranges qui marchent dans les rues, les cheveux flottants sur les épaules, une chaîne de fer au cou, ne portant pour tout vêtement qu'un lambeau de toile autour des reins » (G. Fletcher, *Of the Russe common Wealth*, Londres, 1591, ch. 21; trad. *La Russie au XVI^e siècle*, Paris, 1864). L'archidiacre Paul d'Alep, qui accompagnait le patriarche d'Antioche à Moscou au 17^e siècle et avait assisté aux repas officiels donnés par le patriarche Nikon, nota avec surprise que le chef de l'Église russe invitait à sa table un de ces *yourodiové* nus et s'empressait à son service.

Cependant l'Église et le gouvernement se méfiaient de ces prophètes populaires.

Dans une lettre au synode ecclésiastique, Ivan le terrible † 1584 se lamenta : « Des pseudo-prophètes, hommes, femmes, jeunes filles et vieilles femmes se promènent d'un village à l'autre, nus et sans chaussures, les cheveux en broussaille; ils frémissent et se battent, ils crient que sainte Anastasie ou sainte Parascève leur parlent... ». Le patriarche Joasaph I, dans un décret de 1636, attaque ces pseudo-*yourodiové*, et au temps de Pierre le Grand on les enferme dans des monastères et on « les fait travailler jusqu'à la fin de leur vie ». Le décret de 1732 défend « d'admettre dans l'Église les *yourodiové* vêtus d'un habit bizarre et drôle », et de les laisser crier ou commettre des extravagances pour attirer l'attention. En 1890, parut à Odessa la *Confession* d'un faux *yourodiové*, qui reconnaissait avoir sciemment et souvent trompé le peuple.

2) *Yourodiové* russes les plus célèbres. — Les marques de la « folie pour l'amour du Christ » (*yourodstvo*) se rencontrent déjà chez l'un des premiers moines de la laure de Kiev, *Issaakiï* † 1090 (cf E. Benz, *Russische Heiligenlegenden*, p. 160 svv) : déçu d'avoir rencontré dans la solitude le diable de l'orgueil, il revint vivre dans la communauté, mais en se faisant « fou ». — *Cyrille de Beloozero* † 1427 pratiqua un certain temps une semblable simulation, afin d'échapper à l'estime que lui valait son amitié avec saint Serge de Radonège † 1391. — Au début du 14^e siècle, *Procope*, originaire d'« Allemagne », vint s'établir à Oustioug, dormant sur le parvis des églises, n'acceptant de nourriture que de la main des pauvres, passant ses nuits à prier « pour la ville et ses habitants ». Son culte local fut confirmé au synode de Moscou en 1547. Son biographe (cf E. Benz, *Russische Heiligenlegenden*, p. 283-292) centre sur lui toutes les traditions locales, par exemple une

« pluie de pierres », en fait des météorites tombées dans la région à la fin du 16^e siècle. — *Nicolaï et Fiodor* † 1392 vivaient à Novgorod sur les deux rives opposées du fleuve Volkhov. Parodiant les combats politiques auxquels se livraient les partis dans la ville, les deux saints se querellaient, se battaient sur le pont et se jetaient à l'eau.

Michaïl Klopskiï † 1453/4, issu d'une noble famille de Novgorod, se retira au monastère de la Sainte-Trinité, s'adonnant à une vie ascétique très dure, dans le silence; il prédisait l'avenir, mais accomplissait aussi des actes énigmatiques. — *Gueorgui de Chenkoursk* († vers 1450). — *Isidore de Rostov* † 1474, « originaire des pays occidentaux de la langue romaine, de race allemande ». On lui attribue miracles et prophéties. « Il eut à subir, dit son biographe, bien des insultes et des coups de la part des insensés. Il supportait avec patience les rigueurs de l'hiver et les brûlures du soleil, toujours nu et mortifiant sa chair ». — *Jean Salos* († vers 1490), canonisé à Moscou en 1697. — *Jean d'Oustioug* † 1494. — *Galaction de Belozero* † 1506. — *Lavrentii de Kalouga* † 1515. — *Yakov de Borovitchi* († vers 1540). — *Basile le bienheureux* (Blajennyï), mort le 2 août 1551 à Moscou et enterré dans l'église cathédrale que le peuple rebaptisa à cette occasion : cathédrale Saint-Basile (*Vassiliï Blajennyï*); elle se trouve sur la Place rouge, aux portes du Kremlin. Le 2 août, sa fête se célébrait presque comme une fête nationale, généralement avec la participation de l'empereur. — *Arseniï de Rjev* † 1570. — *Jean de Moscou* † 1589.

Nicolas de Pskov † 1576, selon la légende, aurait offert en 1570 de la viande saignante à Ivan le terrible, qui l'aurait refusée prétextant le carême. Le *yourodivyi* aurait répliqué : « Et le sang des chrétiens, tu le bois bien ! ». — *Jean Vlassatyï* (le chevelu), † 1580/4; un psautier latin avait été déposé sur son sépulcre. — *Simon de Yourjevets* † 1584 n'acceptait jamais de salaire pour son travail. — *Jean*, surnommé *Bolchoï Kolpak* (le grand Bonnet), aimait regarder le soleil pour méditer sur le « vrai Soleil »; il est enterré à Moscou dans la cathédrale Saint-Basile. — *Procope de Viatka* † 1627. — *Maxime de Totma* † 1650. — *Cyprien de Sousdal* † 1662. — *André de Totma* † 1673. — *Fiodor d'Oustioug Velikiï*; sa notice se trouve dans l'auto-biographie d'Avvakum, écrite en 1672/3. — *Thaddée de Pétrozavodsk* prédit à Pierre le Grand sa mort prochaine. — *Alexis Stéfanovitch* † 1781. — *Xénia* († vers 1803), très vénérée à Saint-Petersbourg. — *André de Mechtchovsk* † 1812, surnommé « André à la hache ». — *Petrovitch Vassiliï*; *Kadomskiï* † 1840, à Riasan. — *Antoine Alekséïevitch de Zadonsk* † 1851. — *Euphémie Popop* (staritza Euphémie, † 1860) fut « mère spirituelle » d'Antoine et des religieux du monastère de Zadonsk. — *Ivan Jakovlévitch Koréitcha* † 1861 passa quarante-quatre ans dans une maison d'aliénés, à Pétersbourg, enchaîné dans une cellule souterraine. — *Pierre Tommanitzkiï* † 1866, prêtre placé dans un asile à cause de ses crises d'épilepsie. — *Véra la silencieuse* † 1884 ne s'exprimait que par gestes ou de courts billets. La légende crut reconnaître en elle la veuve de l'empereur Alexandre I, identifié lui-même, toujours selon la légende, à un vagabond sacré, Fédor Kouzmitch. — *Pelaghia Ivanovna Sérébrennikova* † 1884. — *Matriocha la Va-nu-pieds* (Bossonojka), on la rencontrait encore à Saint-Petersbourg avant la Révolution.

La littérature russe s'intéressa à ces « fous pour l'amour du Christ ». Alexandre Pouchkine † 1837 met en scène Jean le grand Bonnet dans son *Boris Godounof*; Fédor Dostoïevsky † 1881 parle du moine Ferapont dans les *Frères Karamazof* et de Ssemion Yakovlevitch dans les *Démons*. Dans *Enfance, Adolescence et Jeunesse*, Léon Tolstoï † 1910 présente le *yourodivyi* Gricha.

Nous retrouvons dans la vie des « fous » pour l'amour de Jésus-Christ les traits essentiels de l'ascèse traditionnelle. Cependant, ces traits sont très souvent exagérés, et par défaut de proportion ce qui devrait être l'image de la perfection devient facilement sa caricature. Le manque de cette discrétion, tant recommandée par les Pères, peut changer les vertus en vices (Jean Climaque, *Échelle* 26, PG 88, 1013-1016). Un *yourodivyi* est en fait un solitaire et le plus solitaire qui puisse être; comme tel, il est soumis aux terribles dangers énumérés dans la fameuse 7^e *Grande Règle* de saint Basile (PG 31, 928-933). Le grand législateur sait bien qu'il est nécessaire que le chrétien devienne « un fou dans le monde » (PG 31, 1272c), mais il n'ignore pas, et nous le dit, que certains anachorètes vivant malheureusement selon leur volonté propre sont privés de tout bien surnaturel. Par ailleurs, quelques solitaires trop libres sont devenus des fous authentiques, ce qui est tout autre chose. Si le *yourodivyi*, au nom de la liberté intérieure, se dresse contre les hypocrisies de la société ecclésiastique et de ses lois, il faut aussi que la société, l'Église et ses lois se dressent pour leur part contre les déviations de la liberté intérieure. Et l'Église d'Orient, même si elle paraît maintes fois plus tolérante que celle d'Occident, ne manque pas à ce devoir de vigilance en plaçant ses ascètes en de légitimes limites.

H. Gelzer, *Ein griechischer Volksschriftsteller des 7. Jahrhunderts*, dans *Historische Zeitschrift*, t. 25, 1889, p. 1-38. — I. Kovalevskij, *Jurodstvo o Christě i Christa radi. Jurodivyje vostočnoj i russkoj cervoi* (Le *yourodstvo* pour le Christ. Les *yourodivyé* de l'Église orientale et russe), Moscou, 1895; 3^e éd., 1902. — *Yourodivyé*, article de l'*Enciklopedičeskij slovar* (Brochures), t. 41, Saint-Petersbourg, 1904, p. 421-422. — S. Murray, *A Study of the Life of Andreas, the Fool for the Sake of Christ*, Borna-Leipzig, 1910. — H. Lietzmann, *Byzantinische Legenden*, Iéna, 1911. — Hiéromoine Aleksij (Kuznecov), *Jurodstvo i stolpničestvo. Religiozno-psichologičeskoje izledovanije (Folie pour le Christ et stylitisme. Recherche religieuse et psychologique)*, Saint-Petersbourg, 1913. — J. Hörmann, *Untersuchungen zur griechischen Laienbeicht*, Donauwörth, 1913, p. 49 svv. — W. Bousset, *Der verborgene Heilige*, dans *Archiv für Religionswissenschaft*, t. 21, 1922, p. 1-17.

E. Belenson, *O podvigě jurodstva (L'ascèse des fous pour le Christ)*, dans *Put'*, n. 8, 1927, p. 89-98. — Hiéromoine Lev, *Une forme d'ascèse russe : la folie pour le Christ*, dans *Irénikon*, t. 2, 1927, p. 14-19. — G. P. Fedotov, *Svjatyje drevnej Russi (Les saints de l'ancienne Russie)*, Paris, 1931, p. 205-219. — F. Jostes, *Sonnenwende. Forschungen zur germanischen Religions- und Sagen-geschichte*, t. 2, 4^e livre : *Der Mythos in Kult und Legende*, Munster, 1931, p. 367-372. — S. Hilpisch, *Die Torheit um Christi Willen*, ZAM, t. 6, 1931, p. 121-131; — *Die Schmach der Sünde um Christi Willen*, t. 8, 1933, p. 289-299. — J. Danzas, *Les saints de l'Église russe*, dans *Russie et Chrétienté*, juillet-septembre 1937, p. 251-274. — E. Behr-Sigel, *Les fous pour le Christ et la sainteté laïque dans l'ancienne Russie*, dans *Irénikon*, t. 15, 1938, p. 554-565; reproduit dans *Prière et sainteté dans l'Église russe*, Paris, 1950, p. 92-103. — E. Benz, *Heilige Narrheit*, dans *Kyrios*, t. 3, 1938, p. 1-55. — Gamayoun, *Études sur la spiritualité populaire russe*, dans *Russie et Chrétienté*, 1938-9, p. 57-77. — Ch. Klasson, *Det ryska ekstatiska sekt väsendet (Apparition des sectes extatiques en Russie)*, dans *Kyrkohistorisk Årsskrift (Annuaire pour l'histoire de l'Église)*, t. 41, 1941, p. 3-69.

I. Kologrivof, *Les « fous pour le Christ » dans l'hagiographie russe*, RAM, t. 25, *Mélanges Marcel Viller*, 1949, p. 426-437, et avec quelques retouches, dans *Essai sur la sainteté en Russie*, Bruges, 1953, p. 261-273. — W. Hollberg, *Charakterzüge russisch-orthodoxer Frömmigkeit : « Jurodiojje »*, dans *Evangelisch-lutherische Kirchenzeitung*, n. 10, 1952, p. 150-152. — D. Čičevskij, *Studien zur russischen Hagiographie. Die Erzählung vom hl. Isaakij*, dans *Wiener slavistisches Jahrbuch*, t. 2, 1952, p. 22-49; — *Die heiligen Narren*, dans E. Benz, *Russische Heiligenlegenden*, Zurich, 1953, p. 425-434. — W. Nigg, *Der christliche Narr*, Zurich-Stuttgart, 1956. — P. Hauptmann, *Die « Narren um Christi Willen » in der Ostkirche*, dans *Kirche im Osten*, t. 2, Stuttgart, 1959, p. 27-49. — G. P. Fedotov, *The holy fools*, dans *St. Vladimir's Seminary Quarterly*, t. 3, 1959, p. 1-17. — Cl. Lialine, art. *ÉRÉMITISME en Orient*, DS, t. 4, col. 936-953.

Thomas ŠPIDLÍK.

II. EN OCCIDENT

Si l'on s'en tient à la définition donnée plus haut (col. 752), les « fous pour le Christ » semblent plus rares en Occident qu'en Orient. En Orient, on l'a remarqué, les « fous pour le Christ » adoptent un genre de vie reconnu et respecté, même s'il n'est pas toujours favorisé par la hiérarchie ecclésiastique ou le pouvoir civil. C'est un état de vie qu'on suit pendant un temps plus ou moins long. Le renoncement radical aux biens de la terre et aux rapports sociaux le caractérisent; l'Évangile est compris et vécu à la lettre, jusqu'à l'apparence de la folie inclusivement. Le comportement extérieur ressemble, en effet, à celui d'un fou, mais d'un fou chrétien.

L'Occident n'a guère connu de genre de vie comparable à celui-là, — son génie, semble-t-il, le supporterait malaisément. En revanche, il serait aisé de relever des actes épisodiques, des attitudes, des comportements qui s'apparentent manifestement à ce genre de folie : gestes d'humiliation poussés à l'extrême, gestes éclatants de rupture avec la mentalité ambiante, ou tout simplement gestes d'apparente déraison. Ce sont de tels exemples que nous retiendrons.

L'article FOLIE DE LA CROIX (DS, t. 5, col. 638-643) a commenté les textes pauliniens de la 1^e épître aux Corinthiens sur la « folie » et la « sagesse » chrétiennes. Saint Augustin a fort bien caractérisé cette option fondamentale du chrétien : « Si dicendo te esse sapientem (« sage et prudent » selon le monde) stultus factus es, dic te stultum, et sapiens eris. Sed dic : dic, et intus dic; quia sic est ut dicis. Si dicis, noli coram hominibus dicere, et coram Deo non dicere... Quid est enim aliud esse stultum, nisi esse tenebrosus in corde » (*Sermo* 67, PL 38, 436d-437a). La « folie », c'est donc de se dire sage, et la sagesse, de se dire fou; mais cet aveu, demande saint Augustin, doit rester intérieur, sous peine d'être suspect. S'il est une vraie « folie » pour le chrétien, c'est surtout celle d'avoir « le cœur dans les ténèbres ».

Ce texte nous permet de distinguer nettement le point d'application du présent article.

1. **Monachisme occidental.** — On décèle, dans la vie monastique et dans sa charte, la *Règle* de saint Benoît, les traces d'un comportement proche de celui des « fous pour le Christ ». La vie monastique peut être déclarée, humainement parlant, une « folie ». Tout moine authentique accepte, en effet, un retournement des valeurs qui lui fait considérer comme raisonnable ce qui est déraisonnable pour le non-chrétien. Et la *Règle* du « père des moines » ne laisse aucun doute

sur ce point, lorsqu'elle décrit les degrés les plus élevés de l'humilité; il suffirait de les réaliser à la lettre pour vivre à la manière des « fous du Christ » orientaux!

Sextus humilitatis gradus est, si omni vilitate vel extremitate contentus sit monachus et ad omnia, quae sibi iniunguntur, velut operarium se malum iudicet et indignum, dicens sibi cum Propheta : Ad nihilum redactus sum et nescivi; ut iumentum factus sum apud te et ego semper tecum (*Ps.* 72, 22-23).

Septimus humilitatis gradus est, si omnibus se inferiorem et viliozem non solum sua lingua pronuntiet, sed etiam intimo cordis credat affectu, humilians se et dicens cum Propheta : Ego autem sum vermis et non homo, obprobrium hominum et abiectio plebis (*Ps.* 21, 7); exaltatus sum et humiliatus et confusus (*Ps.* 87, 16). Et item : Bonum mihi, quod humiliasti me, ut discam mandata tua (*Ps.* 118, 71) (*Règle*, ch. 7, PL 66, 374).

La citation du *Ps.* 72, 23 est un écho du thème de l'« abrutissement », dont il existe encore divers témoignages en Orient (voir St. Hilpisch, *Die Torheit um Christi Willen*, ZAM, t. 6, 1931, p. 121-131). Mais l'application de ces textes de la *Règle* n'a pratiquement jamais consisté à adopter, volontairement ou non, momentanément ou pour la vie, des comportements infra-humains ou démentiels; il s'agit plutôt d'une attitude de l'âme acceptant des situations ou des jugements humainement inacceptables. On peut même voir dans la citation du *Ps.* 21 une référence à l'abjection du Christ en croix. La *Règle* bénédictine insiste sur la valeur positive de cet abaissement, en s'aidant du *Ps.* 118 : *ut discam mandata tua*.

Que l'attitude d'une humilité radicale soit considérée comme indispensable au moine, cela se voit encore dans le chapitre de la réception des novices; l'abbé n'acceptera un candidat qu'après l'avoir humilié : « Si veniens perseveraverit pulsans et inlatas sibi iniurias et difficultatem ingressus... visus fuerit patienter portare ». Et le maître des novices devra s'enquérir avec soin de son zèle à supporter les humiliations : « si sollicitus est... ad obprobria » (c. 58, 3 et 7, PL 66, 803cd).

Commentant la citation du *Ps.* 72 au sixième degré d'humilité, Smaragde († vers 830) accentue le caractère déraisonnable de cette attitude : « ... id est nescientem me esse cognovi. Stultum et parvulum deputavi, et velut insipientem despexi » (*Commentaria in regulam S. Benedicti* 7, PL 102, 822d; cf 823). De son côté, Pierre le vénérable † 1156, dans sa lettre au reclus Gislebert, développe le thème de cet « abrutissement », non sans une certaine complaisance littéraire :

Es quidem et tu iumentum Domini, sed clausus stabulo eius, recubas et ruminas pabula eius. Sunt illi (coenobitae) equi fortes parati in diem belli, in quibus eques coelestis residens fortiter expugnat et perimit principem mundi. Aguntur isti freno obedientiae, concitantur stimulis disciplinae; anheli et saepe latera cruentati viam mandatorum Dei discurrunt, nec, nisi cursu consummato bravium comprehendant, quiescunt. Hi pondus diei et aestus... tolerant, iugum obedientiae forti cervicis sustentant, iacula iracundiae fortiter ab hostibus et proximis intorta, patientiae scuto repellunt (*Ep.* 20, PL 189, 95d-96a).

Quoi qu'il en soit, l'interprétation modérée de ces chapitres de la *Règle* demeure la plus communément admise; celle de Benoît Haeften, par exemple, moine d'Afligem mort en 1648, reflète l'interprétation traditionnelle (*Monasticae disquisitiones*, Anvers, 1644, lib. 6, tract. 6, disq. 4, p. 650-651).

On n'a pas essayé, semble-t-il, de déceler, sur le

point qui nous occupe, l'influence de l'Orient sur l'Occident. On peut toutefois noter que le recueil latin des *Apophtegmes des Pères* (« formé, dit A. Wilmart, tel qu'on le possède encore, par des membres du clergé romain, vers le milieu du 6^e siècle ») contenait cette sentence 33^e : « Prout quis stultus pro Domino factus fuerit sapiens efficietur a Domino » (A. Wilmart, *Le recueil latin des Apophtegmes*, dans *Revue bénédictine*, t. 34, 1922, p. 195, 197).

2. Au moyen âge. — Ce qui caractérise ceux qu'on pourrait appeler les « fous du Christ » occidentaux, c'est le mépris de soi poussé à un degré héroïque, qui les fait passer, sinon pour des déments, du moins pour des gens sans bon sens, insociables, aux idées et aux mœurs bizarres. Ce mépris a été accepté, voulu, désiré, recherché.

Les spirituels médiévaux ont dit et redit ces conseils de l'évêque du Mans, Hildebert de Lavardin † 1134 : « Spernere mundum, spernere sese, spernere nullum, / Spernere se sperni, quatuor haec bona sunt » (*Carmina* 124, PL 171, 1437a). Ou encore celui de Richard de Saint-Victor († vers 1173) : « Humillimus vero qui contemptum suum non solum contemnit, sed et admodum concupiscit » (*De eruditione hominis interioris* 32, PL 196, 1330c). C'est l'enseignement de saint Benoît comme celui de saint Bernard : « Verus humilis vilis vult reputari, non humilis praedicari. Gaudet contemptu sui » (*Sermones in Cantica* 16, 10, PL 183, 853b; cf *De moribus et officiis episcoporum* 5, 19, PL 182, 821d, et *De gradibus humilitatis et superbiae* 1, 2, PL 182, 942).

1^o Pendant le haut moyen âge, on voit parfois des moines, des reclus, voire de simples fidèles voulant devenir l'objet de moqueries, prendre des accoutrements étranges et un aspect hirsute.

1) Saint Walfroy (6^e siècle), qui est l'un des rares stylites connus en Occident, vécut dans les Ardennes dans un état voisin de la sauvagerie (Grégoire de Tours, *Historia francorum* VIII, 15-16, PL 71, 457-460). La *Vita* de la recluse sainte Ulphe († vers 750) déclare qu'elle feignit la folie et prit des apparences repoussantes pour préserver sa volonté d'être unie à Dieu seul, « ut saltem hoc ludo contemptibili suam possit pulchritudinem deformare, et a se repellere ad seipsam carnaliter anhelantes »; par ce « jeu du mépris », elle voulait parvenir « ut soli virginum placeat amator » (AS, 31 janvier, t. 2, Anvers, 1643, p. 1123; surtout J. Corblet, *Hagiographie du diocèse d'Amiens*, t. 3, Paris-Amiens, 1873, p. 536-581).

Le doge saint Pierre Urséol † 987 se fit moine à Cusan, en Roussillon. Il entra au monastère pieds nus et « comme un quadrupède »; il rechercha les offices les plus répugnants, puis vécut en ermite (L. d'Achery et J. Mabillon, *Acta sanctorum ordinis sancti Benedicti*, t. 7, Venise, s. d., p. 856). Heimrad, chapelain d'un seigneur de Souabe, puis quelque temps moine à Hersfeld, enfin errant méprisé, passait pour fou, mais aussi parfois pour un saint. Il mourut fort pauvre. Son culte ne fut pas reconnu, bien que les *Acta sanctorum* des hollandistes aient rapporté sa vie (28 juin, t. 5, Anvers, 1709, p. 385-395). Par contre, saint Nicolas le pèlerin † 1094 fut inscrit au martyrologe romain en 1748 par Benoît XIV. Grec de naissance, il vécut en Italie, se déplaçant en portant une croix et en ne cessant de crier *Kyrie eleison*. Ses pérégrinations, ses tribulations sans nombre, où l'on reconnaît les traits essentiels des « fous du Christ » orientaux, sont racontées par des témoins (AS, 2 juin, t. 1, Anvers, 1695, p. 237-260).

Au 14^e siècle, le bienheureux Jean Colombini † 1367, fondateur des jésuates, converti sur le tard après une vie large et

aisée, se fera misérable et fou pour le Christ. Il disait, d'après son biographe Feo Belcari : « Que le Christ vous fasse devenir fou ! Il n'y a rien de meilleur ! Plus nous nous éloignons de l'honneur, plus nous accostons le Christ » (*Vita*, Sienne, 1544, fol. B v; cf de Rambuteau, *Le bienheureux Colombini*, Paris, 1893, p. 85).

2) Des gestes insolites, sans bon sens apparent, accomplis pour des motifs religieux et spirituels, ne sont pas inouïs. On les constate non pas seulement à l'état isolé, mais devenus coutumiers en des circonstances déterminées.

L'usage des immersions en esprit de pénitence ou pour mater une chair rebelle est relaté en nombre d'hagiographies médiévales (voir L. Gougoud, *Dévotions et pratiques ascétiques du moyen âge*, coll. Pax 21, Paris-Maredsous, 1925, p. 155-174 Immersions ascétiques) et modernes.

Le conseil d'humilier le postulant, tel que le donne la *Règle* de saint Benoît, est passé dans les mœurs monastiques. Les débuts de la vie religieuse ont été autrefois assez souvent marqués par un « éclat », — geste de folle bravade ou de mortifiante pénitence —, au moyen âge comme dans les temps modernes. Saint Alexandre Sauli † 1592, à son entrée chez les barnabites, à dix-sept ans, prit la chose fort au sérieux : portant une lourde croix, il s'en alla par les rues de Milan, prit la place d'un bateleur sur le marché et prêcha le Christ crucifié avec un tel succès que des conversions s'en suivirent (AS, 11 octobre, t. 5, Bruxelles, 1786, p. 809). Les ménologes des ordres religieux médiévaux et modernes rapportent des histoires de ce genre, qui ne sont point toutes enjolivées.

On peut se demander dans quelle mesure il n'y eut pas des scènes de « démence » religieuse collective. Des processions pénitentielles de flagellants s'apparentent, semble-t-il, à des scènes de ce genre. Voir art. FLAGELLANTS, DS, t. 5, col. 396-397.

Peut-être pourrait-on en dire autant de certaines réunions de sectes, qui donnent libre cours au « pneumatisme » de leurs fidèles. Voir ce qui est dit des quakers, à l'art. FOX, DS, t. 5, col. 770-779.

2^o La geste du « fou » le plus célèbre et le plus populaire fut et reste celle de François d'Assise † 1226. Thomas de Celano, son biographe, rapporte « comment François vendit les marchandises » et le cheval de son père, « en jeta le prix dans l'embrasure d'une fenêtre, n'en faisant pas plus de cas que de la poussière », et s'enferma dans un réduit. Lorsqu'il en sortit, on cria « au fou » et on le traita comme tel. A quelque temps de là, son père l'assigna à restitution devant l'évêque : « Sans attendre ou prononcer un mot, François se dépouilla de ses vêtements... et les rendit à son père » (*Vita prima*, ch. 4-6, dans *Analecta franciscana*, t. 10, fasc. 1, Quaracchi, 1936, p. 10-16).

Cette vie de « folie » ne se démentit pas. Bernard de Quintavalle en témoigne, « pruderter considerans in beato Francisco tantum mundi contemptum, tantam patientiam in adversis et laetitiam in injuriis, quibus a mundi hominibus fere per duos annos sic incedens stultus et phantastius credebatur... », « ut fatuus... trahebatur » (*Chronica xxiv generalium...*, dans *Analecta franciscana*, t. 3, 1897, p. 35, 37, etc).

Dans les textes qu'il a laissés, François insiste, à la suite de saint Paul, sur la « folie de la croix ».

« In hoc possumus gloriari in infirmitatibus nostris et bajulare quotidie sanctam crucem Domini nostri Jesu Christi » (*Admonition* v, 8, dans *Opusculs*, éd. et trad. D. Vorreux et

P. Bayart, Paris, 1956). Et il invite « les brebis pour lesquelles le bon Pasteur a souffert le supplice de la croix » à le suivre « in tribulatione et persecutione et verecundia, fame et siti, in infirmitate et tentatione et ceteris aliis » (*Admonition* vi, 2). Même pensée dans l'*Office de la Passion* (1, vêpres, 8) et surtout le « Psaume » pour Noël à vêpres (v, 13).

Mais François vécut la « folie de la croix » jusqu'à devenir « fou du Christ ». Le Seigneur y mit lui-même son sceau, car, — fait probablement sans précédent —, François reçut en partage en 1224 les stigmates du Christ et il chanta avec joie et lyrisme la venue de « notre sœur, la mort corporelle » (*Cantique du soleil*, dans *Opuscules*, p. 313).

Les franciscains des premières générations, surtout ceux de la période où éclata la crise des « spirituels », suivirent saint François dans sa volonté de « simplicité » et de « folie ».

Frère Rufin se qualifie lui-même « simplex, inscius et idiota ». Sur l'ordre de François, il traversa, nu, Assise. On se moqua, on le prit pour un fou, *fatuus*. François, nu, le rejoignit et prêcha « de nuditate et opprobriis ac passione Domini Jesu crucifixi » (*Vita fratris Rufini*, dans *Analecta franciscana*, t. 3, p. 47). La *Vita Juniperi* raconte des faits analogues (*ibidem*, p. 64, 63; cf M.-D. Lambert, *Franciscan Poverty*, Londres, 1961, et compte rendu par E. Werner, dans *Cahiers de civilisation médiévale*, t. 5, 1962, p. 222).

Le plus connu d'entre ces « fous » est bien Jacopone da Todi † 1306, que la mort soudaine de sa femme en 1268 conduisit à se convertir. Sa douleur fut telle, en effet, qu'on le prit pour fou, d'autant qu'il « exagérait volontairement les outrances de sa folie apparente ». Il a chanté lui-même sa « folie » :

Mû par une sainte folie, / Vous veux narrer toute ma vie...
Or oyez tous l'extravagance / De la folle vie qui est mienne...
Or oyez tous ma folie / Qui surgit en ma fantaisie...

Sur la folie de Jacopone, voir W. Nigg, *Der christliche Narr*, Zurich-Stuttgart, 1956, p. 63-119; P. Barbet, *Quelques poésies de Fra Jacopone da Todi*, Paris, 1935, p. 20-28; les vers cités plus haut sont pris à cette traduction, p. 40, 47 et 62.

Dans la famille spirituelle de Jacopone figurent, outre son contemporain Raymond Lulle † 1315, — qui interpelle souvent l'Ami sous le nom de « fou », de « fou d'amour » (*L'Ami et l'Amé*) —, nombre de franciscains italiens du 14^e et du 15^e siècle.

On peut citer surtout saint Jean de Capistran † 1456, qui lui aussi affectait l'excentricité : après sa conversion au cours d'un emprisonnement à Rimini, il revint à Pérouse monté à rebours sur un âne, couvert de haillons, coiffé d'une mitre de carton sur laquelle il avait écrit ses péchés (AS, 23 octobre, t. 10, Bruxelles, 1861, p. 278 et 411). Au siècle suivant, le capucin saint Félix de Cantalice † 1587 présente aussi des faits d'humilité et de pauvreté extraordinaires, se faisant insulter (AS, 18 mai, t. 4, Anvers, 1685, p. 207-222 et *passim*).

3^o *Idiota*. — Paraître « fou » aux yeux des sages, des savants et des clercs, faire fi d'une science livresque, de la dialectique pour elle-même, des querelles d'école, a été la hantise de chrétiens qui n'étaient pas toujours des anti-intellectuels. Pour les sanhédrins, saint Pierre et saint Jean paraissaient « des gens sans instruction ni culture, sine litteris et idiotae » (*Actes* 4, 13). Les apôtres n'en possédaient pas moins la vraie sagesse. Ce sera désormais un lieu commun de constater que Dieu a voulu convertir le monde « per viros idiotas ac simplices ». Saint Pierre Damien † 1073 l'affirme (697a) dans son opuscule *De sancta simplicitate* (PL 145, 695-704), et il énumère quelques-uns de ces « simples », qui furent, comme saint Benoît, appelés « ad sapientem Christi stultitiam » (699a).

A travers la littérature spirituelle court « le mythe de l'idiote ». Raymond Jourdain, chanoine régulier de Saint-Augustin et abbé de Selles-sur-Cher, écrivit vers 1400 des *Contemplationes de amore divino*, qui circulent sous le pseudonyme d'*Idiota*, d'*Idiota sapientissimus*, « l'ignorant », souvent traduit par « l'idiote », qu'elles portèrent à peu près jusqu'à nos jours.

Contemplationes., édition par J. Lefèvre d'Étaples, Paris, 1519, et Th. Raynaud, Paris, 1632; trad. française, Paris, 1638, et par A. de Boissieu, Saint-Maximin, 1923; trad. italienne par E. Piovesan, Florence, 1954. Le *De vita et moribus religiosorum* est également attribué à l'*Idiota* (éd. G. Gazet, Arras, 1606) ou à l'*Idiota sapientissimus* (éd. S. Niclot, *De statu et conditione religiosorum*, Reims, 1647). Dès 1519, Guillaume Briçonnet publiait à Paris, en traduction, *Les contemplacions faictes à l'honneur et louange de la très sacrée Vierge Marie, par quelque dévot personne qui s'est voulu nommer l'Idiote*.

Le cardinal Nicolas de Cues † 1464 adopta « le mythe de l'idiote » selon l'expression de M. de Gandillac (*La philosophie de Nicolas de Cues*, Paris, 1941, ch. 2, p. 57-73), pour aborder des problèmes de spéculation philosophique et théologique, dans l'*Idiota de sapiente et de mente* (éd. A. Petzelt, *Philosophische Schriften*, t. 1, Stuttgart, 1949, p. 300-369). Cf M. de Gandillac, art. DOCTE IGNORANCE, DS, t. 3, col. 1497-1501.

Un cas singulier fut, au temps de la Réforme, celui de l'humaniste Érasme † 1536. Par son érudition, sa connaissance des anciens, de la Bible et des Pères, il dominait l'Europe entière (voir DS, t. 4, col. 925-936). Il a publié un *Éloge de la folie*, ou *Encomium moriae* (1509), achevé en Angleterre auprès de son ami Thomas More. Empruntant la bouche de la « Folie » personifiée, Érasme discourt plus sérieusement qu'il ne le veut paraître, et il oppose au christianisme de son siècle la « folie de Jésus-Christ », qui est « la sagesse du Père »; le Christ « s'est rendu comme fou », il a accepté la « folie de la croix » et a voulu choisir des disciples sans sagesse humaine. Car « la religion chrétienne semble s'accorder parfaitement avec la folie, et n'avoir nul rapport avec la sagesse ». Voir sur l'*Encomium moriae*, L. Bouyer, *Autour d'Érasme*, Paris, 1955, p. 85-91; W. Nigg, *Der christliche Narr*, ouv. cité, p. 113-160; W. E. Campbell, *Erasmus, Tyndale and More*, Londres, 1949, p. 52-66.

On peut rapprocher du genre de cet *Éloge* celui de la fameuse *Utopia* de saint Thomas More † 1535; plus difficile à interpréter, on a pu écrire que l'*Utopia* est le complément de l'*Éloge de la folie* (E. L. Surtz, *The praise of Wisdom. A Commentary of the Religious and Moral Problems and Backgrounds of St. Thomas More's Utopia*, Chicago, 1957, p. 20).

Sur la littérature de la « folie » au 16^e siècle, voir *infra*, col. 903. Plus tard, Miguel de Cervantès † 1616 incarnera la folie dans son roman humoristique *Don Quichotte de la Manche* (cf W. Nigg, *Der christliche Narr*, Zurich-Stuttgart, 1956, p. 221-282), en attendant, on l'a dit déjà, que Dostoïevsky présente une étude psychologique de l'*Idiot*.

3. **Période moderne.** — La notion de mépris et d'abjection, dont parlent si volontiers les auteurs spirituels de la période moderne, notamment au 17^e siècle, inclut parfois la volonté de se rendre « abjects et méprisables, fols et insensés ».

Voir, en particulier, Jean-Chrysostome de Saint-Lô, *De la sainte vertu d'abjection*, dans *Divers exercices de piété et de perfection*, Caen, 1654, p. 26; également la biographie d'Armelle Nicolas † 1671 (DS, t. 1, col. 860-862), et surtout de Louise

« du Néant » † 1694 (DS, t. 3, col. 1853-1854). Henri Bremond, qui se plaît à narrer l'histoire « extravagante » de Louise, n'est pas loin de la ranger parmi les folles pour le Christ (*Histoire...*, t. 5, 1920, surtout p. 360), et François Guillard écrit : « Elle est parmi les folles (à la Salpêtrière), voulant passer pour telle » (J. Maillard, *Le triomphe de la pauvreté et des humiliations ou la vie de...*, Paris, 1732, p. 154).

Nous ne retiendrons que quelques noms plus caractéristiques.

Le portugais saint Jean de Dieu † 1550 fut bouleversé en entendant, à Grenade, le 20 janvier 1537, le panégyrique de saint Sébastien que prononçait le bienheureux Jean d'Avila : l'apôtre de l'Andalousie lui révélait le mystère de la pauvreté et de l'humiliation, et l'embrasait du feu divin de l'amour. Jean de Dieu, aussitôt, en appela, par toute la ville, à la « miséricorde du Seigneur » et contrefit pendant plusieurs mois l'insensé. Il cherchait volontairement les railleries et les mauvais traitements, au point que, envoyé à l'hôpital, on le reléguait au quartier des aliénés. Jean d'Avila le sortira de là, et le saint fondera bientôt l'ordre des frères hospitaliers. Voir sa *Vita*, écrite par François de Castro, ch. 4, dans AS, 8 mars, t. 1, Anvers, 1668, p. 820-821.

À la fin du 16^e siècle, en Italie, l'exemple le plus célèbre reste celui de saint Philippe Néri † 1595, vagabond du Seigneur, ermite laïc avant de devenir membre de la confrérie de l'« Oratoire du divin amour » de Rome et fondateur de son « Oratoire » propre. Ses cocasseries se mêlent aux élans d'une piété mystique apparemment excessive et à des formes extravagantes d'apostolat, de prédication et de direction spirituelle. Il voulut, mais en vain, passer pour simple d'esprit. Lui aussi pratiquait le *spernere seipsum*, et même le *spernere seipsum* (voir L. Ponnelle et L. Bordet, *Saint Philippe Néri et la société romaine de son temps, 1515-1595*, Paris, 1928, p. 523-544; cf W. Nigg, *op. cit.*, p. 161-219).

Un disciple de Philippe Néri, Joseph-Ignace Franchi † 1778, « supérieur des Philippiens de Florence », légitime et revendique ces attitudes d'apparente folie, lorsqu'elles sont faites sous « l'impulsion particulière du Saint-Esprit » et dans les règles « de la prudence chrétienne, de la discrétion et de l'obéissance » (*Traité de l'amour et du mépris de soi-même*, Lyon, 1803, p. 201-204; éd. italienne, Florence, vers 1775).

Mais surtout, saint Benoît-Joseph Labre † 1783, dans ses constantes pérégrinations qui lui valurent tant d'avaries, vécut une « vocation d'humilié » (Agnès de la Gorce, *Un pauvre qui trouva la joie, saint Benoît Labre*, Paris, 1933, p. 92), à l'exemple du Christ moqué en sa passion. Vagabond, pèlerin et solitaire, il « voyait avec lucidité la déraison extérieure de sa vie » (p. 106). Ce véritable « fou du Christ » « poursuit avec intranquillité l'abjection », il est « tout pénétré de la joie même d'être tenu pour vil » (P. Doyère, *Saint Benoît-Joseph Labre, ermite pèlerin*, Paris, 1948, p. 58, 65, et *passim*). Il attire la contradiction, en même temps qu'il guérit, prophétise et convertit. Il finit ses jours en Italie dans la compagnie des plus délaissés, misérable avec les misérables. Il rayonnait la joie, la sérénité, la paix.

4. Règles pour les « fous du Christ ». — Les degrés d'humilité exposés par saint Benoît demandent au moins d'être content de se voir humilié à l'exemple du Sauveur. Ignace de Loyola † 1556 reprendra ce thème paulinien et, si l'on ose dire, le codifiera dans sa législation.

1^o Déjà, un épisode de la vie de saint Ignace est significatif. En 1524, faisant route de Ferrare à Gênes et capturé par des soldats espagnols, il se conduisit si étrangement que leur capitaine le prend pour un fou (*Récit du pèlerin. Autobiographie*, n. 52-53, trad. française A. Thiry, 3^e éd., Bruges, 1956, p. 92-93). Ignace se comportait de la sorte après avoir eu « comme la représentation du Christ emmené ».

Or, les *Constitutions* que rédige le fondateur pour sa compagnie demandent non seulement de se détacher totalement des manières humaines de penser et d'agir, mais encore de suivre le Christ jusqu'à la « folie ». Le *Primum ac generale examen*, inséré ensuite dans les *Constitutions*, le déclare avec une telle force que le texte en a été détaché pour devenir la règle onzième du *Sommaire des Constitutions*.

Il faut que tous considèrent attentivement, en estimant ce point et en le jugeant de très grande importance..., d'avoir une aversion entière et sans réserve pour tout ce que le monde aime et embrasse; et, au contraire, d'accepter et même de souhaiter de toutes ses forces tout ce que Notre-Seigneur a aimé et embrassé. Car, comme les mondains, qui suivent les goûts du monde, aiment et recherchent avec beaucoup d'empressement les honneurs, la réputation et l'éclat d'un grand nom..., de même, ceux qui suivent sérieusement Jésus-Christ Notre-Seigneur aiment et désirent avec ardeur tout ce qui est contraire à ces tendances, savoir, de se revêtir de la robe et des livrées de leur Seigneur pour le respect et l'amour qu'ils lui portent; de sorte que, si cela pouvait se faire sans aucune offense de Dieu et sans scandale du prochain, ils voudraient souffrir des affronts, des faux témoignages et des injures, être regardés et traités comme des insensés (sans toutefois en avoir donné sujet), tant ils ont de désir de se rendre par l'imitation semblables en quelque façon à notre Créateur et Seigneur Jésus-Christ et de prendre sa robe et ses livrées, puisque lui-même les a portées pour notre plus grand avancement spirituel et nous en a donné l'exemple, afin qu'avec le secours de sa grâce nous tâchions de l'imiter et de le suivre autant qu'il sera possible, puisqu'il est la voie véritable qui conduit les hommes à la vie (*Examen*, c. 4, n. 44; éd. *Monumenta ignatiana*, série 3, t. 3, Rome, 1938, p. 28-29, texte latin; t. 2, 1936, p. 85-87, texte espagnol).

Dans les *Exercices spirituels*, saint Ignace mettait déjà le retraitant devant pareille perspective.

Le troisième degré d'humilité, qui est « plus haut et meilleur » que les autres, invite à un choix « plus parfait » : « Afin d'imiter le Christ Notre Seigneur et de lui ressembler effectivement davantage, je veux et je choisis la pauvreté avec le Christ pauvre plutôt que la richesse, les humiliations avec le Christ humilié plutôt que les honneurs..., et je préfère être regardé comme un sot et un fou pour le Christ, qui le premier a passé pour tel, plutôt que comme un sage et un prudent en ce monde » (n. 167).

Le colloque de la méditation des deux étendards (n. 147) faisait demander par la Vierge la grâce d'« endurer humiliations et injustices afin d'imiter le Christ par là davantage, pourvu que je puisse les endurer sans qu'il y ait péché de personne ni déplaisir de sa divine Majesté ».

Plus qu'ailleurs peut-être, dans le domaine que cet article aborde, la prudence et le discernement s'imposent. L'auteur des *Exercices* le sait mieux que personne et il n'a garde de l'oublier. C'est, en effet, dans les *Exercices* qu'il a codifié des règles du discernement spirituel (n. 313-336), adoptées pratiquement depuis lors par l'ensemble des auteurs. Voir art. DISCERNEMENT DES ESPRITS, DS, t. 3, surtout col. 1266-1281.

L'insistance d'Ignace sur la « folie » de la règle onzième et sur la grâce des humiliations n'en est pas moins caractéristique et délibérée. S'est-il inspiré d'auteurs occidentaux ou même orientaux, nous ne

savons. On a simplement noté quelque ressemblance, plus apparente que réelle, avec un passage du dernier chapitre du *De oratione* de Denys le chartreux (B. Spaapen, *Karthuizer-vroomheid en ignatiaanse spiritualiteit*, OGE, t. 31, 1957, p. 337-366).

Quoi qu'il en soit, les « fous du Christ » d'Orient et d'Occident ont là leur règle.

2° *Les disciples et les commentateurs* de saint Ignace ont repris sans hésiter l'enseignement du fondateur. Nous n'en retiendrons que deux.

Gaspard Druzicki † 1662 (DS, t. 3, col. 1723-1736), auteur d'un *De sublimitate perfectionis religiosae (Opera omnia ascetica*, t. 2, Ingolstadt, 1732), dans les *discursus* 22-24 (p. 535-538), fait consister l'humilité dans le *sui contemptus*, qui est sagesse suprême et apparente folie. Tout revient en vérité à juger de tout selon Dieu. Druzicki distingue trois sortes de folie : la folie naturelle, la folie des imitateurs du Christ et celle des mondains qui aiment le monde et s'égarer. A la suite de saint Ignace, il adopte la seconde, à ce point qu'il déclare et démontre que : *Societas Jesu est societas stultorum ac stultitiam profitentium* (titre du *discursus* 24). Il cite à l'appui et commente les textes de saint Paul et la règle onzième.

Le cas de Jean-Joseph Surin † 1665 est plus complexe, puisqu'il semble bien avoir perdu la raison à la suite de son intervention auprès des possédées de Loudun. Peut-être, en attendant la notice qui étudiera son « cas », sera-t-il permis de redire avec J. Daniélou : « Assoiffé d'une dépossession totale, il mérita l'extraordinaire épreuve d'une sorte de folie, où il connut à la fois l'épreuve extérieure du mépris et l'épreuve intérieure de la dérélition. Au sein de cet « abîme » qu'il décrit dans le poème que nous allons citer (en partie), il ne pouvait plus se rattacher à rien qu'à l'amour, comme ce vaisseau perdu, sans mât ni cordages, auquel il se compare » (dans *Dieu vivant* 6, 1946, p. 45; cf H.-M. Boudon, *L'homme de Dieu en la personne du R. P. Jean-Joseph Surin*, Paris, 1693, 3^e p., ch. 10, p. 367-384). Lorsqu'il lui fut possible d'exprimer son état, Surin composa des *Cantiques spirituels*, qui furent publiés à Paris en 1657. Retenons celui-ci :

Je veux aller courir parmy le monde
Où je vivray comme un enfant perdu...

Mais faudra-t-il que ma bouche décrive
Le grand abîme où je suis descendu,
C'est un estat qui n'a ni fonds ni rive,
Et de bien peu je serais entendu.

Au revenir de cet heureux naufrage,
Je veux parler à la face des rois,
Je veux paroistre en ce monde un Sauvage
Et mépriser ses plus sévères lois.

Je ne veux plus qu'imiter la folie,
De ce Jésus, qui sur la croix un jour,
Pour son plaisir, perdit honneur et vie,
Délaissant tout pour sauver son Amour.

Conclusion. — C'est au Christ bafoué, moqué, traité comme un fou en sa passion que les « fous du Christ » veulent ressembler.

C'est d'une part, dans un *esprit de pénitence*. « Propter paenitentiam insanire », est-il dit du frère Rufin (*Vita*, dans *Analecta franciscana*, t. 3, 1897, p. 47). Mais, d'autre part, ne nous méprenons pas, ce « goût de l'abjection », cette âpre « recherche de la pénitence »

DICTIONNAIRE DE SPIRITUALITÉ. — T. V.

ont « pour ultime ressort le zèle de l'amour ». Cette constatation, faite par P. Doyère (*op. cit.*, p. 105) pour Benoît Labre, vaut aussi pour tous ses authentiques frères en « folie ».

L'amour de Dieu envahit l'être des « fous pour le Christ ». Il déclenche en eux un choc psychologique et spirituel tel qu'il trouble leur comportement habituel et les entraîne à des actes, à des attitudes, à un genre de vie apparemment excentriques. On aura remarqué que ce choc se produit le plus souvent au moment de la conversion, et d'une conversion subite et radicale. L'amante du Cantique des cantiques à la recherche de son bien-aimé n'est pas plus « folle » que nos « fous pour l'amour du Christ ».

Certains organismes fragiles supportent malaisément l'emprise de l'envahissement divin, — sainte Thérèse d'Avila le constatait déjà —; des phénomènes extatiques, qu'on pourrait qualifier d'« anormaux », accompagnent l'extase, sans se confondre avec elle. Il en va à peu près de même lorsqu'une personne est saisie par une idée-force évangélique, soulignée par un geste exemplaire du Christ. Elle ne se « possède » plus et elle accomplit des actions apparemment déraisonnables ou même apparemment démentielles.

L'évêque d'Assise, raconte Thomas de Celano, lorsqu'il voit François se dépouiller, « sur le champ se lève, prend le jeune homme dans ses bras et le couvre du manteau dont lui-même était revêtu. Il se rendait clairement compte que cette résolution venait du ciel et que les gestes que l'homme de Dieu venait d'accomplir devant lui contenaient en eux un *mystère* » (*Legenda* 1, ch. 6).

Certes, le discernement de ces « folies » saintes peut se révéler difficile : les « diableries » ne manquent pas, ni non plus les supercheries, pas plus que des accès de folie naturelle à dominante religieuse. Voir art. DISCERNEMENT DES ESPRITS, DS, t. 3, col. 1222-1291. On ne peut pour autant nier des vocations particulières et exceptionnelles : celle de Benoît-Joseph Labre est authentique (son biographe, P. Doyère, le montre fort bien), et Jean d'Avila n'arrête point les « extravagances » de Jean de Dieu. L'authentique « fou du Christ » est un « homme de Dieu ».

François VANDENBROUCKE.

FOX (GEORGE), fondateur des quakers, 1624-1691.
— 1. *Vie.* — 2. *Doctrine.* — 3. *Écrits.*

1. *Vie.* — George Fox naquit en juillet 1624, dans une Angleterre partagée entre le ritualisme de l'école laudienne et le presbytérianisme des puritains. Il était le fils d'un tisserand aisé et pieux de Fenny Drayton, comté de Leicester. Il fut élevé dans l'Église anglicane, mais son éducation scolaire fut sommaire. On le mit bientôt en apprentissage chez un cordonnier, qui faisait le commerce du foin, de la laine et du bétail, et dont il sut obtenir la confiance. Son âme d'enfant était toute tournée vers Dieu, et l'on pouvait dès son jeune âge, dit-il, avoir dans sa parole une confiance absolue. Contrairement à ce qui se produisait alors généralement chez les fondateurs de sectes non-conformistes, il ne fut pas amené, par la conviction qu'il était entièrement mauvais, à la « conversion » et à la régénération. Il ne considéra jamais l'homme comme foncièrement corrompu. Mais il ne tarda pas à se convaincre que la religion anglicane était insuffisante pour satisfaire les aspirations spirituelles de l'homme,

et que Dieu lui avait confié la mission de prêcher une religion plus profondément et plus intimement sentie. En 1643, un incident banal détermina sa vocation. Un de ses cousins, accompagné d'un ami, s'efforça de l'entraîner dans une beuverie. Dégoûté, il s'éloigna et commença d'errer à travers la campagne, cherchant une forme de croyance qui correspondît à ses aspirations, et demandant conseil à droite et à gauche.

Au bout de trois ans, il quitta définitivement l'Église d'Angleterre et se mit à prêcher une religion nouvelle, qui devait être celle des quakers. Cette prédication était facilitée par la fermentation révolutionnaire qui régnait alors dans le pays. Fox commence ses tournées de prédication qui le mèneront aux quatre coins de l'Angleterre et à l'étranger, et qui ne cesseront que peu avant sa mort. Dès 1647, il fait quelques adeptes à Manchester. En 1649, ses opinions subversives le font jeter en prison à Nottingham, mais il réussit à convertir le shérif. Relâché, il se rend en 1651 à Lichfield; il parcourt les rues pieds nus en criant : « Malheur à la cité sanglante de Lichfield! » En 1652, il escalade la montagne de Pendle, à la frontière des comtés d'York et de Lancastre. Lorsqu'il arrive au sommet, Dieu lui montre toutes les régions où il doit « rassembler son peuple ».

Un événement crucial se produisit alors. Fox séjourne au château de Swarthmoor Hall, résidence du juge Thomas Fell. Son épouse Margaret Fell, gagnée par le jeune prédicant, devient son auxiliaire la plus dévouée et la plus précieuse. Swarthmoor Hall sera désormais le quartier général du mouvement quaker, que le juge Fell favorisera jusqu'à sa mort en 1658. Fox y vient souvent se refaire entre ses tournées. En 1655, se place la première de ses trois entrevues avec Cromwell, qu'il semble bien avoir dominé. Cependant les quakers sont persécutés, et Fox est à nouveau en prison pendant huit mois à Launceston (Cornouailles). A partir de la Restauration, le sort de Fox subit des fluctuations, selon les péripéties de la lutte entre le roi et le parlement. Charles II s'efforce d'accorder la tolérance aux non-conformistes dans l'espoir que les catholiques en bénéficieront également. Le parlement, anglican jusqu'à la moelle, défait le travail du souverain, en votant les lois de persécution. En 1660, Fox est arrêté à Swarthmoor, emprisonné à Lancastre et jugé à Londres, puis remis en liberté. Même mésaventure en 1661, après le soulèvement des « hommes de la cinquième Monarchie ». En 1664, en application de la loi sur les conventicules, il est jeté en prison pour trois ans, puis le roi le fait relâcher.

Entre-temps, Fox avait commencé d'étendre son apostolat en dehors de l'Angleterre. Dès 1657, il était allé prêcher en Écosse. La même année voyait le début de ses missions d'outre-mer. En 1661, elles avaient atteint la Hollande, l'Allemagne, le Danemark, Hambourg, Venise, Rome, la Turquie, Jérusalem, Malte, la Barbade, la Jamaïque. Fox avait, dès le Protectorat, écrit au pape. En 1660, il écrit au prêtre Jean; en 1669, il fait un voyage en Irlande.

A son retour, à Bristol, à l'âge de quarante-cinq ans, il épouse Margaret Fell (1614-1702), son aînée de dix ans. Les motifs qui l'y ont poussé sont assez mystérieux. A-t-il voulu mettre fin aux bruits fâcheux qui couraient sur ses relations avec Margaret? A-t-il cherché à rendre plus étroite une union scellée par des luttes et des épreuves communes? Il semble bien, en tout cas, que l'amour au sens ordinaire du terme n'ait été pour rien dans ce mariage; et d'autre part l'épouse de Fox

était trop âgée pour lui donner des enfants. En cette circonstance, comme en toute autre, Fox obéit à Dieu : « Je n'avais jamais pensé à une telle chose, dit-il, si ce n'est par soumission à la volonté du Seigneur. Je considérais de telles choses comme au-dessous de moi ». Il sollicita le consentement des enfants et beaux-enfants de Margaret, puis réunit ses fidèles pour leur soumettre son projet, où ils virent, eux aussi, la main de Dieu. D'ailleurs, Fox ne s'installe pas à son foyer. Au bout d'une semaine, il reprend sa vie errante, tandis que Margaret est jetée en prison.

En 1671, il prend passage pour l'Amérique, séjourne à la Barbade et à la Jamaïque, puis dans les colonies du Maryland, de Rhode Island, de New Jersey, de Virginie, de la Caroline. De retour en Angleterre en 1673, il est victime de la loi du Test, arrêté et emprisonné quatorze mois à Worcester. Ne s'estimant pas coupable, il refuse la grâce accordée par le roi. Les autorités, embarrassées d'un prisonnier aussi encombrant, le relâchent cependant. En 1677, il parcourt la Hollande et l'Allemagne, prêche à Emden, Hambourg, Brême. Il fera encore un voyage aux Pays-Bas en 1684. Il continue ses tournées en Angleterre. Mais après la révolution de 1688, il ne profitera guère de la paix enfin accordée aux sectes par la loi de tolérance de 1689. Épuisé malgré son exceptionnelle endurance, il meurt le 13 janvier 1691.

2. Doctrine. — Les doctrines prêchées par Fox ne sont pas originales. Elles remontent, au-delà de la Réforme, à des hérésies des premiers temps de l'Église, aux albigeois (DS, t. 1, col. 289-294), à l'école de Tauler et à Jacob Boehme † 1624 (DS, t. 1, col. 1745-1751). Elles prirent consistance à l'époque de Luther parmi les anabaptistes, et furent professées dans l'Angleterre au début du 17^e siècle par divers groupes, notamment la Famille de l'amour (Familists), les Chercheurs (Seekers), les Extravagants (Ranters).

Il n'est pour ainsi dire aucun point des croyances de Fox et des quakers que l'on ne trouve déjà professé parmi ces trois sectes et celle des baptistes. L'originalité de Fox consiste à mettre l'accent sur une doctrine qui, tout en jouant un rôle important, n'avait pas jusque-là été centrale, celle de l'action directe et personnelle du Saint-Esprit sur l'âme du chrétien. Cette doctrine ne faisait que pousser à l'extrême ce qui était implicite dans le protestantisme. En effet, celui-ci, en réclamant le libre examen de l'Écriture par les fidèles, impliquait du même coup que ceux-ci recevaient l'assistance de cette lumière, « lux vera, quae illuminat omnem hominem venientem in hunc mundum » (Jean 1, 9). Tout vrai chrétien, d'après Fox, est en relations immédiates et personnelles avec Dieu par l'intermédiaire de la « lumière intérieure » (*inner light*), expression déjà utilisée avant lui, mais dont il sut faire la pièce maîtresse de sa théologie. Cette lumière procure au fidèle une révélation permanente et le dispense d'avoir recours à des personnes ou à des moyens intermédiaires. Plus de clergé, plus de culte proprement dit, plus de liturgie, plus de sacrements. La Bible elle-même n'est plus, comme pour les puritains, le centre de la religion, une révélation permanente et infaillible; elle passe au second plan, après la « lumière intérieure ». Tout se réduit à un dialogue continu et tout intime entre l'âme et Dieu, dialogue d'autant plus réel qu'il ne se traduit pas d'une manière extérieure. De là ces « réunions silencieuses » (*silent meetings*), qui prennent chez les quakers la place des services religieux.

Par ailleurs, tous, hommes et femmes, sont égaux

devant Dieu. Le rôle des femmes dans le culte et dans l'organisation des quakers, — car il y a bien tout de même un culte et une organisation —, est semblable à celui des hommes. Tout ce qui suggère une inégalité entre classes et fonctions sociales sera supprimé. Il ne reste rien des formes de politesse : le quaker garde son chapeau sur la tête, même devant le Protecteur ou le roi, refuse, comme il le dit, de rendre « l'honneur du chapeau » (*hat honour*). Il dit à chacun, même au Protecteur, même au roi, « tu » et non « vous ». A ces pratiques s'en ajoutent d'autres, courantes dès le début parmi les anabaptistes. Le Décalogue interdit de prononcer en vain le nom de Dieu; il est donc défendu de prêter serment, et ceci d'autant plus que la sincérité est une obligation stricte pour les quakers, et que leur parole a par elle-même valeur absolue. C'est ce refus de serment, et en particulier du serment d'allégeance au pouvoir civil, qui servit de justification à la persécution qu'ils subirent. Par ailleurs, l'inspiration directe devant nécessairement produire des fruits de justice et de charité, Fox met avant tout l'accent sur la vie morale. Les quakers prennent à la lettre les béatitudes, et notamment le *Beati pacifici*. S'ils ont, au début, combattu dans les rangs de l'armée de Cromwell, ils refusent bientôt de porter les armes : ils proscrirent tout emploi de la violence, ils subissent avec patience la persécution. Ils « tendent l'autre joue ». A Ulverston, vers 1652, la populace s'ameute contre Fox, l'attaque à coups de bâton; il est jeté à terre, s'évanouit; mais, reprenant connaissance, il sent « la puissance du Seigneur jaillir en lui... de sorte qu'il se relève... et qu'étendant les bras... il dit d'une voix forte : « Frappez encore : voici mes bras, ma tête et mes joues ». Et il a le courage de supporter de nouvelles violences. Enfin, comme les baptistes, les quakers suppriment les fêtes religieuses et, de peur de rendre un hommage aux dieux du paganisme, désignent par un numéro, comme les baptistes aussi, les jours de la semaine et les mois de l'année : dimanche devient le premier jour, lundi le second; mars le premier mois, avril le second, et ainsi de suite.

Rien de bien nouveau dans tout ce corps de doctrine. Mais les sectes qui, avant Fox, professaient un individualisme religieux absolu, n'avaient pu subsister : elles se fractionnaient à l'infini, se perdaient en controverses; elles devaient en grande partie être absorbées par le mouvement quaker. Celui-ci même devait souffrir de divisions et de schismes, malgré le prestige personnel de son fondateur, qui possédait une autorité quasi-papale, et nous dit lui-même qu'on l'appelait « le grand quaker d'Angleterre ». Ce fut chez Fox un trait de génie de comprendre que l'individualisme portait en lui sa propre ruine, et qu'il fallait faire contrôler l'inspiration individuelle par l'inspiration collective. Il mit donc sur pied, à partir de 1666, une organisation qui n'est pas sans analogie avec la hiérarchie d'assemblées du presbytérianisme : à cette différence près que les assemblées créées par Fox n'avaient ni pouvoir de commandement, ni juridiction, mais se bornaient à émettre des recommandations. Elles prirent le nom de « réunions » (*meetings*) : réunions de prière, en principe silencieuses, réunions mensuelles, pour l'examen des affaires, réunions trimestrielles et réunion générale, chacun de ces types de réunions couvrant des territoires de plus en plus étendus. Fox commença par créer quatre réunions mensuelles à Londres, les femmes ayant en outre leurs propres réunions, ce qui n'alla pas sans soulever des protes-

tations; puis quatorze réunions mensuelles dans le comté d'York, et ainsi de suite pour toute l'Angleterre. Enfin, à partir de 1675, des comités permanents siègèrent dans les intervalles entre les réunions mensuelles. En outre, bien que tous les fidèles, aux yeux de Fox, fussent également prêtres, il avait eu, dès le début, des lieutenants qui étaient de véritables ministres, et dont beaucoup étaient des femmes; il autorisa également la création d'« anciens », de sorte que le mouvement quaker eut désormais un clergé.

La « lumière intérieure » inspirant chacun des fidèles, toutes ses actions, si étranges qu'elles fussent, pouvaient être considérées comme venant de Dieu. De là, des excès et des extravagances dont Fox lui-même donna l'exemple, et qu'il ne désapprouva pas toujours chez les autres. La manière dont il présentait ses idées faisait scandale. Il pénétrait dans les églises anglicanes au moment du service, interpellait le prêtre et vitupérait contre lui, gourmandait l'assistance. A Nottingham, en 1649, il entre dans l'église au moment où le prédicateur vient d'affirmer que ce sont les Écritures qui contiennent toute vérité. « Or, la puissance du Seigneur fut si forte en moi, dit-il dans son *Journal*, qu'elle me fit m'écrier : « Oh non ! ce ne sont pas les Écritures ! » Et je reçus d'en haut l'ordre de leur dire que Dieu n'habitait pas dans des temples construits par la main de l'homme, et que c'était l'Esprit Saint qui donnait la connaissance de toute vérité ». On s'explique, dans ces conditions, la réaction des autorités.

Ainsi guidés, les disciples de Fox tombèrent souvent dans des excentricités qui allaient jusqu'à l'hystérie collective. Leur nom même de quakers (trembleurs), employé déjà pour d'autres sectes, témoigne de l'état d'exaltation fébrile dans lequel ils se mettaient au cours de leurs exercices pieux, pendant lesquels ils criaient, sanglotaient, tombaient à terre. Sobriquet d'abord, le nom de quakers leur resta, bien qu'ils eussent adopté, pour leur groupement, celui de « Société des amis de la Vérité » ou, plus simplement, de « Société des Amis ». Mais leur « enthousiasme », c'est-à-dire, dans la langue du 17^e siècle, leur frénésie collective, est remarqué par leurs contemporains, par exemple le sage et pondéré Richard Baxter † 1691. Tel quaker « jette son argent tout au long des rues, lâche son cheval sur la voie publique, défait sa culotte aux genoux, laisse tomber ses bas et déboutonne son pourpoint ». D'autres, à maintes reprises, se mettent tout nus pour parcourir les rues; et Fox, saisi d'un cas de ce genre, présente, dans une lettre à ses fidèles, cette excentricité comme « un signe parmi vous, avant que vienne votre destruction, afin que vous puissiez voir que vous étiez nus et non pas revêtus de la vérité ». Deux jeunes quakeresses parcoururent toutes nues les rues d'Oxford, afin de montrer par un signe que Dieu dépouillera les hommes de leur hypocrisie.

Mais l'extravagance atteignit son comble lors du schisme quaker de James Nayler † 1660.

Celui-ci avait été l'un des premiers parmi les lieutenants de Fox et avait prêché avec un tel succès qu'il l'avait presque éclipsé. Il était doué d'un grand charme personnel, et plusieurs femmes s'attachèrent à lui et l'adulèrent, notamment une certaine Martha Simmonds. Elles amorcèrent une révolte contre Fox, dont Nayler était le chef. Elles lui vouèrent un véritable culte, voyant en lui une nouvelle incarnation du Messie, s'agenouillant et chantant devant lui, et l'appelaient « roi d'Israël et fils du Très-Haut ». A la fin d'octobre 1656, elles préparèrent son entrée à Bristol sur le modèle de l'entrée

du Christ à Jérusalem. Nayler, à cheval, était précédé de trois femmes, dont Martha, qui chantaient : « Saint, saint, saint le Seigneur Dieu d'Israël ». Arrivées à la porte de la ville, elles jetèrent devant lui leurs manteaux dans la boue. Nayler fut sévèrement puni par les autorités civiles. Mais il se réconcilia avec Fox, sous les ordres de qui il reprit son ministère.

Ce qui faisait la force de Fox et explique en grande partie son succès, c'est sa conviction intime, profonde, qu'il était l'envoyé de Dieu et qu'il représentait le Christ, au point de s'identifier parfois avec lui. Chaque page de son *Journal* en rend témoignage. L'intervention directe de Dieu est constante dans sa vie. Il est « mû par le Seigneur » dans chacun de ses déplacements, chacune de ses prédications. Qui plus est, il se révèle comme un véritable thaumaturge.

Il fait des miracles. Au cours de l'un de ses voyages sur mer, le vaisseau qui le porte est poursuivi par un pirate. Le capitaine ne sait que faire pour lui échapper. Fox dit que c'est une affaire de foi et se retire pour prier. Alors un fort vent s'élève dans la nuit, et, le matin, le pirate a disparu. A Ulverston, Fox reçoit un coup de bâton sur le bras, tellement fort que les spectateurs s'écrient : « Il ne pourra plus jamais s'en servir ». « Mais, dit-il, je le regardai dans l'amour de Dieu (car j'étais plein de l'amour de Dieu envers tous ceux qui m'avaient persécuté) et au bout d'un instant la puissance du Seigneur jaillit de nouveau en moi, et dans mon bras et ma main, de sorte qu'en un moment je recouvrai la force de mon bras et de ma main, à la vue de tous ». Il effectue des guérisons et même une quasi-résurrection.

Ses ennemis sont couramment punis par Dieu. « Je ne puis, dit-il, m'empêcher de remarquer que la main de Dieu s'abattait sur les persécuteurs qui avaient été cause de mon emprisonnement, ou qui s'étaient comportés de manière insultante ou cruelle envers moi ». Et de citer le cas de plusieurs magistrats qui moururent prématurément après l'avoir jugé.

Son mysticisme se révèle par le fait qu'il est constamment en communication avec Dieu. Il a même de nombreuses visions, celle de la nouvelle Jérusalem par exemple, « dix fois plus grande que la terre ». Il est si pénétré de la nature divine de son inspiration, qu'il s'identifie parfois avec saint Paul, dont il reprend les paroles, pour décrire ses tribulations. La doctrine chrétienne, qui veut que chaque fidèle s'incorpore au Christ, aboutit pour lui à une identification de sa personne avec celle de Jésus. « Êtes-vous le fils de Dieu? » lui demandent les magistrats de Carlisle. « Avez-vous vu la face de Dieu? » Et Fox de répondre affirmativement aux deux questions.

Assurément nous sommes, avec George Fox, en face d'une personnalité exceptionnelle, qui explique le prestige extraordinaire qu'il exerçait sur ses disciples et même sur ses ennemis; prestige si peu explicable pour ses contemporains, qu'il était couramment considéré comme un sorcier. Cette personnalité était à double face. D'un côté la puissance, et de l'autre le charme. Sa nature morale était aussi robuste que sa nature physique, laquelle était d'une vigueur et d'une résistance extraordinaires. Au cours de ses innombrables voyages, il s'exposait sans prudence aucune aux intempéries. Et si ses croyances lui interdisaient de faire usage de sa grande force corporelle pour répondre à la violence par la violence, il ne lui fallait pas un mince courage pour supporter sans sourciller les brutalités de la populace et la cruauté de ses géoliers. Par contre, s'il répugnait à faire usage de sa force physique, il n'hésitait pas à parler avec véhémence à ceux qu'il voulait convaincre ou dont il condamnait l'atti-

tude. Dans une lettre composée en prison à l'adresse de l'un de ses persécuteurs, il s'exprime ainsi : « Ne te dissimule pas, ne te recouvre pas : il y a un Dieu qui connaît ton cœur et te découvrira... Hurlez, grands de la terre, car les fléaux vont s'abattre sur vous. Hurlez, oppresseurs, car le châtement et la vengeance vont vous accabler ». Aucune tolérance de sa part à l'endroit du catholicisme. En Irlande, il se montre grossier. Arrivant dans une ville le jour de la Pentecôte, il arrête les gens dans la rue et leur demande de lui amener « les jésuites et les prêtres ». « C'est, dit-il, pour leur demander deux sous de messe pour mon cheval ». Mais sa violence même signifiait puissance. « Dieu l'avait revêtu, nous dit son disciple William Penn, d'une supériorité et d'une autorité divines, et à vrai dire, son maintien même exprimait une religieuse majesté ».

Si Fox était absolu dans ses commandements et redoutable dans ses colères, il ne manquait pas de la douceur aimable que préconisent les béatitudes. « D'une vie innocente, nous dit encore de lui William Penn, il n'était ni indiscret, ni intéressé, ni susceptible, ni porté à la critique; les paroles qui venaient de lui étaient dépourvues de tout caractère offensant, mais très édifiantes. Il était si doux, si content de tout, si modeste, si facile à vivre que c'était plaisir d'être en sa compagnie ». Au total, personnalité morale et spirituelle de premier plan, qui domina, tout le temps de sa vie, le mouvement quaker, et en explique le succès.

George Fox sut faire partager à ses disciples son esprit de dévouement et de sacrifice. Ils supportèrent vaillamment et patiemment les rudes années de persécution. A l'avènement de Jacques II, il y avait 1460 « amis » en prison, et, dans les cinq précédentes années, cent d'entre eux étaient morts en captivité. Fox avait mis avant tout l'accent sur la vie morale, et les quakers, à son exemple, s'efforcèrent d'être toute charité et toute vérité. Beaucoup d'entre eux étaient des boutiquiers et des artisans; ils avaient d'abord inspiré de la méfiance dans le monde des affaires, et l'on refusait de commercer avec eux, de sorte qu'ils étaient réduits à la misère. Mais, nous dit Fox, lorsqu'on vit que leur « oui » était « oui » et leur « non », « non », qu'ils étaient par conséquent de la plus scrupuleuse honnêteté, on n'hésita plus à faire négoce avec eux; d'où une prospérité matérielle qui ne s'est pas démentie jusqu'à ce jour, et qui leur permettait d'alimenter leurs œuvres sociales. Grâce à l'enthousiasme contagieux que savait provoquer George Fox, ils se multiplièrent rapidement : ils étaient cinquante mille en Angleterre en 1688. Ils sont encore une puissance aujourd'hui, et l'œuvre accomplie par Fox et ses disciples, malgré ses excès et ses bizarreries, et sans préjuger en rien de la vérité de la doctrine, reste d'une surprenante beauté.

3. Écrits. — En dehors du *Journal*, Fox a laissé un nombre important de publications diverses. Il ne nous a pas donné de traité doctrinal complet, mais ses idées s'expriment dans toute une série d'opuscules de circonstance, qui s'échelonnent de 1652 à 1689, sur plus de mille pages in-folio. La lecture en est, à vrai dire, assez décevante. Le style en est lourd et sans grâce, avec d'interminables périodes et de perpétuelles redites. Il est difficile d'en extraire un système théologique véritable. La plupart sont des exhortations adressées au pape, aux souverains temporels, — jusqu'à l'empereur de Chine —, aux commerçants, ou bien des appels à la tolérance et des protestations contre la persé-

tion, des attaques contre le catholicisme, l'Église d'Angleterre, les autres sectes, la superstition et l'athéisme.

Le premier point qui se dégage de la lecture de ces opuscules, c'est que Fox prend une attitude résolument protestante, et rejette, avec les autres Églises réformées, la papauté (*Le Christ seul chef de l'Église*), les « têtes tonsurées », le culte des images (*Un marteau pour briser toutes les images*), le purgatoire, la prière pour les morts, les reliques, la prière aux saints et enfin la Présence réelle. Le côté positif de la doctrine de Fox s'appuie sur l'idée que « le Christ est l'alliance de Dieu avec tous les hommes, la Paix, la Vie et la Lumière, et le salut jusqu'au bout de la terre », et la source de toute vie morale. Le Christ est la rédemption, mais, dans l'économie de la rédemption, Fox prend une position nettement anti-calviniste. Il consacre un opuscule plus long que de coutume à *L'élection et la réprobation*. Il s'y élève contre ceux qui croient que « Dieu a voué à la réprobation, à la condamnation et à l'enfer une grande partie des hommes et des femmes, sans nulle cause ni faute dans la créature ». « Le Seigneur Dieu, dit-il, qui donne la vie et le souffle à tous, voudrait que tous les hommes fussent sauvés, et vissent à la connaissance de la vérité, et ne désire pas la mort du pécheur ». Seuls ceux qui désobéissent à Dieu seront condamnés.

Nous avons déjà parlé de la révélation, qui, selon Fox, est donnée à tout homme par l'Esprit, par la « lumière intérieure ». « Une révélation de l'Esprit est donnée à tout homme pour qu'il en profite (1 Cor. 12). Hors de cet Esprit, aucun homme ne profite, quand bien même il professerait toutes les Écritures, de la Genèse à l'Apocalypse... et le fruit de l'Esprit est la vertu et la justice ». On voit que l'accent est mis de nouveau sur la vie morale. Dans la guerre spirituelle, il est possible à l'homme, s'il se laisse guider par l'Esprit, d'atteindre la victoire dès ce monde, ainsi que des « songes spirituels, visions et prophéties », comme au temps des apôtres. Les œuvres, c'est-à-dire les cérémonies du culte, les observances quelles qu'elles soient, les sacrements, sont inutiles. « Il suffit d'aller dans la Lumière ».

On voit quelle peut être, dans ces conditions, la doctrine sacramentelle de Fox. Il ôte aux deux sacrements maintenus par les protestants, le baptême et la cène du Seigneur, leur support matériel, et en fait de simples élans intérieurs, des communications toutes spirituelles avec l'Esprit. Il distingue fermement entre « le baptême de Jean, fait avec l'élément de l'eau, et le baptême du Christ, qui a baptisé avec le feu et avec l'Esprit Saint, qui purge le cœur du péché et de la corruption, et brûle la balle (de nos âmes) d'un feu inextinguible ». De même pour la cène du Seigneur, Fox écrit de longues pages et cite maint texte de l'Écriture pour prouver que les chrétiens ne devaient pas revoir Jésus dans la chair après son Ascension, et que la cène du Seigneur est « une cène intérieure et céleste », à laquelle le Christ invite tous ceux qui, « de leur oreille spirituelle, écoutent la voix spirituelle du Christ, qui frappe spirituellement à la porte de leurs âmes et de leurs cœurs immortels ». Si le sacrement conservait une forme matérielle, les mauvais pourraient y participer, alors qu'il est réservé aux purs. Quant à la communion des saints, elle ne concerne que les saints sur la terre, qui sont en véritable union spirituelle avec le Christ.

Que sera, dans une religion aussi uniquement indi-

viduelle, le rôle de l'Église? Il reste important, l'Église ayant autorité pour « discerner les esprits, et pour admonester, juger, réprover et réprimander ceux qui professent la vérité, mais qui ne marchent ni ne vivent dans la Vérité », bien que les pénalités envisagées ne soient nulle part spécifiées. Mais qui donc incarne l'autorité de l'Église? Fox dit bien que les bons doivent juger les méchants, mais il ne dit pas comment on les distingue. Il nous parle, à vrai dire, à maintes reprises de « ministres », bien qu'à ses yeux tout chrétien soit digne de ce titre. « Tous les vrais chrétiens, dit-il, sont un corps royal de prêtres ». Mais il parle aussi de « la succession des vrais ministres dans le Saint-Esprit, qui conduira à toute vérité ». Il va même jusqu'à mentionner avec louange les « anciens » ordonnés de la primitive Église. En réalité, tout ceci est assez flottant, sans doute parce que Fox était en réalité le chef incontesté des quakers, et désignait lui-même ses lieutenants.

Il faut noter aussi l'accent mis sur la liberté chrétienne, liberté à l'égard du péché, mais aussi à l'égard de la persécution. Liberté encore pour la prière, « par et dans l'Esprit », pour laquelle point n'est besoin de livre, prière qui est surtout fructueuse dans le silence. Fox atteint à l'éloquence, quand il parle des « réunions silencieuses », où les hommes sont semblables « au troupeau qui se couche à midi, qui se nourrit du pain de vie, et boit aux sources de vie, en ne prononçant aucune parole ». Nous avons parlé de l'austérité des quakers, de leurs pratiques étranges. Leur religion est surtout une vie morale fondée sur l'amour, où ils doivent « marcher dans la liberté de ce saint, pur, paisible et doux Esprit de Dieu, qui nous tient dans l'humilité, la tendresse et la bonté, qui nous conduit à la justice, la vertu et la sainteté, à la modestie, la sobriété, la vertu de chasteté, et à toutes les choses qui sont de bon renom ». Il faut noter enfin, dans les œuvres écrites de Fox, l'absence de tout sens historique, et le fait que sa pensée, loin de subir une évolution, reste fixe au cours de toute sa vie.

1. La source essentielle, aussi bien pour la biographie de George Fox que pour l'histoire des quakers au 17^e siècle, est le *Journal (A Journal, or Historical Account of the Life...)* de George Fox, dicté par lui dans les dernières années de sa vie, et qui couvre la période de 1624 à 1676. Publié en 1694, par William Penn (1644-1718), il eut diverses éditions, dont la plus récente et la meilleure est celle de John L. Nickalls, imprimée en 1952 par la Cambridge University Press. Une traduction française abrégée fut publiée en 1935 par P. Bovet. L'introduction de W. Penn fut souvent éditée en brochure (*A brief Account of the Rise and Progress of the People called Quakers...*). Une *Collection of... Epistles* parut en 1698. D'autres documents fournis par Fox sont utilisés par William Sewel dans *The History of the Rise, Increase and Progress of the Christian People called Quakers...*, 1722, où l'on trouve des éléments biographiques nouveaux. Les nombreux ouvrages de controverse et d'édification composés par Fox sont rassemblés dans un recueil extrêmement rare, *Gospel Truth demonstrated in a collection of doctrinal Works by George Fox*, in-folio, Londres, 1706, et dans l'édition de ses œuvres, 8 vol., Philadelphie, 1831. On trouvera de précieuses indications sur les premiers temps du mouvement quaker dans Robert Barclay junior, *The inner life of the religious societies of the Commonwealth*, Londres, 1876, et Elbert Russell, *The history of Quakerism*, New-York, 1942. Voir aussi *Dictionary of National Biography*, t. 7, p. 557-562, article Fox (George) par Alexander Gordon, et l'excellente biographie due à Vernon Noble, *The man with the leather breeches*, New-York, 1953, dont l'appareil critique est malheureusement un peu sommaire.

2. On peut ajouter aux ouvrages essentiels qui précèdent :

1° *Biographies*. — Elles sont fort nombreuses, surtout au 19^e siècle. Signalons, par exemple, celles de : Henry Tuke, 1813; William et Thomas Evans, 1837; Josiah Marsh, 1847; Samuel M. Janney, 1853; John Selby Watson, 1860; Maria Webb, *The Fells of Swarthmoor Hall and their Friends*, Londres, 1865; Tallack, 1868; Edward Ash, 1873, et la réplique de George Pitt, 1873.

Au 20^e siècle : Rufus M. Jones, 1903; Henry van Etten, Paris, 1923; Wilfred Monod, Paris, 1930; A. Neave Brayshaw, Londres, 1933; H. J. Cadbury, *George Fox's « Book of Miracles »*, avec introduction et notes, Cambridge, 1948; P. Held, *Der Quäker George Fox, sein Leben, Wirken, Kämpfen, Leiden, Siegen*, Bâle, 1953; H. van Etten, *George Fox et les Quakers*, coll. *Maîtres spirituels*, Paris, 1956.

2° *Le Quakérisme, doctrine et histoire*. — William Penn (1644-1718), *No Cross, no Crown*, Londres, 1669. — Robert Barclay senior (1648-1690), *Theologiae vere christianae apologia*, Amsterdam, 1676; en anglais, Londres, 1678. — Gérard Croese, *Historia quakeriana*, 1695; trad. anglaise, 1696. — W. C. Braithwaite, *The Beginnings of Quakerism*, Londres, 1942; *The Second Period of Quakerism*, 1919; 2^e éd., 1961. — Rufus M. Jones, *The Quakers in the American Colonies*, Londres, 1911; *The Later Periods of Quakerism*, 2 vol., Londres, 1921. — Edward Grubb, *What is Quakerism?*, Londres, 1917; trad. *Qu'est-ce que le Quakérisme?*, Paris, 1920. — H. van Etten et M. Lévy, *Le culte quaker d'après les données de la mystique*, Paris, 3^e éd., 1945. — R. A. Knox, *Enthusiasm. A Chapter in the History of Religion*, Oxford, 1950, ch. 8, p. 139-175. — W. Nigg, *Heimliche Weisheit. Mystisches Leben in der evangelischen Christenheit*, Zurich et Stuttgart, 1959, p. 274-296.

On pourra confronter la doctrine de G. Fox avec les articles du DS : ÉGLISE, ESPRIT SAINT, EXPÉRIENCE SPIRITUELLE, FOI. Yves Congar concluait sa brève notice de Fox dans *Catholicisme* (t. 4, 1956, col. 1480-1481) : « On ne peut que s'incliner devant la pureté et l'absolue sincérité de cette vie fervente, toute dévorée par la présence de Dieu et la consécration à son service. Mais il est impossible aussi de ne pas éprouver une inquiétude devant l'individualisme absolu de son inspiration. Même au seul point de vue de l'expérience chrétienne, tout l'aspect sacramentaire, dogmatique et ecclésial est un élément imprescriptible du donné évangélique : l'exclusivisme de Fox en faveur de la lumière intérieure et de l'inspiration personnelle est un très grave unilatéralisme ».

Pierre JANELLE.

FRANC (ANTOINE), jésuite, 1669-1744. — Né le 7 novembre 1669 à Aix-en-Provence, où son père était professeur à l'université, Antoine Franc entra dans la compagnie de Jésus le 25 septembre 1686. Jusqu'en 1716 sa carrière est des plus brillantes dans l'enseignement, notamment comme professeur de philosophie pendant six ans et de théologie pendant quatre ans; il est trois ans supérieur de séminaire. À cause du mauvais état de sa vue, — il deviendra aveugle en 1723 —, il se retire à Avignon, où il meurt le 13 mai 1744.

On lui doit une *Méthode pratique pour converser avec Dieu* (Avignon, 1721), dont les journalistes de Trévoux saluaient avec de grands éloges la troisième édition (Lyon, 1724). Dès le début de sa préface, l'auteur écarte les objections en précisant son but :

On se trompe, quand on pense que la pratique de converser avec Dieu ne regarde que les personnes séparées du monde ou avancées dans la vertu; elle est nécessaire à tous; prêtres et solitaires, religieux et séculiers, parfaits et imparfaits, justes et pécheurs, tous doivent s'y appliquer... Comme il n'est point d'instant que nous ne dépendions du Seigneur et que nous n'en recevions quelques grâces, nous devrions aussi à chaque instant nous élever vers lui pour l'invoquer et le remercier...

On se trompe encore, quand on s'imagine que cette pratique est fort difficile et hors de la portée de bien des gens. La conver-

sation avec Dieu., c'est un royaume intérieur qu'on a en son pouvoir et dont on jouit quand on veut. Elle n'est pas non plus un exercice violent qui demande de la santé et de la force, ni une occupation gênante qui dépende du temps et du lieu. C'est un exercice doux et aisé., une occupation libre et commode à laquelle on peut vaquer partout et à toute heure...

Enfin, la conversation avec Dieu n'est pas une science abstraite., c'est une science pratique où l'on voit tous les jours des gens simples et sans études faire des progrès admirables qui vont jusqu'à piquer d'une sainte émulation ceux qu'ils ont choisis pour leurs guides dans la voie du salut. Il faut même moins de qualités naturelles pour cette divine science que pour la méditation dont l'usage est pourtant si commun...

Abordant un thème qu'il juge surprenant de n'avoir vu traiter jusque-là par personne, sauf par Michel Boutauld s j (DS, t. 1, col. 1917), « et encore, dit-il, l'a-t-il fait fort brièvement, quoiqu'avec beaucoup de clarté et d'onction », Franc présente une suite d'*entretiens*, — au moins dans les trois premières parties —, parfois sous forme de dialogue entre l'âme et le Seigneur, se terminant par une *aspiration* qui est un retour sur soi et une résolution. Jusqu'à la sixième édition (Lyon, 1735), l'auteur a remanié et complété son livre dont voici le plan définitif :

1) *Motifs qui doivent engager à converser avec Dieu* : bonheur de l'âme qui met là son plaisir, avantage qu'on en retire, honneur pour nous, bonté de Dieu, nécessité pour l'âme, facilité de cette conversation si différente de la conversation avec les hommes.

2) *Moyens à employer pour bien converser avec Dieu* : usage perpétuel de cet exercice, pureté de conscience et de cœur, paix de l'âme, recueillement, amour de la solitude, présence de Jésus-Christ, humble confiance, oraison mentale.

3) *Modèles à suivre* : Jésus-Christ, la Vierge, les saints, les anges, les communications des trois Personnes divines entre elles.

4) *Aspirations dont on peut user pour acquérir l'habitude de converser avec Dieu* : les unes, sur les vertus chrétiennes (foi, admiration, louange, amour de Dieu, humilité, contrition, etc); les autres, destinées à sanctifier les divers moments de la journée ou certaines circonstances particulières, telle cette prière d'abandon *quand on est malade ou infirme* : « Il n'y a que vous qui fassiez attention à mes peines et à mes douleurs; c'est aussi de vous seul que j'attends du soulagement; ne rendez pas mon espérance vaine, Dieu tout miséricordieux!. Bien loin de me plaindre dans mes infirmités, je m'y plairai, je m'y glorifierai volontiers, afin que la force de Jésus-Christ habite en moi » (6^e éd., p. 427).

Une table de 37 pages indique les passages de l'Écriture utilisés dans la 4^e partie; la plupart se réfèrent à l'Ancien Testament, surtout aux *Psaumes*.

« Conversation », chez Antoine Franc, a encore quelque chose de son ancienne acception, celle de l'*Imitation* et de certains auteurs spirituels du 17^e siècle : elle déborde largement le dialogue, l'entretien proprement dit, et désigne l'attitude intérieure à l'égard de quel qu'un. La *Méthode* apprend à vivre dans la familiarité avec Dieu.

« Avec moi, un seul mot suffit pour me faire comprendre ce que vous voulez dire. Il n'est pas besoin de parler; il ne faut que penser et qu'aimer » (1^e partie, 8^e entr., p. 33-34). [La conversation est « un exercice du cœur » (2^e partie, 11^e entr., p. 183). « Aimez, et parlez-moi ensuite comme vous voudrez, vous me parlerez toujours comme je le souhaite » (10^e entr., p. 181).

L'auteur s'adresse à tout le monde (3^e partie, 5^e entr., p. 287), mais surtout aux âmes simples et humbles; il leur parle sans verbiage, ni étalage d'érudition : la

moelle des textes de l'Écriture lui suffit. Son intention semble être de dégager les relations avec Dieu de toute étiquette et politesse mondaines, dont la vie d'alors était empêtrée, et aussi de les dégager d'une réserve distante qui nuirait à la confiance et à l'intimité divine. Il y a plus. On sent chez l'auteur, qui est un directeur spirituel, comme le besoin de faire part d'une expérience et l'invitation pressante de la suivre. La simplicité de l'exposé et du ton, l'allure affective et pratique vont plaire.

La *Méthode* se situe fort bien dans le prolongement des ouvrages spirituels du 17^e siècle qui traitent de la présence de Dieu, de la prière continuelle, de l'oraison affective et de recueillement, de l'abnégation, de l'identification avec le Christ. Elle fait la transition entre Jean-Joseph Surin, Jean Rigoleuc et Jean-Pierre de Caussade; moins brillant et moins profond que ces maîtres, Franc est pénétrant, solide et il entraîne résolument dans la vie mystique.

Antoine Franc a d'austères exigences ascétiques : pureté de conscience, pureté de cœur, « pauvreté d'esprit ». « Le renoncement de cœur n'est pas une pratique de simple conseil ni de pure perfection, il est d'une obligation indispensable pour tout homme qui porte le nom et le caractère de chrétien » (2^e partie, 3^e entr., p. 83). Cette ascèse comporte la modération des désirs et de l'empressement (« ne pas confondre l'empressement avec la ferveur », 5^e entr., p. 110), l'application au devoir d'état (« la vraie dévotion consiste à remplir les obligations de son état », 7^e entr., p. 126), mais aussi le détachement des dons surnaturels (3^e entr., p. 64).

« Pour entrer dans le secret de la conversation avec Dieu », il faut joindre à ce « vuide » et à ce « dégagement de toute affection terrestre » « la solitude intérieure », « la retraite du cœur » (2^e partie, 6^e entr., p. 119; 7^e entr., p. 130), l'humilité (« l'humilité donne un libre accès auprès de moi », 2^e partie, 10^e entr., p. 173), la paix intérieure (« Mettez votre paix en moi seul et vous serez toujours pleinement content », 2^e partie, 4^e entr., p. 94).

« La grande école » où l'on apprend « le secret de la conversation avec Dieu », c'est celle de l'amour (2^e partie, 11^e entr., p. 181). L'oraison de silence ou de recueillement et la contemplation mystique préparent à l'union. La dévotion au Cœur de Jésus également. « Pour acquérir cette union parfaite avec mon Fils, ayez une dévotion particulière envers son Sacré Cœur » (2^e partie, 10^e entr., p. 162), envers « les sacrés intérieurs de Jésus et de Marie » (3^e partie, 3^e entr., p. 272), unissez-vous à « Jésus-Christ dans sa vie sacramentelle », à sa « vie eucharistique » (3^e partie, 2^e entr., p. 253 et 255). Que Dieu réalise en nous cette union : « Formez-le (Jésus-Christ) vous-même dans moi » (3^e partie, 1^{er} entr., p. 239).

Les pages 162-166 (2^e partie, 10^e entretien) sur la dévotion au Sacré-Cœur sont à relever. Elles ont été écrites au moment où des villes comme Marseille se consacraient au Cœur de Jésus (Franc cite également Lyon, Avignon), au moment aussi où des contradictions se manifestaient, mais « l'heure est venue... le Cœur de Jésus... sera connu, révéré et aimé dans tout le monde chrétien... ». Il semble qu'Antoine Franc ait subi l'influence directe de Jean Croiset † 1738 (voir DS, t. 2, col. 2557-2560).

La *Méthode pratique* eut au moins 20 éditions françaises (17^e, Paris, 1803; 20^e, Besançon, 1837) et trois éditions abrégées (Amiens, 1820; Vannes, 1836; Paris, 1922-1924); elle fut traduite en allemand (Augsbourg, 1756 et 1778), en espa-

gnol (Barcelone, 1757 et 1763), en italien (Naples, 1846 et 1858), en flamand (Bruges, 1860).

Mémoires de Trévoux, avril 1725, p. 595-605. — É. Méchin, *Annales du collège royal Bourbon d'Aix*, t. 2, Marseille, 1890, p. 180, 454. — Sommervogel, t. 3, col. 922-924; t. 9, col. 359; Rivière, col. 1070. — J. de Guibert, *La spiritualité de la Compagnie de Jésus*, Rome, 1953, p. 426.

Paul BAILLY et André RAYEZ.

FRANÇAISE (ÉCOLE). — 1. *Origine de l'expression.* — 2. *Affinités.* — 3. *Divergences.*

1. *Origine de l'expression et définition.* — Il semblerait que l'appellation d'école française ait été proposée pour la première fois par le sulpicien G. Letourneau, dans un exposé fait le 7 novembre 1912 aux membres de la fraternité sacerdotale du tiers-ordre de saint François à Paris. Le texte de cette conférence fut publié en septembre 1913 par la revue *Le recrutement sacerdotal* sous le titre *Écoles de spiritualité. L'école française du XVII^e siècle*. On sait l'audience et l'éclat qu'Henri Bremond a donné à cette appellation dans son *Histoire littéraire du sentiment religieux*; le troisième tome était en effet consacré à *La conquête mystique. L'école française* (Paris, 1921). Cette formule, commode, fut, depuis lors, souvent employée par l'ensemble des écrivains spirituels et des historiens.

S'adressant à des prêtres, et faisant allusion à la formation reçue dans les séminaires tenus par les sulpiciens, les oratoriens, les eudistes, les lazaristes, G. Letourneau pouvait parler sans équivoque de « notre école française du 17^e siècle »; il rappelait par là la spiritualité profondément « sacerdotale » enseignée par tous les professeurs de la lignée « de tous nos maîtres du 17^e siècle » (p. 330), spiritualité qui met « en contact direct avec les réalités concrètes et vivantes des mystères et des sacrements de Jésus » (p. 331).

Sous la plume d'Henri Bremond, l'expression « école française » est, pour ainsi dire, recréée. Elle est à la fois plus floue et plus générale. Elle signifie tantôt, tout simplement, « spiritualité bérullienne » (t. 3, p. 51), englobant celle du fondateur de l'Oratoire et de ses disciples; tantôt, elle est prise au sens rigoureux d'« école » spirituelle (p. 5); tantôt, elle accentue le caractère spécifiquement « français » de l'école (p. 4); tantôt, enfin, le terme recouvre confusément l'ensemble des auteurs spirituels et des courants spirituels qui méritent de retenir l'attention (p. 84, 151, etc).

2. *Affinités.* — En fait, le courant spirituel issu du cardinal de Bérulle † 1629, dont les caractéristiques ont été précisées à l'article que lui a consacré André Molien (DS, t. 1, col. 1539-1581), a imprégné la spiritualité des nombreuses familles religieuses qui se réclament de lui : oratoriens, eudistes, sulpiciens, pour une part les lazaristes et les montfortains, etc; mais en même temps nombre de personnalités spirituelles ont été attirées par la doctrine bérullienne et l'ont assimilée en tout ou en partie. Aussi, comme l'écrit à juste titre Louis Cognet, la spiritualité bérullienne est-elle « à l'origine de tout un courant, le plus considérable peut-être, des idées religieuses du 17^e siècle » (*La spiritualité française au 17^e siècle*, p. 56), et sans doute même le plus neuf, car Bérulle est « le père du courant christologique, qui va déterminer l'aspect le plus original de la spiritualité française en sa période classique » (*ibidem*, p. 101). Encore est-il juste de remarquer, ajouterait volontiers L. Cognet, qu'une spiritualité à forme

christologique s'est développée parallèlement à celle de Bérulle et, semble-t-il, indépendamment de lui, en particulier dans l'école ignatienne avec Louis Lallemand. Les deux courants, d'ailleurs, interféreront plus tard dans une certaine mesure.

La spiritualité bérullienne a contribué également à créer, à maintenir et à développer un climat et un style propres aux spirituels de cette époque. Les mêmes thèmes deviendront familiers, bien qu'ils soient souvent repris dans des optiques différentes, car les écoles présentent à leur manière des thèmes devenus un bien commun. Dans cette « communauté du climat et du style », on retrouve « un fonds d'idées forcément identiques », constate Louis Cognet (*De la dévotion moderne...*, p. 72). Aussi, inévitablement, y aura-t-il « contamination de vocabulaire » (p. 89-90). Des expressions typiquement bérulliennes, par exemple, passent dans le vocabulaire de l'ensemble des spirituels : les mots « état », « adhérence », « élévation », « intérieur », etc., sont employés par tout le monde, à peine compterait-on quelques irréductibles ! A la longue cependant, ces mots perdent de leur précision, de leur profondeur, de leur noblesse. Il serait d'importance d'étudier ce phénomène d'osmose ; il serait plus intéressant encore d'en déterminer la portée.

3. *Divergences.* — Quoi qu'il en soit de ces attirances réciproques et de ce « dynamisme commun » qui les entraîne et les stimule (p. 72), les courants spirituels du 17^e siècle demeurent « bien distincts ».

A côté des anciennes écoles de spiritualité qui fleurissent ou survivent, — école bénédictine, cartusienne, cistercienne, augustinienne, franciscaine, dominicaine, etc —, en ont surgi de nouvelles, qui sont alors, pour la plupart, dans tout leur développement ou leur épanouissement. Sans vouloir le moins du monde établir un palmarès ou un relevé exhaustif, rappelons quelques faits. Le 17^e siècle est, en France, comme en Occident, le siècle d'or de la spiritualité des capucins. L'école ignatienne prend corps d'une manière qui lui est propre et compte des hommes de haute valeur spirituelle. Le courant salésien connaît rapidement une ampleur considérable grâce aux nombreuses éditions des œuvres de saint François de Sales et de sa biographie, au point que des thèmes salésiens sont assimilés par d'autres écoles. La spiritualité carmélitaine voit s'accroître sa notoriété et son influence avec les traductions des œuvres des réformateurs, sainte Thérèse d'Avila et saint Jean de la Croix, et leurs biographies. L'interférence de la doctrine carmélitaine avec d'autres courants a été soulignée déjà, notamment à propos de la doctrine de la contemplation (DS, t. 2, col. 2042-2045). Sans compter que le mouvement des carmes de la réforme de Touraine semble bien évoluer en toute indépendance, — mis à part Léon de Saint-Jean (1600-1671), « passionnément bérullien » —, y compris à l'égard de la réforme carmélitaine espagnole.

Les courants spirituels auxquels les laïcs peuvent être rattachés au 17^e siècle, — courant missionnaire, courant de charité, courant apostolique —, vivent eux aussi sans attache exclusive, ni même précise, à une école de spiritualité proprement dite, sauf peut-être les membres des tiers-ordres et des congrégations mariales.

Il est notable enfin que, mise à part la querelle doctrinale du jansénisme, les écoles n'ont pas été

intéressées au même degré ni de la même manière par les querelles spirituelles du siècle, par exemple par le quietisme.

En un mot, il existe au 17^e siècle des courants et des mouvements spirituels fort différents et vigoureux, dont l'ensemble constitue une œuvre grandiose. Qui n'aurait succombé à la tentation de la grouper, de l'harmoniser, de la « baptiser » ? Heureuse fortune pour tous ces auteurs d'avoir rencontré pareil « appariteur » qui les sortit, ensemble, de l'ombre et de la poussière et les rangeât comme des cadets d'une famille sans nombre !

En conclusion, devant l'efflorescence magnifique de la spiritualité en France au 17^e siècle, nous songeons spontanément à celle que vient de connaître l'Espagne en son âge d'or (cf DS, t. 4, col. 1127 svv), et à notre tour nous pouvons parler, pour reprendre une expression d'Henri Bremond lui-même, de « l'âge d'or de notre histoire religieuse » (t. 3, p. 5), précisons : de notre spiritualité. Elle compte, parmi tous les courants qui la traversent et parmi tous les fleurons qui la parent, la magnifique école bérullienne, « la plus originale » peut-être du siècle.

École bérullienne, « spiritualité française du 17^e siècle », et âge d'or de la spiritualité française, tel est le contenu divers de l'expression bremondienne, « école française ».

En bref, il n'y a pas, au sens strict du terme, une « école française » de spiritualité au 17^e siècle, mais le 17^e siècle est l'âge d'or de la spiritualité en France.

Voir Lucien-Marie de Saint-Joseph, art. ÉCOLE DE SPIRITUALITÉ, DS, t. 4, col. 116-128. Chaque école est présentée dans le Dictionnaire ; on trouvera à ces articles respectifs les caractéristiques propres à chacune de ces écoles et son histoire au 17^e siècle.

G. Letourneau, *Écoles de spiritualité. L'école française du XVII^e siècle*, dans *Le recrutement sacerdotal*, n. 55, Toulouse, septembre 1913, p. 321-331. — H. Bremond, *Histoire littéraire du sentiment religieux en France...*, t. 3, *Conquête mystique. L'école française*, Paris, 1921 ; — *Manuel illustré de la littérature catholique en France de 1870 à nos jours*, introduction, p. LX svv, Paris, 1926. — R. Ricard, *Espiritualidad española del siglo XVI y espiritualidad francesa del siglo XVII*, rapport au congrès de spiritualité de Salamanque, en octobre 1956.

Voir L. Cognet, *La spiritualité française au XVII^e siècle*, Paris, 1949 ; — *De la Dévotion moderne à la spiritualité française*, Paris, 1958.

André RAYEZ.

FRANCAVILLA (ANTOINE DE), franciscain, † 1633. — Né dans les Pouilles vers 1555, Antoine de Francavilla entra dans l'ordre de saint François dans la province romaine des *riformati*, y occupa diverses charges et s'y distingua par sa piété, son humilité, sa charité et son austérité. Il mourut le 1^{er} juin 1633, à Rome, au couvent de San Francesco a Ripa. Il est l'auteur d'un *Circolo serafico dell'amor divino* édité à Naples en 1621 et en 1631, qui comprend des poèmes en l'honneur de la sainte Vierge. On lui attribue encore un écrit intitulé *Porto e vita dei morienti* (deux parties).

Jean de Saint-Antoine, *Bibliotheca universa franciscana*, t. 1, Madrid, 1732, p. 104. — J.-H. Sbaralea, *Supplementum... ad scriptores trium Ordinum S. Francisci*, t. 1, Rome, 1908, p. 80a. — B. Spila da Subiaco, *Memorie storiche della Provincia riformata romana*, t. 1, Rome, 1890, p. 333, 517. — *Annales Minorum*, t. 25, Quaracchi, 1934, p. 423 ; t. 27, 1934, p. 405 ; t. 28, 1941, p. 121.

Clément SCHMITT.

FRANCE. — Le but de cet article est de présenter un tableau de la vie chrétienne et des courants spirituels majeurs en France et dans les pays de langue française (Wallonie, Suisse romande, Canada français), depuis leur évangélisation jusqu'au début du 20^e siècle.

A l'intérieur de chaque période de cette histoire, — périodes dont les limites ne doivent pas être durcies —, on a voulu mettre en évidence les agents formateurs et les manifestations de la vie chrétienne des clercs et des laïcs (vg enseignement de la foi, liturgie et vie sacramentaire, pratiques religieuses individuelles et collectives, institutions, etc), et les mouvements spirituels anciens et nouveaux, qui traversent ces périodes, alimentent les élites et constituent le milieu ambiant.

Les personnages marquants, les écoles spirituelles, les dévotions, etc, ne sont pas traités ici pour eux-mêmes : ils n'y sont évoqués qu'en raison de leur influence ou de leur représentativité.

Il ne s'agit donc dans cet article ni d'une histoire de l'Église en France, ni d'une histoire des doctrines spirituelles, mais d'une esquisse de la vie religieuse et spirituelle, dans laquelle on a voulu présenter ce qui est acquis et mettre en évidence les zones peu connues.

On complètera le point de vue restreint de cet article par des histoires générales de l'Église (vg A. Fliche et V. Martin, *Histoire de l'Église depuis les origines jusqu'à nos jours*, Paris, 1934 svv : cité Fliche-Martin; — A. Latreille, É. Delaruelle et J.-R. Palanque, *Histoire du catholicisme en France*, 3 vol., Paris, 1957-1962; — É. de Moreau, *Histoire de l'Église en Belgique*, 2^e éd., 6 vol., Bruxelles, 1945-1952; etc), et par des ouvrages généraux d'histoire de la spiritualité (P. Pourrat, *La spiritualité chrétienne*, 4 vol., Paris, 1918-1930 : cité Pourrat; — F. Cayré, *Patrologie et histoire de la théologie*, 3 vol., Paris-Tournai, 1931-1943; — L. Bouyer, J. Leclercq et F. Vandebroucke, *Histoire de la spiritualité chrétienne*, 2 vol. parus, Paris, 1960-1961).

La *Revue d'histoire de l'Église de France*, Paris, 1910 svv, est citée : RHEF.

- I. ANTIQUITÉ CHRÉTIENNE, col. 785-805 (Jacques Fontaine).
- II. HAUT MOYEN AGE.
 - Introduction*, col. 805-806 (Jean Leclercq).
 - A. *Vie spirituelle aux VI^e-VIII^e siècles*, col. 807-818 (Pierre Riché).
 - B. *Spiritualité monastique*, col. 818-847 (Jean Leclercq).
 - C. *Vie spirituelle du laïc du IX^e au XII^e siècle*, col. 847-855 (Pierre Riché).
- III. MOYEN AGE, XIII^e-XIV^e siècles, col. 855-880 (Edmond-René Labande).
- IV. LE XV^e SIÈCLE, col. 880-891 (Francis Rapp).
- V. LE XVI^e SIÈCLE, col. 891-916 (Jean-Pierre Mas-saut, Michel de Certeau, Jean Orcibal).
- VI. LE GRAND SIÈCLE de la spiritualité française et SES LENDEMAINS, col. 917-953 (Jacques Le Brun).
- VII. DE LA RÉVOLUTION AU DÉBUT DU XX^e SIÈCLE, col. 953-997 (André Rayez).
- VIII. CANADA, col. 997-1004 (Jacques Lewis).

I. ANTIQUITÉ CHRÉTIENNE

1. *Des origines à la paix de l'Église.* — 2. *Éveil de l'originalité gallo-romaine au 4^e siècle.* — 3. *Spiritualité gallo-romaine au siècle des invasions.*

1. DES ORIGINES A LA PAIX DE L'ÉGLISE

1^o *Difficultés et esprit de la recherche.* — La précarité de nos connaissances sur les origines chrétiennes en Gaule apparaît plus redoutable encore, si

l'on tente la gageure d'esquisser la vie spirituelle de ces premières communautés à partir des seuls documents gallo-romains.

Car ces témoignages minces, dispersés dans le temps et l'espace, et pour comble souvent ambigus, n'ont encore pratiquement pas été l'objet d'études sérieuses, ni a fortiori de synthèses, dans une optique proprement spirituelle. L'exception que semblent constituer les documents sur la communauté lyonnaise au second siècle n'en est guère une sur ce point. Leur richesse même contribue à déséquilibrer davantage l'idée d'ensemble que l'on voudrait se faire de la vie intérieure des communautés gallo-romaines avant 313. Au temps d'Irénée aussi bien que dans les siècles suivants, force est donc de tenter souvent de découvrir la vie intérieure de la collectivité à travers l'œuvre d'écrivains qui nous apportent seulement un témoignage personnel. Mais la plupart eurent heureusement des préoccupations pastorales, au sens propre ou au sens large : à ce titre, leur œuvre reflète et nourrit la vie d'une communauté chrétienne. Elle peut donc être utilisée avec prudence dans cette perspective particulière. De même pour les textes épigraphiques, qui tendent à leur tour bien d'autres pièges. Sur un terrain aussi mouvant et si mal exploré encore, il ne sera souvent possible, ici, que de poser des jalons et des problèmes.

2^o La communauté lyonnaise : la pastorale d'Irénée et les martyrs de Lyon.

— Malgré les doutes qui affectent la provenance et la date des témoignages les plus vénérables (inscriptions de Satrius Volusianus à Marseille, *Corpus inscriptionum latinarum*, Berlin, 1863 svv, t. 12, n. 489 = Le Blant, n. 548a; de Q. Vetina Eunoetus à Aubagne, *Corpus...*, t. 12, n. 611 = Le Blant, n. 551b; sarcophage de La Gayole), l'existence très ancienne, sinon apostolique, de communautés chrétiennes dans les ports méditerranéens de la Gaule semble vraisemblable (cf art. cité de A. Fliche). Mais la première que nous voyons vivre et mourir pour sa foi est la communauté lyonnaise de la seconde partie du second siècle, à travers deux témoignages de qualité exceptionnelle : l'œuvre d'Irénée et la lettre des martyrs de Lyon. Irénée † 202/3 est un maître de spiritualité autant que de pensée. Toute son œuvre est justifiable du même jugement que sa théologie épiscopale : elle « a valeur de vie étant non une théorie, mais l'expérience d'une âme » (J. Colson, *Les fonctions ecclésiastiques...*, p. 273). Par son maître Polycarpe, cet asiate transmet à sa communauté la ferveur mystique des premières générations chrétiennes d'Orient. Cette ferveur s'avive et s'approfondit en réaction contre les courants hétérodoxes du docétisme gnostique, qui tentent alors de contaminer les communautés chrétiennes hellénophones de la vallée du Rhône. D'où une spiritualité christocentrique, corrélative de l'incarnation (« Dieu s'est fait homme afin que l'homme devienne Dieu », cf *Adversus haereses* III, 19, 1). Elle se fonde sur une intelligence spirituelle de l'Écriture, correctement interprétée à l'intérieur de l'unique Église « selon la tradition des Apôtres » (cf DS, t. 4, col. 144-146). Elle se nourrit de la vie de l'Esprit reçu au baptême, conservé « à condition de vivre dans la vérité, la sainteté, la justice et la patience » (*Démonstration...*, ch. 42 description suggestive de « l'état des croyants »). Elle peut trouver son accomplissement, — en un siècle où les persécutions vont orienter l'essentiel de la vie chrétienne vers la préparation au martyre —, dans le témoignage sanglant de ceux qui, comme Étienne, « imitent en tout point le Maître qui nous a donné la leçon du martyre » (*Adversus haereses* III, 12, 13).

La lettre sur les martyrs de Lyon (conservée par Eusèbe, *Historia ecclesiastica* v, 1) montre, quelques années avant les œuvres majeures d'Irénée, — mais en un temps où, déjà prêtre lyonnais, il appartenait au presbytère de l'évêque Pothin † 177/8 —, l'admirable témoignage porté par une communauté vivante de cette même ferveur : « Regardant tout cela pour peu de chose, ils se hâtaient vers le Christ » (v, 1, 6). Double témoignage, et de l'intensité de vie intérieure de chacun des martyrs devant l'épreuve, et de l'interprétation spirituelle de l'événement par la foi des survivants qui écrivent la lettre. Le récit manifeste à la fois l'inspiration mystique des « témoins » tourmentés (cf Vettius Epagathus « ayant un grand zèle de Dieu et bouillonnant de l'Esprit », v, 1, 9) et leur fragilité toute humaine (tristesse devant les « lapsi », crainte de faiblir devant la douleur, anxiété de sa maîtresse pour Blandine, « à cause de la faiblesse de son corps », v, 1, 18). Tout cela n'est guère favorable aux accusations de montanisme portées au 19^e siècle contre les martyrs de Lyon. Mais il reste que nous voyons encore mal l'importance des courants hétérodoxes dans la Gaule contemporaine (gnose; montanisme; novatianisme) et de leur contre-coup sur la spiritualité des communautés rhodaniennes orthodoxes. Dans quelle mesure aussi ces communautés essentiellement grecques se sont-elles insérées dans le milieu gallo-romain latinophone, et hors des grandes cités comme Vienne et Lyon (malgré la phrase célèbre d'Irénée sur son apprentissage de la langue celtique)? Enfin, mis à part l'épisode lyonnais, la faiblesse et l'incertitude de notre documentation sur les martyrs de Gaule (comparativement à ceux d'Afrique ou d'Espagne) proposent une autre énigme : faut-il en accuser la lenteur de la christianisation avant 313? des pertes singulières dans la tradition et les archives des communautés? la politique tolérante de Constance Chlore † 306, qui a particulièrement atténué en Gaule le caractère ailleurs impitoyable de la dernière persécution? Le cas des martyrs lyonnais montre pourtant que les chrétiens de Gaule ne manquaient ni de courage, ni d'intérêt pour le culte de leurs martyrs.

3^o Richesses et obscurités de l'apport épigraphique. — Si l'inscription de Satrius Volusianus, fils d'Eutychès, a bien été trouvée à Marseille, elle nous attesterait à haute époque un « uiuicomburium » de martyrs dans une communauté marseillaise (si l'on doit bien lire « qui uim [ignis] passi sunt ») et la célébration funéraire d'un « refrigerium » en l'honneur de ces martyrs (« refrigeret nos qui... potest »). On peut encore attendre beaucoup d'une recherche approfondie et comparative sur l'épigraphie chrétienne de la Gaule antique (cf esquisse et programme tracés en 1932 par R. Aigrain, cité *infra*). Mais à condition de franchir avec prudence des obstacles majeurs : aucune inscription datée avant la paix de l'Église, même à Lyon, où l'on ne trouve qu'en 334 la première de toute la Gaule (Le Blant, n. 62). Mais surtout, le crypto-christianisme, qui est de règle dans ces siècles, règne aussi bien sur les formulaires que sur certains symboles décoratifs (tels la palme et l'« ascia »). Car dévots païens et chrétiens recourent au même langage de dévotion funéraire, figuré ou non, pour exprimer avec des sentiments analogues une foi en l'immortalité dont il est le plus souvent difficile de discerner l'arrière-plan théologique exact. Les recherches réalisées sur les

inscriptions lyonnaises, qui ont permis d'identifier avec vraisemblance sept tombes « crypto-chrétiennes » du 3^e siècle, montrent cependant les possibilités offertes.

C'est aussi à ce siècle qu'appartient le document le plus riche sur la spiritualité de la communauté autunoise à la fin du 2^e ou au 3^e siècle : l'inscription grecque de Pectorios (Musée d'Autun). Les trois distiques initiaux, sans doute plus anciens que le reste de l'inscription, sont une profession de foi en forme d'exhortation à la « race divine du céleste Ichthys ». Sous les détours imagés d'une phraséologie biblique et apocalyptique (évoquant la fameuse inscription asiote d'Aberkios, du Musée du Latran), elle semble résumer les trois grandes sources de la spiritualité chrétienne primitive : le baptême (« la source immortelle des eaux divines »), la Parole (« les eaux intarissables de la sagesse qui donne la richesse »), l'eucharistie (« l'aliment doux comme le miel du Sauveur des saints »), — avec un précieux détail sur la réception liturgique du sacrement (« mange à ta faim, tenant l'Ichthys dans tes paumes »). Les derniers vers associent la réception du pain eucharistique à la prière pour les morts, et aux morts conçus comme des intercesseurs (« Aschandios mon père, — souviens-toi de Pectorios »). Cette foi en la résurrection apparaît comme une caractéristique locale des inscriptions funéraires du groupe rhodanien au sens large; on s'accorde à y voir un retentissement de la lutte contre la gnose marcosienne dans le domaine des formulaires épigraphiques. D'autres particularités actuellement inaperçues attendent leurs observateurs. Notre connaissance de la spiritualité de ces siècles ne pourra y gagner que lorsque le travail réalisé sur les inscriptions lyonnaises aura été accompli sur tout le reste du matériel.

Bibliographie (jusqu'en 313). — Aucun ouvrage ni article ne traite spécifiquement de l'histoire de la spiritualité chrétienne dans la Gaule des trois premiers siècles. On trouvera des notations, dispersées, d'une orientation plus généralement historique, dans Élie Griffe, *La Gaule chrétienne à l'époque romaine*, t. 1 *Des origines à la fin du iv^e siècle*, 2^e éd. entièrement revue et corrigée, Paris-Toulouse, 1963. — Sur le problème des origines, excellente mise au point de A. Fliche, *A propos des origines chrétiennes de la Gaule*, dans *Recherches de science religieuse*, t. 40, 1952 (= *Mélanges Lebreton*), p. 158-167. — Sur Irénée, on aura profité à partir d'une lecture directe de l'*Adversus haereses* (en cours de publication aux SC; livre III, éd. et trad. F. Sagnard, 1952). Mais en raison même de son caractère de compendium de catéchèse, la *Démonstration de la prédication apostolique* (trad. L.-M. Froidevaux, SC 62, 1959) est plus transparente à la vie de la communauté lyonnaise (cf par exemple la « règle de foi » du ch. 6, où il faudrait étudier le reflet du « credo » le plus ancien sans doute que nous possédions pour la Gaule romaine). Sur la pensée d'Irénée, cf A. Benoît, *Saint Irénée, introduction à l'étude de sa théologie*, Paris, 1960; sur sa pastorale et sa « spiritualité sacerdotale », cf les analyses denses de J. Colson, *Les fonctions ecclésiastiques aux deux premiers siècles*, Paris, 1956, ch. 14, p. 261-282.

Traduction française de la *Lettre des Églises de Lyon et de Vienne* dans l'édition d'Eusèbe de Césarée par G. Bardy, SC 41, 1955, p. 6-23, où l'on trouvera l'essentiel de la bibliographie la plus récente (p. 6, n. 1 et 2), tout en tenant compte de P. Nautin, *Lettres et écrivains chrétiens des II^e et III^e siècles*, Paris, 1961, p. 33-64, et de l'essai biographique, p. 92-104. Pour les autres martyrs de Gaule et le problème de l'antiquité et de l'authenticité des traditions qui les concernent, cf É. Griffe, *op. laud. supra*.

Pour une étude des inscriptions chrétiennes les plus anciennes, outre l'article diffus de H. Leclercq, *Église gallicane*,

DACL, t. 6, 1924, col. 394-395 (où l'on trouvera une liste chronologique précieuse des inscriptions datées), on consultera d'abord l'article de méthode de René Aigrain, *Comment utiliser pour l'histoire les inscriptions chrétiennes*, RHEF, t. 18, 1932, p. 289-340 (repris dans V. Carrière, *Introduction aux études d'histoire ecclésiastique locale*, t. 2, Paris, 1934, p. 11-76); outre une bibliographie de base (en particulier les recueils de E. Le Blant, *Inscriptions chrétiennes de la Gaule antérieures au VIII^e siècle*, 2 vol., Paris, 1856 et 1865, qu'il serait si urgent de refaire en les mettant à jour), on y trouvera un paragraphe suggestif sur « ce qu'on peut attendre des inscriptions chrétiennes », où sont montrés des exemples précis de leur apport éventuel à une histoire de la spiritualité et de la vie chrétienne en Gaule.

Sur les difficultés et l'intérêt de l'entreprise, renvoyons à trois études suggestives : L. Sigal, *Les premiers temps chrétiens à Narbonne (III^e-IV^e siècles) d'après l'archéologie*, dans *Bulletin de la Commission archéologique de Narbonne*, t. 20, 1939-1940, p. 93-151, séduisant, mais sujet à caution pour les inscriptions datées du 3^e siècle (Le Blant, n. 621a, avait montré dès 1865 que la formule « mater tua rogat te ut me ad te recipias », considérée par L. Sigal comme un signe évident de christianisme, se retrouve en fait sur bien d'autres tombes indiscutablement païennes); un modèle de recherche circonspecte et positive a été donné par Amable Audin et Yves Burnand, *Alla ricerca delle tracce di cristianesimo sulle tombe di Lione prima della pace della Chiesa*, dans *Rivista di archeologia cristiana*, t. 35, 1959, p. 51-70, qui abordent successivement les critères de noms, de décoration, de formulaires; pour l'ascia, état des études et plaider pour une interprétation « spiritualiste » mais non forcément chrétienne (comme celle de J. Carcopino en 1955) dans l'étude de W. Deonna, L'« ascia », dans *Revue archéologique de l'Est et du Centre-Est*, t. 7, 1956, p. 19-52, où l'on trouvera l'essentiel de la bibliographie antérieure; suivre « le dossier ascia » dans la « chronique gallo-romaine » de la *Revue des études anciennes*.

2. ÉVEIL DE L'ORIGINALITÉ GALLO-ROMAINE AU 4^e SIÈCLE

1^o Incertitudes de la spiritualité constantinienne en Gaule. — La tolérance et bientôt la faveur officielle accordée au christianisme par Constantin ont permis à la conversion des Gaules d'entrer progressivement dans une phase décisive. Dès l'époque constantinienne au sens strict, le rayonnement d'Arles s'affirme non seulement par la réunion du concile que l'empereur y convoque (314) surtout pour trancher l'affaire donatiste (8 des 16 églises gauloises représentées appartiennent à l'ancienne « prouincia »), mais aussi par l'apparition d'ateliers de sculpture funéraire chrétienne, dont les œuvres suggèrent avec force l'univers spirituel des chrétiens provençaux contemporains.

Autun apporte au développement de la spiritualité gallo-romaine naissante une contribution intellectuelle digne de sa renaissance « universitaire », attestée dès 298 par le fameux discours du rhéteur Eumène « pour la restauration des écoles d'Autun ». Elle inaugure ainsi doublement la littérature latine chrétienne en Gaule. Son évêque Réticius († après 314) polémise contre le rigorisme novatianiste (y avait-il donc encore en Gaule rhodanienne des sectateurs de Novatien fidèles aux positions de Marcien d'Arles en 254?) et compose un gros commentaire sur le *Cantique des Cantiques* (où Jérôme, *Ep.* 37, découvrira en 384 « des inepties », tout en respectant son « éloquence »).

C'est le même type de lettré chrétien, à la culture religieuse encore plus mal assurée, que représente le curieux anonyme autunois, auteur des *Louanges du Seigneur* en 148 hexamètres (PL 61, 1091-1094). D'une spiritualité naïve et conformiste, il répond aux objections sur la Providence par une histoire merveilleuse de cadavre animé déjà digne de la Légende dorée, et achève sa « louange » par une prière pour

le salut de « Constantin le victorieux ». Sa piété singulière célèbre encore le Dieu cosmique avec des accents qui évoquent le « stoïcisme des Pères » des 2^e et 3^e siècles (c'est un contemporain du *De opificio Dei* de Lactance). Son credo confus (par réserve ou par ignorance?) s'intéresse surtout à la descente du Christ aux enfers et ignore le Saint-Esprit. Cette œuvre étrange d'une sorte d'Arnothe gaulois n'est après tout qu'un essai poétique personnel. Mais, écrite dans la ville de Gaule la plus « intellectuelle » de cette génération, elle donne une idée inquiétante de la spiritualité de certains laïcs cultivés dans la Gaule constantinienne.

2^o Le témoignage d'Hilaire sur les convertis « éclairés » au milieu du siècle. — Il faut attendre Hilaire de Poitiers † 367 (évêque en 353) pour entrevoir avec moins d'incertitude la vie intérieure de l'élite chrétienne des Gaules au milieu du 4^e siècle. Si transposée qu'apparaisse, dans les cadres abstraits d'une recherche théologique, l'expérience d'Hilaire, on s'accorde aujourd'hui à retrouver, comme en filigrane, dans la préface de son *De Trinitate*, des souvenirs authentiques de sa propre conversion. A travers ce seul texte, l'homme et l'âme se découvrent d'une autre qualité que chez le poète autunois. Sa vocation d'intellectuel et de théologien s'épanouit aussi en prière, dans une contemplation révérente du mystère trinitaire (cf *De Trinitate* 2, 7 : « credendus est, intelligendus est, adorandus est »). Mais cette « gnose » chrétienne d'Occident (plus orthodoxe que la tentative de Lactance) fut-elle, au-delà d'une expérience personnelle, proposée par le pasteur de Poitiers comme un idéal à sa communauté, ou réservée dans sa pensée à une élite étroite? En tout cas, il est soucieux, — marqué en cela par sa lutte contre l'arianisme —, d'affermir la règle de foi de ses ouailles, et de leur donner une solide formation doctrinale.

Déjà l'*In Matthaeum*, malgré quelques incertitudes théologiques, est moins attaché à constituer une philologie sacrée à la Jérôme qu'à donner aux fidèles une nourriture spirituelle. Le dessein des trois *hymnes* théologiques est plus précisément doctrinal (cf le contenu de la profession de foi baptismale dans la seconde) : mais cette poésie, savante jusqu'à l'obscurité dans sa forme et son contenu (comparer avec la transparente simplicité des hymnes ambrosiennes), a-t-elle bien atteint son but? Le *De Trinitate* lui-même n'a été écrit que « parce que la fureur des hérétiques troublait la foi des simples » (*De Trinitate* 2, 5). Pour les clercs prédicateurs, plus, peut-être, que pour les fidèles, son *Tractatus mysteriorum* apparaît comme une sorte de directoire d'exégèse spirituelle, au sens origénien du mot. Il n'est pas jusqu'à la spiritualité des évêques dont Hilaire n'ait esquissé l'idéal, un idéal conforme au développement de la pensée ecclésiastique contemporaine, et où le savoir et la moralité sont étroitement unis (cf *De Trinitate* 8, 1). Ainsi, à la considérer de plus près selon le fil de notre enquête, cette œuvre, à l'abord si intellectuel et personnel, est tout animée par le souci pastoral d'une formation à la fois doctrinale et spirituelle de la communauté pictave, mais aussi des chrétiens gaulois et, plus largement, occidentales, menacées dans leur jeune foi par l'erreur arienne.

3^o Les débuts de l'ascétisme en Gaule : Martin et Victrice. — Maître spirituel de Martin, Hilaire apparaît, même à ce titre, comme l'un des grands ancêtres de la spiritualité ascétique en Gaule.

Car les sources de celle-ci, sous les formes les plus anciennes qu'elle revêt chez l'ermitte de Gallinaria (vers 360) et dans les

ascètes qu'il fonde ensuite à Ligugé (361) et à Marmoutier (371), sont encore à éclaircir. A-t-elle été apportée ou rapportée d'Orient? Avant et avec la connaissance du monachisme égyptien, faut-il sous-estimer la continuité de la tradition ancienne des styles de vie ascétique en Occident (Hilaire s'est nourri de Cyprien et de Tertullien : cf citation explicite d'*In Mathaeum* 5, 1)?

Dès la seconde moitié du 4^e siècle, les styles de vie ascétique apparaissent en tout cas très divers : anachorétisme (cf l'ermite Sebastianus : Paulin de Nole, *Ep.* 26), réclusion (Sulpice Sévère, *Dialogus* II, 12), laure de Ligugé, cénobie de Marmoutier, « villas » ascètes (Sulpice Sévère à Primuliac; ou les correspondants Aper et Amanda de Paulin de Nole, *Ep.* 38; 39; 44), continents et vierges selon la tradition ancienne (succès surtout, à la fin du siècle, des époux « convertis » ayant fait vœu de continence : exemple éminent de Paulin et Thérasia, mais la documentation littéraire et épigraphique en révèle bien d'autres).

Martin (évêque de Tours en 371) et Victrice (évêque de Rouen vers 380) représentent un style spirituel très particulier : celui de l'évêque moine et missionnaire des campagnes.

Il nous est très difficile de l'approcher dans son originalité : mis à part le *De laude sanctorum* de Victrice, notre documentation sur les deux hommes est indirecte; elle est le fait de disciples enthousiastes, donc de trop fervents apologistes, nourris de la « matière d'Égypte » (Sulpice Sévère pour Martin, Paulin pour Victrice), et soucieux avant tout de hausser leurs grands hommes au niveau quasi-léendaire des Antoine et des Paul de Thèbes. Et avant la *Vie de Martin* et les *Dialogues*, ou les lettres 18 et 37 de Paulin, l'Occident a commencé de lire avec passion la *Vie d'Antoine* (traduite par Évangère d'Antioche en 371) ou les romans ascétiques de Jérôme sur Paul, Malc, Hilarion (395), etc. L'idéal de perfection de Martin se fait donc jour à travers ce miroir déjà littéraire, — bien que la *Vita* ait été rédigée avant la mort de Martin, et que Sulpice ait fait plusieurs fois le voyage de Tours pour le rencontrer.

Ces anciens soldats convertis adoptent un style de vie ascétique d'une extrême austérité. Le vieil idéal, cher à Cyprien, de la « militia Christi » retrouve chez eux, à la faveur de leurs origines militaires, l'exigence d'absolu qui le caractérisait au siècle des martyrs. Ces moines pasteurs se veulent hommes de Dieu dans la rude grandeur d'un style « prophétique » conforme, par delà les moines d'Orient, et surtout de Palestine, à la tradition des grands prophètes thaumaturges de l'ancien Testament (Élie, Élisée). Leur vie militante est une lutte infatigable contre le paganisme rural (défis ou destructions, prédications, conversions), contre le mal physique et spirituel (guérisons et exorcismes), contre l'injustice du pouvoir (démêlés de Martin avec l'administration impériale ou l'empereur Maxime). Ces soldats de Dieu exercent un ascendant peu discuté sur les masses rurales et urbaines (Tours, Rouen, etc), mais aussi sur une partie de la haute société lettrée qui se « convertit » à ce christianisme de choc.

4^o **Sulpice Sévère, Paulin de Nole et les convertis d'Aquitaine.** — Les œuvres de Sulpice et de Paulin —, deux amis intimes depuis leur jeunesse à Bordeaux —, se complètent heureusement pour nous donner une idée précise de l'idéal de perfection qui semble s'être surtout répandu, à la fin du 4^e siècle, en Aquitaine (cf Delphinus et Amandus à Bordeaux, Exupère et Sisinnius à Toulouse, etc). Entraînés par l'exemple direct de saints évêques (Martin de Tours pour Sulpice, Delphin de Bordeaux pour Paulin, Exu-

père de Toulouse pour Sisinnius, etc), enthousiasmés par la *Vie d'Antoine* et les récits des pèlerins d'Égypte (cf Sulpice Sévère, *Dialogus* I), ils veulent être avec intrinsèque, dans une protestation prophétique contre la mondanisation d'une Église « installée », « euangelii non surdi auditores » (mot de Sulpice Sévère sur Martin : *Vita* 2, 8, repris aussitôt par Paulin de Nole, *Ep.* 5, 6, faisant l'éloge de la « conversion » de Sévère). Ce sont des « jeunes hommes riches » qui ne refusent pas de suivre le Maître. Exaltés par la spiritualité du martyr, qu'ils ne connaissent déjà plus qu'à travers les premières « passions épiques » (Sulpice Sévère, *Chronica* II, 32, 4-5), ils dénoncent (comme Jérôme à Rome sous Damase) la médiocrité d'un certain clergé mondain (*Dialogus* I, 21), auquel ils opposent une vie de renoncement, de prière, d'entretiens spirituels (directs : Sulpice, *Dialogus*; ou épistolaires : Paulin). Le sensible Paulin, de sa retraite campanienne de Nole, élève l'amitié épistolaire à la hauteur d'une fraternité spirituelle et d'une sorte de méthode de spiritualité. Il continue de diriger nombre d'amis « convertis », mais demeurés en Gaule romaine, et de se faire édifier par eux. Il est remarquable que l'on trouve souvent chez lui les mots « spiritualis » (*Ep.* 10, 1; 14, 3; 20, 1, etc) et « directio » (*Ep.* 2, 3; 12, 9, etc) en des sens déjà très modernes et proches de notre vocabulaire de la « spiritualité ». Même si, chez ce bordelais beau parleur (et versificateur inlassable), le vieux plaisir gaulois de l'« argute loqui » se donne trop libre cours, en des virtuosités littéraires d'exégèse allégorique, il y a chez lui des méditations spirituelles d'une profondeur et d'une authenticité réelles (par exemple *Ep.* 38 : sur la présence du Christ en tout chrétien souffrant pour sa foi; ou sur la mission, prophétique pour croyants et incroyants, des « parfaits »).

5^o **Excès de l'ascétisme et propagande priscillianiste.** — Il reste que cette « fraternité » dispersée dans l'espace et unie par la correspondance et les voyages a quelques aspects inquiétants de chapelle, enthousiaste et agressive comme un conventicule de « spirituels » (au sens péjoratif et médiéval du terme) : trop de démesure dans l'allégorisme, dans l'encensement mutuel, voire un vrai snobisme de l'« aegyptian way of life », mal compensé par une sorte de chauvinisme gallo-romain (Sulpice Sévère, *Dialogus* : Martin « Antoine de la Gaule »). Il y a des relents d'« adventisme » dans certaines déclarations prêtées à Martin par Sulpice (*Dialogus* II, 14) et surtout un millénarisme caractérisé dans sa *Chronique* (II, 3; II, 26; II, 33).

Cet ascétisme exalté a-t-il été contaminé par la surenchère hispanique du priscillianisme? Rien dans les œuvres de nos gallo-romains ne peut être comparé aux extravagances ascétiques, ni surtout à l'ésotérisme hétérodoxe, de Priscillien. Delphin de Bordeaux a refusé de recevoir l'hérésiarque, Sulpice Sévère se fait sans injustice ni sympathie l'historien minutieux de la crise jusqu'à l'exécution de Priscillien et de ses compagnons à Trèves († 386 : première exécution d'un hérétique par le bras séculier!). Mais on notera que Priscillien a recruté à Bordeaux et Eauze des adeptes, dont certains, comme l'agapète Euchrotia, ont péri sous le même glaive que lui.

L'hérésie semble avoir fait particulièrement des ravages dans les masses illettrées (Sulpice Sévère, *Chronica* II, 48, 2 : « imperitis »; concile de Nîmes, en 394, c. 1 : « ignorantes »), comme les sectes de tous les temps. Les mesures prises contre le priscillianisme en 394 (treize ans après la comparution de Priscillien au concile de Bordeaux, huit ans après son exécution) semblent suggérer que les séquelles du priscillianisme avaient en Gaule même survécu à l'hérésiarque, et jusqu'en

dehors de l'Aquitaine. Mais il est insoutenable de réduire pour autant à des origines priscillianistes tout l'ascétisme gallo-romain du 4^e siècle, qui nous apparaît aujourd'hui d'une diversité extrême dans ses sources et ses formes.

6^e Dévotions nouvelles. — Culte des martyrs et des saints, dévotion envers les reliques, pèlerinages et constructions de lieux de culte : la dévotion des gallo-romains dans la seconde partie du 4^e siècle ressemble étrangement à celle des romains de la génération de Damase, des espagnols comme Prudence ou, plus généralement, de leurs contemporains orientaux. Si, en dépit des hypothèses hardies de Louis Duchesne, la liturgie « gallicane » antérieure au 6^e siècle « doit rester un mythe pour l'historien » (A. Wilmart, cité dans É. Griffe, *Aux origines de la liturgie gallicane*, dans *Bulletin de littérature ecclésiastique*, t. 52, 1951, p. 23), les dévotions « para-liturgiques » de ce temps nous sont en revanche bien mieux connues, à travers les œuvres de nos ascètes écrivains (Sulpice, Paulin, Victrice), à compléter par le dossier de l'affaire Vigilance, l'épigraphie et les *Itinéraires* de pèlerins.

Peut-être n'a-t-on pas assez remarqué combien la spiritualité hilarienne, dès le milieu du siècle, est déjà attentive à célébrer à l'occasion « la béatitude du martyr » (*In Matthaeum* 20, 2; et 1, 6; 10, 15; 14, 17, etc.). Celle-ci joue un rôle central dans l'idéal de perfection de l'ascétisme gallo-romain, qui est conçu comme « un martyr non sanglant » (Paulin, *Ep.* 2, 12).

Ces ascètes sont tous grands lecteurs de « passions » (Sulpice Sévère, *Chronica* II, 32, 6; Victrice, *De laude sanctorum* 12, fin); Paulin rédigea bientôt pour son ami Eucher celle de Genès d'Arles. Dans leur effort pour célébrer leurs maîtres immédiats, on peut même se demander s'ils n'ont pas appliqué à l'expression de leur « martyrium » le topique des passions épiques dont ils étaient si imprégnés (cf les « martyres militaires », alors fort à la mode à Rome et à Milan non moins qu'à Octodurus-Martigny, dans le Valais, de Martin dans *Vita* 4 par Sulpice, de Victrice dans *Ep.* 18, 7-8 de Paulin). En tout cas, Paulin met sur le même plan le martyr espagnol Vincent et les saints évêques Ambroise, Martin, Delphin (vers 404; *Carmen* 19, 153). On assiste là à la transition directe du culte des martyrs au culte des saints.

Ce processus apparaît le plus clairement dans le cas de Martin, au lendemain même de sa mort, dans la lettre de Sulpice au diacre Aurèle : au panégyrique funèbre, qui célèbre le martyr possible de Martin à l'irréel du passé, succède une prière finale à ce nouvel intercesseur (*Ep.* 2). Aussi bien, les chrétiens de ce temps ont-ils la conviction de s'en aller, à leur mort, comme telle « famula Dei » lyonnaise, « a terra ad martyres » (Le Blant, n. 58; de même pour la viennoise Foedula, baptisée par Martin : Le Blant, n. 412).

Ce culte trouve son expression sensible dans la vénération des reliques, sinon du tombeau des martyrs. L'épisode du culte du faux martyr démasqué par Martin auprès de Tours, vers le début de son épiscopat (*Vita Martini* 11), montre combien ce culte était déjà implanté au cœur des Gaules dans le troisième quart du 4^e siècle. On en trouve à la fois le reflet le plus vivant et la justification doctrinale la plus poussée dans l'homélie *De laude sanctorum* prononcée par Victrice à l'occasion de la procession au cours de laquelle de nouvelles reliques furent solennellement accueillies à Rouen.

C'est un cortège triomphal de toute la communauté rouennaise qui accueille les glorieux « martyrum tropaea » (ch. 1 et 12). Dans ces « sacrosaintes reliques » (5), la puissance spirituelle des martyrs est réellement présente, qui justifie dévotions et guérisons (9-11). Comme on comprend qu'un Vigilance ait protesté en Aquitaine contre les excès pagani-

sants d'un tel culte (rits de contacts et d'« adoration » à l'antique par baisers, sachets talismans de poussière recueillie sur le tombeau, etc) et qu'il ait crié à l'« idololatria », malgré qu'en ait eu Jérôme dans les invectives de son *Contra Vigilantium*.

L'afflux des reliques orientales est lié au développement de la « peregrinatio ad loca sancta » : la Terre sainte des deux Testaments, mais aussi les *martyria* célèbres de tout l'Orient (par exemple celui de Thècle à Séleucie) et l'Égypte des solitaires et des cénobites. Dès 333, un pieux bordelais nous a laissé un sec compte rendu de son pèlerinage à Jérusalem (*Itinerarium a Burdigala Hierusalem*), trois quarts de siècle avant qu'Éthérie, cette galicienne qui fut peut-être nonne en Provence, nous laisse un *Itinéraire* beaucoup plus développé et plus expressif de la spiritualité des pèlerins d'Orient (cf DS, t. 4, col. 1448-1453). Amateurs de tombeaux et de reliques, mais aussi d'entretiens à l'égyptienne avec des maîtres spirituels réputés, les ascètes gallo-romains ont été grands « peregrini ». Cette activité pouvait d'ailleurs très bien se combiner chez les pasteurs avec leurs tournées missionnaires, chez les « frères » aquitains avec le port des lettres et les visites personnelles : voir les « courriers » entre Nole et Primuliac; le « voyage en Orient » de Postumianus (Sulpice Sévère, *Dialogus* 1); les pèlerinages en Gaule de Sulpice, en particulier à Tours; la venue régulière de Paulin à Rome *ad limina apostolorum*. La mode des pèlerinages semble avoir encouragé bien des indésirables à vivre aux crochets des églises « sub specie peregrinationis », comme le laisset entendre en 394 le canon 5 du concile de Nîmes. Du moins ces pieuses pérégrinations ont-elles accru les échanges entre l'Orient et l'Occident. Elles ont influé de manière décisive sur l'« orientalisation » de l'art chrétien, de l'ascétisme, des dévotions. C'est en particulier le cas de la dévotion à la croix, qui a certainement accru le mouvement des pèlerinages en Terre sainte, quand se fut diffusée la légende de l'invention de la croix par Hélène, après 350. La première relique de la croix qui parvienne en Gaule, déposée dans « un petit tube en or », est envoyée à Sulpice par Paulin en 403 (*Ep.* 31). Pour conserver toutes ces reliques, on bâtit beaucoup en Gaule : à Rouen, à Primuliac, et sans doute bien ailleurs. Cette construction d'édifices culturels nous semble résumer, dans la spiritualité de leurs bâtisseurs, tous les traits caractéristiques de la dévotion de ce temps, qui se tourne vers les reliques des martyrs et les corps des saints, vers le « lignum crucis » et même la vénération des saints vivants (une fresque représente Paulin, de son vivant, dans une des églises de Primuliac!). Les lettres 31 et 32 de Paulin à Sulpice sont à ce titre des documents essentiels pour pénétrer dans la mentalité religieuse singulière de cette génération.

7^e Résistance à l'ascétisme : défauts et bon sens des chrétiens « installés ». — Mais ceux qui ont le plus écrit étaient loin de refléter dans son ensemble, ou même dans ses formes les plus répandues, la spiritualité gallo-romaine contemporaine. À travers les réticences, sinon les hostilités, rencontrées par Martin et par les « convertis » d'Aquitaine, aussi bien qu'à travers l'affaire Vigilance, on perçoit au sein même de l'Église des Gaules, et non pas simplement du côté païen, une résistance opposée à toutes ces formes radicales d'ascétisme et de dévotion.

Contre ces chrétiens moins ardents, mais peut-être

aussi moins exaltés, sans doute ne faut-il pas prononcer trop vite un verdict d'hypocrite inertie. Le poète Ausone (310-395) et son petit-fils Paulin de Pella (venu en Bordelais peu après 380) nous donnent bien une idée de ce christianisme conformiste et « sociologique » (on a même dit « bourgeois »), qui devait régner le plus souvent dans l'aristocratie lettrée de la Gaule romaine au 4^e siècle.

Certains de ces hommes ont pu considérer la cléricature, dans l'empire devenu chrétien, comme une carrière nouvelle et privilégiée (exemption d'impôts, usage de la poste impériale, considération des autorités civiles, etc), offerte à leur activité traditionnelle de hauts fonctionnaires de l'empire. D'où leur surprise, puis leur défiance hostile envers les ascètes, ou au mieux leur incompréhension douloureuse : c'est tout le drame de la rupture entre Paulin et son vieux maître Ausone. Celui-ci ne pouvait comprendre l'apologie personnelle de sa conversion ascétique que Paulin prit cependant soin de lui rimer en vers classiques (*Carmen* 10). Ces grands seigneurs furent-ils trop attachés à leur confort matériel, intellectuel et spirituel? sans doute; mais ils étaient aussi trop conscients des difficultés traversées par la cité terrestre, et de leurs responsabilités dans la crise, pour ne pas être inquiétés par cette fuite du monde comme par un abandon de poste, par cette liquidation de vastes domaines comme par un gaspillage (rapprocher Ausone *Ep.* 25, 115 sv et *Vigilance* d'après Jérôme, *Contra Vigilantium* 14 et 15), par la diffusion de l'idéal de continence dans le mariage, chez clercs et laïcs, comme par une cause d'arggation pour l'oligarchie dont souffrait l'empire.

Au-delà même de ces objections d'ordre « mondain », les plus attachés à l'Évangile ne pouvaient-ils craindre que la fuite du monde n'eût des conséquences graves pour l'implantation de l'Église dans le monde et pour le salut même de ce monde (*Contra Vigilantium* 15 : « Quis saeculares homines lucrifaciet? quis peccantes ad uirtutes poterit cohortari? »), sans se rendre compte encore que les cénobites seraient bientôt des pépinières de clercs et d'évêques de valeur? Ni envisager une spiritualité de renoncement compatible avec la gestion d'un grand domaine pour le bien matériel et spirituel de tous, — cf sur ce point les conseils de Paulin à Aper en 401, *Ep.* 39, 2, notablement plus tempérés que ceux qu'il suivit lors de sa propre conversion en 393? Ni penser que tous étaient loin d'être appelés aux renoncements de la vie parfaite, et que la charité pouvait s'épanouir aussi à travers la tendresse des affections familiales et le mystère d'un lien conjugal consacré par le Christ? Sur ces derniers points, les formulaires touchants de tant d'inscriptions funéraires dédiées par des parents ou des époux plaident la cause de ces laïcs chrétiens demeurés dans le monde avec non moins d'éloquence que les brillantes œuvres littéraires de nos ascètes le font en faveur de la pauvreté et de la continence parfaites.

Bibliographie (313-406). — Aucun travail d'ensemble. Voir d'abord la bibliographie du ch. 1 (col. 788), en particulier É. Griffé, t. 1, pour l'arrière-plan historique.

Réticius. Bibliographie initiale dans J. Quasten, *Initiation aux Pères de l'Église*, trad. franç., t. 2, Paris, 1957, p. 490. — *Laudes Domini* : état des études dans G. Bardy, *Les Laudes Domini, poème autonois du commencement du IV^e siècle*, dans *Mémoires de l'Académie des sciences, arts et belles-lettres de Dijon*, t. 102, 1933 (1934), p. 36-51; cf le mémoire de diplôme d'études supérieures de M^{lle} Robineau, Paris, 1963 (déposé à l'Institut d'études latines de la Sorbonne).

Sur *Hilaire*, des études théologiques, mais aucune synthèse d'envergure sur sa culture et sa spiritualité. En attendant l'étude d'ensemble sur *Hilaire* avant l'exil, préparée par J. Doignon, on trouvera des suggestions utiles dans quelques

articles. Sur sa culture, choisissons A. Feder, *Kulturgeschichtliches in den Werken des hl. Hilarius von Poitiers*, dans *Stimmen aus Maria-Laach*, t. 81, 1911, p. 30-45, et G. Bardy, *Un humaniste chrétien, saint Hilaire de Poitiers*, RHEF, t. 27, 1941, p. 5-25; — pour sa spiritualité proprement dite, J. Beumer, *Hilarius von Poitiers, ein Vertreter der christlichen Gnosis*, dans *Theologische Quartalschrift*, t. 132, 1952, p. 170-192 (qu'il faudrait relire et approfondir à la lumière des vues nouvelles apportées sur Lactance par A. Wlosok, *Laktanz und die philosophische Gnosis*, Heidelberg, 1960); É. Boularand, *La conversion de saint Hilaire de Poitiers*, dans *Bulletin de littérature ecclésiastique*, t. 62, 1961, p. 81-104, trace avec justesse les lignes d'une interprétation du prologue favorable à une historicité relative de ces développements.

On prendra une vue cavalière des problèmes nombreux et complexes que pose en Gaule la seconde partie du 4^e siècle à travers le livre assez souvent subjectif, mais toujours intelligent et suggestif, de Nora K. Chadwick, *Poetry and Letters in Early Christian Gaul*, Londres, 1955, ch. 1-5.

Sur Martin, Sulpice Sévère et l'ascétisme aquitain, travaux hyper-critiques et systématiques de E.-Ch. Babut, en particulier son *Saint Martin de Tours*, Paris (1912), qui déchaîna aussitôt les sarcasmes indignés de Charles Péguy (*L'argent*, fin); mise en question de la méthode et des résultats de Babut par C. Jullian, dans *Revue des études anciennes* (t. 24-25, *passim*, « Notes gallo-romaines »), et H. Delehay, *Saint Martin et Sulpice Sévère*, dans *Analecta bollandiana*, t. 38, 1920, p. 5-136. En attendant l'édition commentée de la *Vita Martini* (à paraître, avec texte et traduction, coll. SC), cf aussi les travaux préliminaires de J. Fontaine : *Vérité et fiction dans la chronologie de la Vita Martini*, coll. Studia anselmiana, t. 46 (*Saint Martin et son temps*, ensemble précieux d'études sur Martin et le monachisme, et sur la *Vita Martini*, publié à l'occasion de l'« année martinienne »), 1961, p. 189-236; *Une clé littéraire de la Vita Martini : la typologie prophétique*, dans *Studia Chr. Mohrmann dicanda*, Nimègue, 1963; *Sulpice a-t-il travesti saint Martin de Tours, en martyr militaire?*, dans *Analecta bollandiana*, t. 81, 1963, p. 31-58. Outre le recueil des Studia anselmiana, voir l'ensemble des travaux importants sur la postérité française du culte de saint Martin publiés dans RHEF, t. 47, 1961, consacré à saint Martin; le catalogue de l'exposition *Charité de saint Martin* au Musée des arts et traditions populaires (1961), avec une utile bibliographie sélective par Cl. Duprat; enfin, l'étude lexicologique de J. van den Bosch, *Capa, basilica, monasterium, et le culte de saint Martin de Tours*, Nimègue, 1959.

Esquisse téméraire dans ses conjectures d'identification, mais suggestive, du « milieu ascétique des amis aquitains » de Jérôme dans l'étude de A. Feder, *Studien zum Schriftstellerkatalog des hl. Hieronymus*, Fribourg-en-Brisgau, 1927, p. 139-150. Sur le millénarisme de Sulpice; cf S. Prete, *Sulpicio Severo e il millenarismo*, dans *Convivium*, t. 26, 1958, p. 394-404.

La figure de Paulin de Nole a été examinée, sous un angle le plus souvent spirituel, dans la thèse de P. Fabre, *Saint Paulin de Nole et l'amitié chrétienne*, Paris, 1949 : les ch. sur « les idées religieuses » et « la théorie de l'amitié » (p. 53-154) donnent une bonne vue d'ensemble de la spiritualité de Paulin, et la seconde partie est un guide de lecture très précieux de la correspondance.

Sur *Victrice*, ni l'étude diffuse de R. Herval, *La province ecclésiastique de Rouen aux IV^e et V^e siècles*, dans *Mélanges de science religieuse*, t. 16, 1959, p. 47-70 et t. 17, 1960, p. 41-80, ni les deux pages (excellentes) de J. Laporte au début de son étude sur *Les origines du monachisme dans la province de Rouen*, dans *Revue Mabillon*, t. 31, 1941, p. 1-3, ne dispensent du petit livre léger et déjà ancien de E. Vacandard, *Saint Victrice évêque de Rouen*, 2^e éd., Paris, 1903, ni de l'étude, surtout théologique, de J. Mulders, *Victricius van Rouaan, Leven en leer*, dans *Bijdragen*, t. 17, 1956, p. 1-25. Voir enfin la très bonne étude, propre à donner le sentiment de la complexité foisonnante des styles de vie ascétique dans la Gaule de la fin du 4^e siècle, de P. Andrieu-Guitrancourt, *La vie ascétique à Rouen au temps de saint Victrice*, dans *Recherches de science religieuse*, t. 40 (Mélanges Lebreton), 1952, p. 90-106.

Sur les origines et le développement du culte des martyrs et des saints, partir des travaux classiques d'Hippolyte Delehay, mais surtout d'une étude directe des sources. — Pour saint Martin, cf *supra*. — Sur les composantes profanes et païennes de ces cultes, tout n'est pas à rejeter dans le curieux livre de J.-P. Jacobsen, *Les Mânes*, t. 3 *Le sentiment religieux populaire en France*, trad. franç. du danois, Paris, 1924.

Pas de travail d'ensemble sur les translations de reliques en Gaule chrétienne antique. Pour la dévotion à la croix, utile volume d'A. Frolov, *La relique de la vraie croix. Recherches sur le développement d'un culte*, thèse, Paris, 1961, et dossier « staurologique » sur le thème de la croix dans la poésie latine chrétienne antérieure à Fortunat, dans le mémoire de F. Giroudot (diplôme d'études supér., 1962, déposé à la Sorbonne).

Pèlerinages. Monographie générale de B. Kötting, *Peregrinatio religiosa...*, Munster, 1950 (p. 266-275 : pèlerinages à saint Martin à Tours). Références dispersées à tirer de D. Gorce, *Les voyages, l'hospitalité et le port des lettres dans le monde chrétien des IV^e et V^e siècles*, Paris, 1925. Influence des pèlerinages sur l'art chrétien antique en Gaule : cf le ch. 3, p. 70-109, d'Émile Mâle, *La fin du paganisme en Gaule et les plus anciennes basiliques chrétiennes*, Paris, 1950.

Pour le malentendu Paulin-Ausone, partir de l'exposé nuancé de P. de Labriolle, art. *Ausone*, DHGE, t. 5, 1934, col. 773-779, plutôt que de son *Ausonius*, plus bref et plus rapide, RAC, t. 1, 1950 (art. de 1939), col. 1020-1023. Le témoignage d'Ausone fait jeu avec tout le début de l'*Eucharisticos* de son petit-fils Paulin de Pella et avec le *carmen* 4 de Paulin de Nole (restitué à Paulin de Pella par P. Courcelle, *Vigiliae christianae*, t. 1, 1947, p. 100-113). Sur Ausone, Paulin, Sulpice Sévère et les chrétiens d'Aquitaine, de bonnes pages dans R. Étienne, *Bordeaux antique*, Bordeaux, 1962.

Reprendre avec sympathie et prudence l'examen de la figure de Vigilance, caricaturée par Jérôme et pleine de contradictions singulières (outrances priscillianisantes dans l'ascétisme et la doctrine, mais réactions de bon sens devant les excès de la propagande ascétique et du culte des reliques). Rien depuis le mince et décevant mémoire d'A. Réville, *Vigilance de Calagurris. Un chapitre de l'histoire monastique*, Paris, 1902, sauf l'article de G. Bardy, DTC, t. 15, 1950, col. 2992-2994. C'est une figure capitale pour l'envers du décor spirituel de la Gaule contemporaine.

Sur le clergé « installé » au 4^e siècle, cf les remarques sévères de L. Bouyer, *La vie de saint Antoine. Essai sur la spiritualité du monachisme primitif*, Saint-Wandrille, 1950, p. 10-13, et la mise en place des données de Sulpice Sévère et de Paulin de Nole, associées à celles du Théodosien, dans la petite plaquette fleurie de H. Couget, *Le clergé gallo-romain à la fin du IV^e siècle*, Paris, 1911, p. 24-49.

3. SPIRITUALITÉ GALLO-ROMAINE AU SIÈCLE DES INVASIONS

Deux séries de faits sensiblement contemporains marquent le début du 5^e siècle d'une empreinte assez profonde pour que s'inaugure par eux un nouvel âge de la spiritualité gallo-romaine. Cette division commode ne doit pas faire illusion, pour autant, sur la continuité des styles de vie chrétienne que nous allons observer avec ceux qui se sont épanouis à la fin de l'âge précédent. Mais, le 31 décembre 406, les barbares ont franchi le Rhin pour se déverser et finir par s'établir définitivement en Gaule : « Par les villages, les domaines, les champs, et par les carrefours et par tous les hameaux..., mort, douleurs, massacres, exactions, incendies, deuils, la Gaule tout entière a fumé comme un seul bûcher » (Orens, *Commonitorium* 181 svv). Dans deux ans Stilicon sera assassiné, Rome prise et pillée dans quatre ans, le dernier empereur déposé dans soixante ans. Parallèlement à ce bouleversement sans précédent de la société et des institutions civiles, deux nouveaux foyers de spiritualité monastique apparaissent en Provence et sont destinés au plus brillant avenir : Lérins vers 410 et Marseille après

415-416, sous l'égide respective de Caprais et de Cassien. Ces destructions et ces créations vont exercer respectivement sur l'évolution religieuse de la Gaule une influence également considérable.

1^o La crise spirituelle devant l'épreuve. — Voici d'abord la spiritualité des gallo-romains à l'épreuve du malheur sous toutes ses formes : expérience crucifiante du mal, aveugle et inintelligible dans ses choix; mise en question, pour beaucoup, non seulement de leur style de vie et de leur vision politique et sociale d'un monde où ils avaient toujours vécu, mais aussi de leur foi en un Dieu bon et en sa Providence. De cette grave crise, nous trouvons l'écho dans les sermonnaires et dans un certain nombre de poèmes contemporains. Y a-t-il un « gouvernement de Dieu » sur le monde? Telle est la question à laquelle, un peu avant le milieu du siècle, Salvien de Marseille † 484 répond par un réquisitoire impitoyable et démesuré en tous les sens du terme. Mais ses analyses montrent combien, derrière cette réaction trop humaine, se cachent des restes de mentalité païenne, « comme s'ils devaient recevoir de Dieu un salaire en retour de leur foi » (*De gubernatione Dei* III, 2, 6; cf VIII, 2, 10). Tous n'ont pas réagi à l'épreuve comme les Trévires, ses compatriotes, que Salvien nous montre préoccupés de jeux et de jouissances éphémères au milieu de cette fin d'un monde. Les meilleurs de ceux qui en perdirent la foi se réfugièrent dans la conviction, jadis épiciurienne, d'une indifférence de la divinité aux malheurs des hommes, ou dans le fatalisme astrologique (cf le *Carmen de divina Providentia*, écrit en Gaule vers 416 : v. 721 svv et 624 svv, PL 51, 633 et 631, et aussi, dès le lendemain de l'invasion, les allusions précises à ces deux attitudes dans Paulin de Béziers, *Epigramma*, v. 45-52). Mais les deux poètes dénoncent également l'indifférence de la majorité à cet appel à la conversion et s'appliquent à faire entendre, avant la lettre, que « les événements sont des maîtres que Dieu nous donne de sa main ». Cette littérature d'examen de conscience trouve son expression la plus violente dans l'œuvre de Salvien et sa théorie du châtement envoyé par Dieu aux vices des Romains par l'entremise des barbares aux mœurs encore pures.

Paulin de Béziers (v. 96), aussi bien que Salvien, savent d'ailleurs reconnaître que cette épreuve a été pour certains une occasion de pénitence, et même d'un changement de vie salutaire.

Tels, comme cette Eugenia que célèbre une inscription arlésienne, se sont donnés tout entiers au service de leurs frères malheureux : nourrissant les affamés, rachetant les prisonniers des barbares, rendant à leurs familles exilés et « personnes déplacées » (Le Blant, n. 543). D'autres, au soir d'une longue existence, considéreront avec sérénité l'itinéraire spirituel qui a donné un sens à leurs infortunes. L'exemple le plus illustre de ces « convertis » d'un christianisme confortable à un abandon total entre les mains de Dieu est le petit-fils d'Ausone, Paulin de Pella. L'autobiographie spirituelle qu'il compose en vers à quatre-vingt-trois ans (en 459) est une action de grâces au Christ qui l'a mené par ces durs chemins, après des années paisibles de bonheur terrestre : c'est le sens même du titre *Eucharisticos*. A voir le déroulement de cette vie où toutes les valeurs ont été bouleversées par les tragiques conséquences de l'invasion, on mesure l'ampleur de l'épreuve, et l'inéluctable révision de vie qu'elle a imposée à l'ensemble de la chrétienté gallo-romaine.

2^o Lérins, Hyères, Marseille : naissance de la « spiritualité provençale ». — Si l'historien

de l'Église se doit de séparer la croissance successive, puis parallèle, des communautés monastiques de l'île de Lérins et de la ville de Marseille, ce n'est point sans observer déjà combien ces deux fondations ont de traits de parenté : toutes deux sont des fondations cénobitiques, où la vie ascétique est soumise à une autorité abbatiale, et très vraisemblablement à la lettre d'une règle (Ch. Courtois, *L'évolution...*, p. 57-60). Mais, très tôt, les *Collations* et les *Institutions* de Jean Cassien deviennent pour marseillais et lériniens comme la charte d'une spiritualité commune, de ce que l'on pourrait appeler un style provençal de la vie ascétique. Toutes deux sont nées dans le sillage de l'ascétisme oriental : Caprais et Honorat sont allés en Grèce, Cassien, — qu'il soit scythe ou provençal —, a longuement séjourné chez les moines d'Égypte et de Palestine, et à Constantinople. Si inspirée qu'elle paraisse encore être par le monachisme d'Égypte, la spiritualité ascétique de ces groupes semble fort distincte, dans ses institutions comme dans son esprit, de l'individualisme anachorétique des générations précédentes (que l'on pense aux ermitages et aux « laures »). Jean Cassien a été ordonné diacre par Jean Chrysostome, dont la doctrine ascétique est fondée sur la métriopathie, et il a connu également, à Constantinople, le monachisme de type basilien. On ne saurait donc s'étonner du sentiment que l'on éprouve, en allant de Martin à Cassien : celui de passer d'un style primitif à un style classique. Intériorisation de la vie spirituelle, contrastant avec une surenchère de merveilles et de thaumaturgie; *temperantia* et surtout *discretio*, après la démesure des exploits ascétiques à l'orientale; délicatesse d'une psychologie spirituelle, après le simplisme doctrinal des « apophtegmes » martinien; enfin, constant souci de subordonner la morale au progrès spirituel, dans un ascétisme raisonné, méthodique et équilibré.

La symbiose spirituelle entre Marseille et Lérins ressort clairement des destinataires successifs des trois collections de *Collationes* : les évêques Castor d'Apt et Léonce de Fréjus (le protecteur des premiers lériniens), Honorat et Eucher de Lérins, enfin quatre abbés des monastères des îles d'Hyères. Cette dispersion originelle des premiers destinataires est caractéristique de la force d'expansion du « style provençal ». Lérins devient très vite un centre de rassemblement spirituel (Fauste y vient de Bretagne, Salvien de Trèves, etc), mais elle rayonne bientôt sur toute la chrétienté gallo-romaine en remontant le couloir rhodanien. De ce « camp de Dieu » (*Vita Honorati* 16; ce sermon est le document le plus intéressant sur les origines de Lérins) sortent des évêques qui gardent, et propagent chez leurs clercs et leurs ouailles, « la rigueur de leur discipline ancienne » (Sidoine Apollinaire, *Ep.* ix, 3 à Fauste). Ils forment à leur tour des disciples par qui s'étend plus loin encore le rayonnement de Lérins : Loup, devenu évêque de Troyes, forme ainsi les futurs évêques Polychrone de Verdun, Sévère de Trèves et Albin de Châlons. Par les correspondances qu'ils entretiennent, — de Lérins ou de leur évêché —, par les sermons qu'ils donnent à leur peuple, l'esprit lérinien se diffuse à travers les communautés chrétiennes des Gaules. Et les œuvres de Cassien vont imprégner pour de longs siècles l'esprit et la lettre des règles monastiques du haut moyen âge (cf par exemple l'ouvrage de G. Holzherr, cité *infra*).

Bornons-nous à faire brièvement allusion à la querelle, appelée par les modernes « semi-pélagienne », qui mit en cause

l'importance accordée à la liberté humaine par les auteurs spirituels provençaux. Elle opposa Prosper d'Aquitaine à Vincent de Lérins dans des discussions techniquement théologiques, sans affecter gravement la vie du peuple chrétien, ni même le succès croissant de la spiritualité provençale dans la Gaule du 5^e siècle.

3^o Ascétisme provençal et pastorale lérinienne. — L'ascétisme provençal s'adresse en premier lieu à ceux qui cherchent les chemins de la vie parfaite dans une communauté monastique. Mais pour eux-mêmes d'abord, pour les chrétiens qui leur sont confiés, ensuite, les évêques lériniens (ou marseillais) se trouvent contraints par leurs fonctions mêmes à inventer une sorte de version pastorale de leur spiritualité. Comme Martin au siècle précédent, ils doivent chercher d'abord à demeurer fidèles à leur profession monastique, sans que cette fidélité nuise aux devoirs de leur charge.

La chose est d'autant plus difficile que le démantèlement progressif de l'administration romaine, — ou ses excès, là où elle existe encore —, leur impose d'assumer de plus en plus certaines fonctions temporelles. Que l'on écoute plutôt les laïcs de Bourges se plaindre en 470 qu'on veuille leur donner pour évêque un abbé « capable d'intercéder pour les âmes auprès du juge céleste plutôt que pour les corps auprès du juge terrestre » (Sidoine, *Ep.* vii, 9, 9) ! De ce « bon pasteur », ascétique et charitable, bâtisseur et sermonnaire redouté des hérétiques, veillant sur la sécurité et le bien-être matériel de son peuple comme un « defensor ciuitatis », on peut esquisser l'image à la fois réelle et idéale à partir d'œuvres diverses : décisions des conciles provinciaux et *Statuta* de Gennade (surtout les premiers paragraphes), portrait esquissé par Sidoine, *Ep.* vi, 12 à Patiens; et surtout les deux vies panégyriques des lériniens devenus évêques d'Arles : Honorat et Hilaire, mais aussi celles de Loup de Troyes, Germain d'Auxerre, Vivien de Saintes.

La diffusion d'une spiritualité lérinienne plus ou moins bien adaptée au siècle apparaît dans les sermons des lériniens chargés d'âmes : ainsi Salvien de Marseille ou Valérien de Cimiez. Tandis que les huit livres du *De gubernatione Dei* donnent une idée des fulminations auxquelles les marseillais étaient soumis du haut de la chaire, les homélies de Valérien laissent une impression moins agitée, et probablement plus exacte, de la prédication coutumière aux « anciens » lériniens.

L'évêque de Cimiez ne se fait pas faute de reprendre chez ses ouailles la médisance, les péchés capitaux ou l'infidélité à accomplir leurs vœux les plus solennels. Mais il leur propose les principes positifs d'une « discipline » propre à les faire progresser vers la conversion dans les moindres actes de leur existence quotidienne. Il leur enseigne les dispositions intérieures de fidélité qui les feront avancer sur « la voie étroite et resserrée », et la pratique des vertus évangéliques de miséricorde, de paix et d'humilité. Prédication typiquement « ascétique », mais où l'effort intérieur est stimulé par une méditation simple de quelques versets évangéliques, ou, à l'occasion, du temps liturgique (le carême) ou d'une fête exceptionnelle (celle d'un martyr local).

Cette pastorale ascétique ne s'est pas exercée sous une forme exclusivement collective. Elle a pris aussi l'allure de la direction de conscience personnelle, à travers la correspondance (cf DS, t. 3, col. 1061-1074). Les lettres de Fauste, devenu évêque de Riez (DS, t. 5, col. 113-118), à Rurice converti et bientôt devenu évêque de Limoges, sont un bon exemple de cette diffusion particulière de la spiritualité lérinienne. En réduisant à un commun dénominateur ses lettres 2 à Rurice et 16 à Félix, on se fait une idée du règlement de vie que Fauste imposait ou proposait à ses

dirigés comme une sorte de règle monastique à usage individuel : prière nocturne et lecture jusqu'à l'heure de tierce, pour ne pas interrompre « l'exercice spirituel » (16, 7); deux jours de visite à la semaine, un jour sur deux de jeûne pendant l'hiver, etc. Il est difficile d'apprécier les résultats exacts, parmi les laïcs, de cette pastorale, telle qu'elle nous apparaît aussi à travers les correspondances de Rurice et de Sidoine. Mais certains laïcs font retraite chez les moines : tel Domnulus, l'ami de Sidoine, chez les pères du Jura (Sidoine, *Ep.* iv, 25). Et bien des lériniens, et non des moindres (Eucher, Salvien), sont des laïcs devenus prêtres et évêques au sortir d'un séjour à Lérins.

4° Bible et « lectio divina » dans la spiritualité du 5^e siècle. — La place réservée à la « lecture » dans le règlement de Fauste, mais aussi dans les règles monastiques ultérieures issues de la spiritualité provençale, montre que cette ascèse ne se réduit pas à la sécheresse d'un effort moral intensif soutenu par la prière. Il convient de mettre en valeur la place qu'y tient l'Écriture. C'est elle qui explique le sens des œuvres scripturaires d'Eucher de Lyon et de son fils Salonius.

Eucher (DS, t. 4, col. 1653-1660) a écrit d'abord pour l'éducation scripturaire de son fils Veranus, au temps où ce dernier faisait son éducation ascétique sous la maîtrise de Salvien, ses *Règles d'exégèse spirituelle*. Il a voulu lui procurer ainsi un petit manuel commode de « lecture chrétienne de la Bible ». Ce lexique méthodique en 10 sections donne les transcriptions élémentaires d'un certain nombre de noms et de nombres, selon la tradition d'un allégorisme « tropique » (« anima in morali sensu ») et « anagogique » (« spiritus in superiore intellectu »). Adressées à son autre fils, Salonius, les *Instructions* comportent un compendium de « questions particulièrement difficiles sur l'ancien et le nouveau Testament », suivi d'un autre lexique scripturaire pour l'exégèse littérale de termes difficiles. L'ensemble donne une idée des méthodes de travail exégétiques des provençaux, et des instruments assez élémentaires dont ils pouvaient disposer. La lettre du prêtre Rusticus (de Bordeaux ou de Narbonne?), qui avait obtenu d'Eucher communication des deux ouvrages pour les copier, montre qu'ils ont dû se répandre rapidement parmi le clergé de la Gaule contemporaine.

Il faut y joindre l'œuvre propre de Salonius, devenu évêque de Genève : ses deux « commentaires spirituels sur les Paraboles de Salomon » (les *Proverbes*) et « sur l'Éclésiaste ». Sous une forme dialoguée entre les deux frères Salonius et Veranus, ces commentaires suivis sont comme des cours de catéchèse chrétienne des deux premiers degrés, fondant sur une glose perpétuelle du texte une initiation à « la sagesse » ou « connaissance des choses divines » et à « la discipline » ou « style de vie pure et sainte » (PL 53, 968c). Le texte s'adresse au « chrétien fidèle et catholique » (970d), mais surtout au clerc qui prêche (972c) et a charge d'âmes (986b). Le second ouvrage rappelle que l'ordre de lecture *Proverbes — Éclésiaste — Cantique des cantiques* correspond à une progression dans la vie spirituelle (993c). Ce rappel du plan de lecture origénien, transmis à l'Occident par Jérôme (*In Ecclesiasten* et *Ep.* 30, 1), suggère que les lériniens l'avaient adopté pour l'initiation à la lecture spirituelle de l'Écriture. Celle-ci était complétée par les lectures patristiques. La correspondance de Rurice de Limoges fait ainsi allusion à des prêts de manuscrits d'Hilaire de Poitiers (*Ep.* I, 6) et de la *Cité de Dieu* (*Ep.* II, 17).

C'est aux mêmes soucis d'initiation à la lecture de la Bible que répondent les poètes gallo-romains contemporains qui ont

versifié les premiers livres de l'ancien Testament : l'*Alethia* de l'« orateur marseillais » Victorius, et l'*Heptateuchos* de Cyprianus Gallus. Œuvres étroitement pédagogiques ? ou de dessein plus largement pastoral, comme le poème de Juvenus au siècle précédent ? La première solution s'impose en tout cas pour l'*Alethia* : dans la « precatio » initiale (104-105), Victorius dit clairement son intention de « former des esprits et des cœurs encore tendres, en leurs années d'enfance, au vrai chemin de la vertu ».

5° Les formes collectives et publiques de la vie chrétienne. — Dans son expression collective et publique, la spiritualité du temps ne fait que développer et épanouir les tendances qui étaient apparues à la fin du 4^e siècle. Ce traditionalisme marque d'ailleurs dans ses origines la liturgie gallicane, dont l'archaïsme relatif tient à un décalage accru avec l'évolution contemporaine de la liturgie romaine. Une lettre de Fauste laisse entrevoir la diffusion des hymnes ambrosiennes dans la Gaule contemporaine (*Ep.* 17); une autre de Sidoine nous fait assister à toute une partie de la célébration du jour anniversaire de saint Just à Lyon (*Ep.* v, 17). Ce n'est pas assez pour nous faire une idée de l'apport de la liturgie à la vie spirituelle des fidèles. Il a dû cependant être d'autant plus considérable que ce siècle semble avoir connu beaucoup de reconstructions ou de constructions de basiliques dans les villes gallo-romaines; par exemple : dédicace de saint Laurent de Trèves (Le Blant, n. 260); en 445, restauration de l'église majeure de Narbonne (n. 617); nouvelles basiliques élevées à Lyon par Patiens (Sidoine, *Ep.* II, 10), à Saintes par Vivien à la veille de sa mort (*Vita Viviani*, fin).

Bon nombre, comme cette dernière, ont dû être destinées à recevoir des reliques de martyrs; ainsi, en 455, dans l'Hérault, le prêtre Othia accomplit-il un vœu en construisant une basilique en l'honneur de la martyre romaine Agnès et des martyrs espagnols Vincent et Eulalie (Le Blant, n. 610). Un sermon de Valérien de Cimiez nous atteste la popularité du culte de sainte Thècle dans la Provence contemporaine (*Homilia* 17). Mais ses trois sermons « sur le bien du martyr » (15-17, avec lesquels fait jeu *Phom.* 18 sur les Maccabées) montrent que la spiritualité provençale, aussi bien que l'ascétisme aquitain au siècle précédent, avait en quelque sorte intégré la dévotion aux martyrs à ses perspectives propres. Non seulement le martyr est un puissant intercesseur (thème du « patronus »), mais il est un modèle direct pour l'ascète : un maître de détachement, de patience, de combat spirituel victorieux.

Les transferts de reliques, la liturgie, les sermons, les dédicaces de basiliques ne sont pas seuls à promouvoir la dévotion aux martyrs. Il faut aussi tenir compte de la rédaction et de la diffusion des récits de Passions.

Sans omettre l'influence, difficile à apprécier, mais certaine, des copies de *Passions* extérieures à la Gaule dans leurs coordonnées hagiographiques comme dans leur rédaction, citons les principales *Passions* rédigées en Gaule au 5^e siècle. On constate qu'elles sont liées, directement ou non, aux promoteurs de la spiritualité ascétique : Paulin rédige vers 423-426 à Nole la Passion de Genès d'Arles à l'intention d'Eucher de Lyon, qui est lui-même le rédacteur de la Passion des martyrs d'Againe; et la Passion de Saturnin de Toulouse est issue de l'entourage d'Exupère. Les origines de la Passion de Symphorien d'Autun sont moins claires. Mais la pression de cette dévotion aux martyrs est si forte que, dans la dernière lettre que nous possédions de lui, Sidoine exprime à Firminus (*Ep.* IX, 16) son intention (un peu tardive) de convertir sa

Muse à la célébration des martyrs. Il se pourrait que ce rêve de vieillard soit dû à la lecture de la *Passio Saturnini* au lendemain de sa parution; car Sidoine trousse aussitôt quelques strophes saphiques où il chante le supplice de Saturnin et professe sa reconnaissance pour l'aide spirituelle qu'il a reçue des saints martyrs: sa mort nous a-t-elle privés d'un Prudence gallo-romain?

Inauguré en Gaule avec le phénomène martinien, le culte des saints évêques se développe avec force dans la Gaule du 5^e siècle: les pièces à conviction les plus suggestives sont les vies des pasteurs arlésiens Honorat et Hilaire. Des scènes d'exaltation collective, lors des obsèques, montrent la foule s'arrachant les dernières reliques de ses pasteurs, — en particulier ces fameuses « fimbriae » dont Sulpice accusait les clercs gallo-romains d'être si fiers. La notion de « patronus » surnaturel tend d'ailleurs à s'étendre aux morts chrétiens en général: elle devient un lieu commun des lettres de condoléances (cf Rurice, *Ep.* II, 3 et 39). La dévotion à la croix continue de se répandre (*passim* dans les poèmes d'Orens; cf aussi Le Blant, n. 334*); ainsi que les pèlerinages (cf Loup de Troyes et Geneviève de Paris à Tours; Vivien de Saintes au tombeau de Saturnin à Toulouse). Il faudrait étudier les très belles prières au Christ dispersées dans nos sources (par exemple Paulin de Pella dans son *Eucharisticos*; ou la prière liturgique du juif converti qui ferme l'*Altercatio legis* du moine Évagre).

6^o Rémanences et oppositions: lettrés et païens. — La richesse de ce tableau ne doit pas nous en dissimuler les ombres. Même s'il ne faut pas prendre comme des témoignages de médiocrité généralisée les dispositions disciplinaires des conciles gallo-romains contemporains ou les diatribes révélsives d'un Salvien, il est certain que le christianisme était encore trop inégalement et trop fraîchement implanté dans les Gaules pour que le traumatisme de l'invasion n'eût pas causé de terribles ravages jusque dans l'ordre moral et spirituel.

Comme à des flots que le flot a inexplicablement épargnés, il convient de faire une place à part aux derniers représentants chrétiens des « mousikoi andrés » d'antan. Chrétiens issus tous deux de familles chrétiennes, devenus l'un évêque, l'autre prêtre, Sidoine Apollinaire et Claudien Mamert joignent à la foi chrétienne une culture antique d'une ampleur encore exceptionnelle. Claudien est à Vienne le dernier représentant illustré du néo-platonisme chrétien dans la Gaule antique. Face au lérinien Fauste de Riez, sa défense de la nature spirituelle de l'âme nous intéresse ici par l'ouverture d'esprit qu'elle manifeste à toute la tradition platonicienne antique. Par opposition aux réticences provençales à l'égard de la culture profane (cf le fameux canon 5 des *Statuta*: « ut episcopus gentiliū libros non legat »), Claudien apparaît en Gaule comme l'un des derniers défenseurs d'une ouverture aux valeurs spirituelles « naturelles » de la philosophie antique. Même attitude chez le futile Sidoine, qui durant toute sa vie de laïc nous apparaît trop proche encore d'un christianisme sans problèmes, et d'un style de vie à la mode d'Ausone. Devenu évêque de Clermont, il ne renonce pas à écrire des « lettres d'art », ni à trouver des leçons d'ascétisme valables pour un chrétien dans la « Vie du pythagoricien Apollonius » (*Ep.* VIII, 3, 1).

S'ils ne partagent pas entièrement la spiritualité à la mode, ces deux amis se sont donnés avec une égale ardeur, le moment

venu, à des tâches pastorales que les malheurs des temps rendaient particulièrement difficiles. Mais le goût de la « saecularis philosophia » a certainement maintenu loin d'une vie chrétienne « convertie » un certain nombre d'autres laïcs lettrés: le destinataire de la lettre d'Eucher de Lyon *De contemptu mundi* est un bon exemple de ces chrétiens cultivés qui préféreraient encore la lecture des philosophes profanes à celle de la Bible, sans veiller à l'équilibre d'une « triplex bibliotheca » comme celle de Claudien. En même temps, les manifestations traditionnelles du paganisme subsistaient dans les villes: banquets et joyeuse vie, spectacles profanes et jeux. Tout ne peut être rhétorique dans les faits précis rapportés par Salvien: égoïsme des riches et mépris pour les convertis, tiédeur de ceux qui ne sont ni païens ni chrétiens, écrasement des pauvres sous les charges (avec le prétexte fallacieux d'un « patrocinium »), jurons répétés « per Christum », convertis hypocrites chez qui l'habit ne fait pas le moine (cf *De gubernatione Dei* IV-VI, *passim*).

Les lieux de culte de païens subsistent nombreux, en particulier pour les cultes naturistes des campagnes; la dévotion au passage de saint Martin va bientôt y baptiser illusoirement cette vénération ancienne pour tel arbre, telle source ou tel rocher que s'évertue à faire extirper par l'ordinaire du lieu le 23^e canon du second concile d'Arles, vers le milieu du 5^e siècle. Il reste encore fort à faire pour christianiser le culte des divinités topiques, comme le firent au Puy les ouailles de l'évêque Scutaire en retournant une dédicace païenne, pour en timbrer l'envers d'un chrisme et d'une acclamation en l'honneur de leur évêque (Le Blant, n. 572).

Bibliographie (406-476). — Travaux d'ensemble encore très rares sur le 5^e siècle gallo-romain. Partir d'E. Griffe, *La Gaule chrétienne à l'époque romaine*, t. 2 *L'Église des Gaules au 5^e siècle*, Paris-Toulouse, 1957, en attendant le t. 3 *La cité chrétienne*, 1964. Présentation suggestive et personnelle des principaux écrivains et de leurs œuvres par Nora K. Chadwick, *Poetry and Letters in Early Christian Gaul*, Londres, 1955, ch. 6 à 11.

Sur le choc des invasions et ses conséquences dans l'ordre spirituel, bonne orientation d'ensemble dans P. Courcelle, *Histoire littéraire des grandes invasions germaniques*, Paris, 1948, p. 57-89, 117-149, 197-205. Voir aussi: J. Fischer, *Die Völkerwanderung im Urteil der zeitgenössischen kirchlichen Schriftsteller Galliens*, Heidelberg, 1948; Ch. Favez, *La Gaule et les gallo-romains lors des invasions du 5^e siècle d'après Salvien*, dans *Latomus*, t. 16, 1957, p. 77-83; sur l'Aquitaine vers 415, cf aussi P. Courcelle, *Un nouveau traité d'Éutrope, prêtre aquitain...*, dans *Revue des études anciennes*, t. 56, 1954, p. 377-390, et DS, t. 4, col. 1729-1731. Enfin, l'étude de M. Pellegrino, *Salviano di Marsiglia*, Rome, 1940.

Pour la spiritualité provençale, outre les études générales indiquées plus haut, partir des articles Cassien, DS, t. 2, 1938, col. 214-276, surtout col. 267-274: l'influence, par M. Olphe-Galliard, — et DHGE, t. 11, 1949, col. 1319-1348, par M. Cappuyns. Le ch. 6 d'Owen Chadwick, *John Cassian, a Study in Primitive Monasticism*, Cambridge, 1950, p. 168-174, sur l'influence de Cassien est décevant. Sans s'attacher à l'examen des textes ultérieurs, il considère que le manque de thaumaturgie personnelle, la longueur diffuse de l'œuvre, ses relents d'hétérodoxie, en ont handicapé la diffusion en France; cela semble discutable, si l'on s'élève plus largement à la notion d'une spiritualité provençale commune à Marseille et à Lérins. Il n'y a aucun travail d'ensemble sur la spiritualité des divers « lériniens »: une synthèse de ce genre serait nécessaire pour voir si et en quoi la spiritualité des « pasteurs ascètes » s'écarte de celle qu'on trouve dans les œuvres strictes de Cassien. Bonne mise en place des faits, et de leur signification originelle dans l'histoire du monachisme, par Ch. Courtois, *L'évolution du monachisme en Gaule de saint Martin à saint Colomban*, dans *Il monachesimo nell'alto medioevo...*, *Settimane di studio del Centro italiano di studi sull'alto medioevo*, t. 4, Spolète, 1957,

p. 57-66. Sur le caractère ascétique, et non « intellectuel », de l'éducation donnée à Lérins, bonne mise au point de P. Riché, *Éducation et culture dans l'Occident barbare*, Paris, 1962, p. 140-163. On se fera une idée de l'importance de la spiritualité provençale médiévale, telle qu'elle s'exprime dans les règles antérieures à la *Regula Benedicti*, en particulier en Gaule, à travers l'étude fouillée de G. Holzherr, *Regula Ferioli. Ein Beitrag zur Entstehungsgeschichte und zur Sinndeutung der Benediktinerregel*, Einsiedeln, 1961; cf DS, t. 5, col. 189-191.

Sur la diffusion de l'ascétisme dans les communautés chrétiennes gallo-romaines, en attendant le t. 3 d'É. Griffe, on pourra en lire le ch. 4 : *La pratique religieuse en Gaule au v^e siècle, saeculares et sancti*, dans *Bulletin de littérature ecclésiastique*, t. 63, 1962, p. 241-267. Nous n'avons pu que donner une idée de la riche documentation contenue dans les correspondances, sermons et biographies hagiographiques. Celle-ci est loin d'avoir été étudiée avec le soin apporté par Ch. Munier à son édition commentée des *Statuta Ecclesiae antiqua*, Paris, 1960, dont il restitue la paternité à Gennade : le chapitre sur « les tendances du recueil » (p. 187-208) donne une bonne idée des tendances de la spiritualité cléricale à Marseille à la fin de notre période, des affinités basiliennes de cette spiritualité et de son esprit activement réformiste. Voir aussi l'introduction substantielle de René Borius à son édition de la *Vita Germani Autissiodorensis*, à paraître aux SC.

Culte des martyrs et des saints. Outre la bibliographie donnée col. 797, cf le développement significatif du culte de saint Martin de Tours dans la dernière partie de l'art. déjà cité d'H. Delehaye, *Saint Martin et Sulpice Sévère*, p. 115-136 : culte et renommée. Il faudrait reprendre de près l'étude de la « piété martinienne » à travers toutes les pièces poétiques qu'elle a suscitées à partir du 5^e siècle (cf Le Blant, n. 166-194); en particulier, au 5^e siècle, l'œuvre de Paulin de Périgueux (*De vita Martini*, et les petits poèmes « De uisitacione nepotuli sui » et « Versus de orantibus » : inscription murale pour la basilique de Tours, très expressive de la spiritualité des pèlerins). — Sur la rédaction de la Passion de Saturnin, L. Saltet, *Le commencement de la légende de saint Saturnin*, dans *Bulletin de littérature ecclésiastique*, t. 23, 1922, p. 30-60; sur celle des martyrs d'Againe, D. van Berchem, *Le martyre de la légion thébaine. Essai sur la formation d'une légende*, Bâle, 1956, et la critique de la critique par L. Dupraz, *Les Passions de S. Maurice d'Againe. Essai sur l'historicité de la tradition...*, Fribourg, 1961; la vérité est probablement entre les deux auteurs. Cf DS, t. 4, col. 1658.

Sidoine Apollinaire a été étudié comme lettré plus que comme « spirituel »; il y aurait pourtant à voir de près sa correspondance. Outre la petite vulgarisation de J. Champomier, *Saint Sidoine Apollinaire évêque gallo-romain*, VS, t. 65, p. 144-157 (dans le même volume, un saint Martin de G. de Plinval et un Paulin de Pella de J.-R. Palanque), s'orienter avec C. E. Stevens, *Sidonius Apollinaris and his age*, Oxford, 1933 (index des noms propres). — Bonne étude philosophique et théologique récente sur Claudien Mamert : E.-L. Fortin, *Christianisme et culture philosophique au v^e siècle*, Paris, 1959. — Vues d'ensemble rapides, parfois intéressantes, dans G. Bardy, *Lettrés chrétiens et civilisation romaine à l'aube du moyen âge* (= 410-526), dans *L'Année théologique*, t. 3, 1942, p. 424-462. Sur la transition du paganisme au christianisme dans les bâtiments de culte, cf W. Seston et Ch. Perrat, *Une basilique funéraire païenne à Lyon*, et les remarques de P. Wuilleumier, dans *Revue des études anciennes*, t. 49, 1947, p. 139-159.

Jacques FONTAINE.

II. LE HAUT MOYEN AGE

Introduction. — a) Ce qu'on appelle le moyen âge et plus spécialement le « haut moyen âge », soit environ du 6^e au 12^e siècle, est, pour l'ensemble des régions de l'Europe occidentale, une époque durant laquelle, très lentement, se constituent les unités politiques et culturelles qui seront, à la période suivante ou plus tard, les pays, les nations. Aux invasions qui ont déferlé sur l'Occident succède une période de forma-

tion : comme dans un creuset se fondent les éléments reçus du monde antique et l'apport des races nouvelles; les migrations se font plus rares, mais les échanges se poursuivent; dans les royaumes barbares se prépare peu à peu la civilisation chrétienne médiévale.

b) Or, dans ce monde en formation, la France occupe une position géographique centrale : entre les régions du nord et celles du midi, de l'est et de l'ouest, entre les Iles Britanniques et l'Italie, entre la Germanie et l'Espagne, elle est naturellement lieu de passage et de transmission, de rencontre et de concentration. Elle accueille beaucoup d'étrangers, qui se fixent sur son territoire; il arrive, dans une plus faible proportion, qu'elle envoie au loin certains de ceux dont elle est le pays d'origine. On voit que la contribution apportée par la France à l'histoire de la spiritualité ne se confond pas avec celle des « français ».

c) De tels mots, d'ailleurs, dans le haut moyen âge, ne peuvent avoir qu'une signification très souple : la France ne se constitue que peu à peu, à l'intérieur de frontières qui ne se préciseront qu'au cours de plusieurs siècles. Aussi n'est-ce pas seulement pour des raisons d'ordre pratique, mais compte tenu des données de l'histoire, que l'on peut légitimement considérer ici comme un tout assez homogène l'ensemble des régions qui constituent la France actuelle et quelques zones limitrophes qui sont, traditionnellement, d'expression française, comme la Suisse romande ou cette partie de l'ancienne Lotharingie qui est devenue la Wallonie : la France, en tant qu'unité culturelle et spirituelle, ne coïncide pas avec les frontières politiques de l'ancienne Francia (les plus récentes cartes montrant l'accroissement territorial de la France durant le haut moyen âge sont dans K. J. Conant, *Carolingian and Romanesque Architecture, 800-1200*, Harmondsworth, 1959, p. xxviii-xxx).

d) Dans la France ainsi entendue, l'évolution fut marquée par les mêmes étapes que dans plusieurs des pays du continent occidental. Une première période, celle des royaumes barbares, s'étend jusqu'à la seconde moitié du 8^e siècle, après quoi commence et dure pendant environ un siècle ce qu'on peut appeler la période carolingienne : celle de l'empire de Charlemagne, de sa préparation à sa dissolution. Les 10^e et 11^e siècles sont occupés par une réforme lente, mais continue, dont profitera ce grand siècle qu'est le 12^e. La loi selon laquelle s'accomplit cette élaboration progressive semble être celle du passage d'une vie spirituelle d'abord très collective à des activités de prière et d'ascèse qui revêtent de plus en plus une qualité personnelle. Le moyen de caractériser les ensembles consistera parfois à parler de personnages ou d'institutions qui peuvent leur servir de symboles, parce qu'ils sont comme l'expression des milieux dont ils sont sortis et qui les ont rendus possibles, et parce qu'à leur tour ils ont exercé sur eux de l'influence.

A propos de chacun d'eux, il s'agira moins de rappeler ce qui a déjà été écrit à leur sujet ou d'anticiper sur ce qui sera dit dans les articles du Dictionnaire, que de présenter les résultats de recherches récentes, en vue d'orienter les travaux à venir.

Jean LECLERCQ.

A. *Vie spirituelle en Gaule aux 6^e-8^e siècles.* — B. *Spiritualité monastique du 6^e au 12^e siècle.* — C. *Vie spirituelle du laïc du 9^e au 12^e siècle.*

A. VIE SPIRITUELLE AUX 6^e - 8^e SIÈCLES

La période historique qui va de la fin de l'empire romain d'Occident au début de l'empire carolingien est généralement considérée comme un temps de transition : le monde antique se meurt lentement pour faire place au monde médiéval. On ne peut dans ces conditions étudier la vie spirituelle du 6^e au 8^e siècle comme un tout. Les contemporains de Césaire d'Arles et de Remi de Reims (premier tiers du 6^e siècle) n'ont pas la même conception de la vie spirituelle que ceux de saint Éloi, l'ami de Dagobert † 639, ou que ceux de saint Boniface (première moitié du 8^e siècle). A cette distinction chronologique, il faut superposer une distinction géographique : au sud de la Loire, en Aquitaine, Provence, Bourgogne, la civilisation romaine a survécu jusqu'au début du 7^e siècle, tandis qu'en Gaule du nord les influences germaniques ont marqué plus profondément les esprits.

Pour rendre compte de cette évolution historique, 1) nous étudierons la spiritualité de la Gaule méridionale au 6^e siècle, qui par bien des aspects rappelle celle du siècle des invasions, 2) nous présenterons la vie spirituelle de la Gaule mérovingienne aux 7^e et 8^e siècles, telle que nous pouvons l'entrevoir d'après les rares documents qui nous ont été conservés.

1. VIE SPIRITUELLE EN GAULE MÉRIDIONALE AU 6^e SIÈCLE

1^o Conditions générales. — La vie spirituelle des clercs, des moines et des laïcs de la Gaule méridionale au 6^e siècle a été influencée par trois séries de faits qu'il faut dès le début rappeler : le danger arien, les exigences nouvelles de la pastorale, et les progrès du monachisme.

1) *Danger arien.* — Grâce à l'appui des princes barbares ostrogoths, wisigoths et burgondes, l'arianisme a pu se répandre avec succès en Gaule méridionale. Faute de textes nous ne pouvons juger de la force d'expansion de l'hérésie arienne, mais nous savons indirectement que les évêques et les clercs ariens cherchaient à gagner des fidèles.

A Lyon, l'évêque catholique Étienne († vers 515) devait se défendre contre les arguments des hérétiques (Avit, *Ep.* 26, éd. R. Peiper, *MGH Auctores antiquissimi*, t. 6, vol. 2, 1883, p. 57); ailleurs des rencontres entre clercs ariens et catholiques étaient organisées plus ou moins clandestinement (concile d'Épaône, 517, c. 15, Mansi, t. 8, col. 561); en Provence, Césaire d'Arles † 542 mettait ses fidèles en garde contre les « questions subtiles et compliquées » des ariens (*De Trinitate*, préface, éd. G. Morin, *Caesarii opera*, t. 2, Maredsous, 1942, p. 165).

Dans le royaume wisigoth, Euric, puis son successeur Alaric persécutèrent ouvertement les catholiques, jusqu'à ce que Clovis mit fin, par la victoire de Vouillé (507), à l'existence de ce royaume. Mais l'arianisme avait également gagné l'entourage du roi franc avant que ce dernier ne se soit converti au catholicisme. Devant le danger arien, il était nécessaire que les clercs catholiques aient une formation religieuse plus solide.

2) *Exigences nouvelles de la pastorale.* — Après la secousse des invasions, le clergé se devait de reprendre l'évangélisation des masses urbaines et rurales que les événements avaient interrompue. Le paganisme n'est pas mort, nous le savons par les sermons de saint Césaire et les textes des conciles provençaux ou burgondes. Il se peut même qu'il ait connu un regain par suite de la victoire des barbares. Les évêques dénoncent les mascarades des calendes de janvier, l'offrande aux

sources, aux arbres, aux lacs, les cérémonies rituelles de la nouvelle lune et du solstice de juin, le succès de la magie et de l'haruspicine, etc (E. Vacandard, *L'idolâtrie en Gaule au VI^e et au VII^e siècle*, dans *Revue des questions historiques*, t. 65, 1899, p. 443-453; A. Mainory, *Saint Césaire évêque d'Arles*, Paris, 1894, p. 221-228). Pour implanter solidement le christianisme, les évêques voulurent multiplier les paroisses rurales. Mais les prêtres de valeur étaient rares. Trop souvent les propriétaires laïcs installaient dans les églises rurales quelque fidèle rapidement promu à la cléricature, dont ni la vie ni la science n'étaient des modèles. C'est pourquoi, le concile de Vaison (529) décida la création d'un corps de clercs ruraux, qui, autour d'un prêtre capable, se destineraient à la pastorale rurale. D'autre part, on permit aux prêtres de prêcher à la place de l'évêque.

Pour que cette prédication puisse toucher des auditeurs peu lettrés, il fallait que les clercs renoncent aux habitudes de leurs devanciers du 5^e siècle qui considéraient le sermon comme un exercice de rhétorique et qu'ils s'adaptent à leur public. Césaire d'Arles en donnait l'exemple et n'hésitait pas à « choquer les oreilles délicates par des expressions rustiques » (*Sermones* 1, 12 et 86, éd. G. Morin, t. 1, 1937, p. 10 et 338), et à utiliser des images empruntées à la vie quotidienne (H. G. J. Beck, *The Pastoral Care of Souls in South-East France during the sixth Century*, coll. *Analecta gregoriana* 51, Rome, 1950, p. 259-283). Ces sermons, diffusés par Césaire en Gaule et hors de la Gaule, furent recopiés en plusieurs manuscrits et par suite servirent de modèle pendant tout le haut moyen âge (cf DS, t. 2, col. 421-425).

3) *Progrès du monachisme.* — Le monachisme, qui s'était implanté solidement en Gaule méridionale au 5^e siècle, a poursuivi son expansion. Lérins est une école d'ascèse et de spiritualité rayonnante (cf les témoignages regroupés dans P. Riché, *Éducation et culture dans l'Occident barbare*, Paris, 1962, p. 144 et 145). Les monastères fondés à Arles par Césaire, ancien moine lérinien, et par son successeur Aurélien † 551 s'inspirent des coutumes lériniennes. De même la *Regula Ferioli* (G. Holzherr, *Regula Ferioli*, Einsiedeln, 1961; DS, t. 5, col. 189-191) et la *Regula Tarnatensis* (PL 66, 977-986). Même constatation en Bourgogne pour les monastères de Condat (futur Saint-Claude), de Grigny dans le diocèse de Vienne, et d'Agaune (Saint-Maurice-en-Valais), fondé en 515. La vie spirituelle de ces monastères est comparable à celle des monastères italiens et africains (P. Riché, *op. cit.*, p. 150-163) : étude et récitation du psautier, lecture personnelle (*meditatio*) de la Bible, des Vies des Pères, des ouvrages de Jean Cassien, travail manuel dans les champs ou dans le *scriptorium*, office liturgique.

La vie monastique n'attire pas simplement les laïcs qui cherchaient à fuir un monde troublé, mais elle eut une très grande influence sur les clercs séculiers. D'anciens moines devenus évêques, tel Césaire d'Arles, voulurent introduire dans leurs églises des usages monastiques. Jusque-là, les clercs étaient attachés à leur église par des liens assez lâches. Ils ne recevaient pas de formation particulière, vivaient dans leur propre maison, exerçaient souvent un métier, accumulaient des richesses, fondaient une famille. Césaire voulut grouper ses clercs dans la maison épiscopale, comme l'avaient fait saint Augustin à Hippone et saint Martin

à Tours. La vie spirituelle des clercs devint plus solide et plus fervente.

2° Caractères de la vie spirituelle des clercs. — Les clercs sont donc invités à abandonner leurs habitudes mondaines. Ils doivent vivre pauvrement, ne pas rechercher les habits luxueux, ne pas se laisser pousser les cheveux, pratiquer l'aumône. Ils doivent observer la continence, et la chasteté lorsqu'ils se destinent à être diacres ou prêtres (concile d'Agde en 506, c. 9, Mansi, t. 8, col. 326). Pour imiter les moines, ils doivent également suivre l'office canonial (*infra*, col. 820). La prière n'est pas le seul moyen de nourrir la vie spirituelle. Le clerc doit être instruit dans la science religieuse. Césaire expliquait quotidiennement à ses clercs des passages de l'Écriture sainte. Il exigeait que celui qui se destinait au diaconat ait lu au moins quatre fois, et dans l'ordre, les livres de l'ancien et du nouveau Testament. Dans l'école paroissiale ou plutôt le « petit séminaire » que le concile de Vaison organise, les lecteurs doivent être instruits « des psaumes, des textes saints et de la loi divine », afin d'être nourris « spirituellement » (c. 1, Mansi, t. 8, col. 726). La culture des clercs va donc être uniquement religieuse, puis les clercs comme les moines doivent rompre avec les habitudes du siècle.

Ce renoncement ne se fait pas sans difficultés. Si Césaire d'Arles, ancien moine, a pu refuser les leçons de rhétorique que l'on voulait lui faire donner, son collègue Avit de Vienne † 525, dont la culture classique est grande, a abandonné la poésie classique avec regret. Mais il sait que sa *professio* lui interdit d'être poète (*Poemata*, lib. 6, prologue, éd. citée, p. 275; cf P. Riché, *Éducation et culture...*, p. 135-139). Tous les évêques n'ont pas pu renoncer à leur culture acquise du temps de leur vie laïque. La correspondance de Rurice de Limoges (cf l'étude de H. Hagendahl, *La correspondance de Ruricius*, Göteborg, 1952), les sermons de Sédatus de Nîmes se ressentent encore des habitudes passées.

La culture religieuse des clercs est donc avant tout scripturaire. La Bible est la principale source de spiritualité pour Césaire et ses disciples. Mais nous pouvons mentionner une autre source, l'œuvre de saint Augustin. Lorsque Césaire commente dans ses sermons l'ancien et le nouveau Testament, il ne fait bien souvent que démarquer certains sermons de saint Augustin. Lorsque Pomère d'Arles écrit son *De Vita contemplativa* (PL 59, 415-520), dont le succès fut grand par la suite (M. Laistner, *The Influence during the Middle Ages of the Treatise De vita contemplativa and its surviving Manuscripts*, dans *Miscellanea G. Mercati*, t. 2, Rome, 1946, p. 344-358), il subit l'influence de l'œuvre augustinienne. C'est encore cette influence qui préside aux décisions du fameux concile d'Orange (529) qui mit provisoirement fin aux querelles sur la grâce et la prédestination (cf le vieil ouvrage de P. Lejay, *Le rôle théologique de Césaire d'Arles*, Paris, 1906, et l'article de M. Cappyuns, *L'origine des Capitula d'Orange 529*, dans *Recherches de théologie ancienne et médiévale*, t. 6, 1934, p. 121-142, qui minimise le rôle de Césaire dans la préparation des *Capitula*).

Grâce à l'œuvre de Césaire nous connaissons les nouvelles exigences de la vie spirituelle des clercs. Mais il faut reconnaître que nous ne savons pas si ce programme a partout été bien accueilli. Il ne faudrait pas étendre à toute la Gaule méridionale l'exemple provençal. Les quelques textes que nous possédons, les canons des conciles en particulier, nous montrent un clergé encore bien engagé dans le siècle et qui ne

s'est pas « converti » (C. Vogel, *La discipline pénitentielle en Gaule, des origines à la fin du VII^e siècle*, Paris, 1952, p. 138-148).

3° Spiritualité des fidèles. — C'est encore grâce à Césaire que nous connaissons les caractères de la vie spirituelle des fidèles, ou du moins ce que l'on souhaite qu'elle soit (cf l'important ouvrage de H. G. J. Beck, *The Pastoral Care of Souls...*, cité *supra*). Les laïcs sont invités à suivre régulièrement les offices, au moins le dimanche et les jours de fêtes. Ils ne doivent pas quitter l'église avant la bénédiction du prêtre (concile d'Agde en 506, c. 47, Mansi, t. 8, col. 332; Césaire, *Sermo* 73, éd. Morin, t. 1, p. 293-296). Pour tenir en haleine le peuple et éviter les bavardages, on l'invite à chanter les psaumes à l'imitation des clercs et des moines. Ainsi, peu à peu, la psalmodie remplacera les chansons populaires plus ou moins licencieuses qui étaient sur toutes les lèvres. Rentrés chez eux, les laïcs doivent « ruminer » ce qu'ils ont entendu à l'église. Bien plus, ils doivent lire eux-mêmes ou se faire lire, s'ils sont illettrés, des passages des textes sacrés.

Le carême constitue la grande époque d'approfondissement spirituel. C'est, pour reprendre une image de Césaire, le moment où l'embarcation de l'âme est au radoub et qu'il faut la remettre en état (*Sermo* 196, éd. Morin, t. 1, p. 751). Les chrétiens devaient faire pénitence. La pratique de la pénitence publique est encore en usage au 6^e siècle. Les pénitents qui avaient été admis dans l'*ordo penitentium*, ce qui les astreignait à une vie de mortification, recevaient leur pardon le jeudi saint. Mais ils devaient garder un genre de vie assez proche de celui des moines. Comme dans la pratique on ne pouvait admettre dans cet *ordo* que les veufs âgés et les vieillards, on incita les grands pécheurs à recevoir la pénitence *in extremis* et, en attendant, à recourir aux conseils spirituels des prêtres. Ainsi l'*ordo penitentium* fut de plus en plus réservé aux âmes d'élite, qui voulaient mener une vie de *conversi*, tandis que les pécheurs graves rachetaient leurs fautes à la façon des pécheurs ordinaires (prières, aumônes, bonnes œuvres) sous le contrôle d'un directeur spirituel (sur l'évolution de la pénitence au 6^e siècle, cf l'excellente thèse de C. Vogel, *La discipline pénitentielle en Gaule*, déjà citée). Les fidèles réconciliés étaient invités à communier le samedi saint comme ils devaient le faire aussi à Noël et à la Pentecôte.

Le samedi saint était également consacré au baptême des « compétents » qui avaient reçu pendant le carême l'initiation catéchétique. Nous avons conservé les sermons que Césaire prononçait à cette occasion aux adultes qui se préparaient au baptême ou aux parrains et parents des enfants qui formaient de plus en plus la majeure partie des catéchumènes (H. G. J. Beck, *Pastoral Care of Souls...*, p. 157-185). Une fois baptisé, le nouveau chrétien reçoit son enseignement religieux en suivant les offices avec ses parents et développe sa vie spirituelle dans sa famille.

Le laïc en Gaule méridionale au 6^e siècle doit prier à l'église et chez lui, honorer les prêtres et respecter les biens d'église; il doit pratiquer l'aumône et donner aux pauvres son superflu, accueillir le voyageur, boire et manger modérément, être chaste avant le mariage, — comme le dit Césaire, ce qui est défendu à la femme l'est également à l'homme —; dans le mariage, il doit s'abstenir de relations conjugales aux vigiles des grandes fêtes, les jours qui précèdent la communion

et pendant le carême. Si la vie spirituelle du laïc est suffisamment sérieuse, il imitera les *conversi* qui, sans être moines, font profession de chasteté, de pauvreté, et s'adonnent aux mortifications et à l'ascèse (P. Galtier, art. *CONVERSI*, DS, t. 2, col. 2218-2224). Mais nous sommes ici aux frontières du monde laïc et du monde monastique.

2. VIE SPIRITUELLE EN GAULE FRANQUE AUX 7^e ET 8^e SIÈCLES

1^o Médiocrité de la vie spirituelle des clercs mérovingiens. — Dans la deuxième moitié du 6^e siècle toute la Gaule est soumise au pouvoir des mérovingiens. L'Église est « passée aux barbares » et, par suite, s'est « barbarisée ». La vie spirituelle en souffre. L'Église mérovingienne n'est pourtant pas désorganisée, elle joue un rôle important dans la vie politique, sociale, économique du royaume. Mais c'est peut-être en raison des multiples activités temporelles que les évêques doivent mener, que la formation spirituelle du clergé s'est trouvée compromise. Les évêques mérovingiens sont des hommes d'action, qui se mettent au service de leurs diocésains : ils construisent des églises, réparent les murailles et les aqueducs de leur ville, défendent leurs ouailles contre les injustices des agents royaux, assurent le ravitaillement, etc. D'ailleurs, ils sont installés sur leur siège épiscopal par les rois, en raison de leurs qualités d'administrateurs. Les évêques sont bien souvent d'anciens fonctionnaires laïcs qui ont fait leurs preuves à la cour ou dans les comtés.

Tels furent au 7^e siècle saint Ouen de Rouen † 684, saint Didier de Cahors † 655, saint Paul de Verdun († vers 649). « Rares sont les clercs qui parviennent à l'épiscopat », déplore Grégoire de Tours (*Historia Francorum* vi, 46, éd. W. Arndt, MGH *Scriptores rerum merovingicarum*, t. 1, 1885, p. 320). Il arrive que le choix du roi soit malheureux et que les évêques nommés mènent la vie des laïcs. Dans la deuxième moitié du 7^e siècle et au début du 8^e, l'anarchie politique favorise cette tendance. Les évêques d'Autun, d'Auxerre, d'Orléans cherchent même à organiser des principautés (sur la place des évêques dans la Gaule mérovingienne, voir R. Aigrain, *L'Église franque sous les mérovingiens*, dans Fliche-Martin, t. 5, 1938, p. 329 svv, et É. Delaruelle, *Histoire du catholicisme en France*, t. 1, Paris, 1957, p. 121 svv).

Les conditions du recrutement épiscopal expliquent la médiocrité de la culture religieuse des évêques mérovingiens. Issus des classes aristocratiques gallo-romaines, ils n'ont que la culture profane acquise dans leur jeunesse laïque. Ils sont plus souvent poètes, rhéteurs, juristes, que théologiens et exégètes. Lorsque, dans la deuxième moitié du 7^e siècle, la tradition de la culture antique a disparu, les évêques sont à peine lettrés (P. Riché, *Éducation et culture...*, p. 311-320 et 477-478).

A la différence de l'Espagne wisigothique (cf art. ESPAGNE, DS, t. 4, col. 1099-1107), la Gaule mérovingienne n'a produit aucun écrit religieux de quelque importance. Tandis que les évêques d'Espagne, généralement anciens moines, luttèrent contre l'arianisme et d'autres hérésies issues de l'arianisme, leurs collègues de Gaule s'intéressèrent peu aux controverses doctrinales (la seule hérésie mentionnée par les actes des conciles d'Orléans de 538 et de Clichy en 626 est l'hérésie des Bonosiens). La Bible est lue en Gaule mais elle est considérée comme une réserve de citations au même titre que Virgile. Les œuvres des Pères de l'Église, Jérôme et Augustin surtout, sont recopiées dans quel-

ques *scriptoria*, à Lyon en particulier, mais ne sont pas étudiées (P. Riché, *op. cit.*, p. 313-314). Nous pouvons juger de la culture religieuse des évêques mérovingiens en évoquant l'œuvre des deux lettrés de l'époque, Grégoire de Tours et Fortunat.

Le premier a une culture plus littéraire que religieuse et ses seuls ouvrages spirituels sont les « Miracles de saint Martin » et les écrits consacrés aux martyrs, aux confesseurs et aux saints. L'œuvre de Grégoire † 594 est très utile pour connaître l'histoire politique, sociale et religieuse de son temps, mais ne renseigne pas l'historien de la spiritualité. Quant à Fortunat, italien d'origine, évêque de Poitiers en 597, il entre dans la catégorie des rhéteurs et poètes, et n'intéresse notre histoire que par les deux hymnes *Vexilla Regis prodeunt* et *Pange lingua*, composées pour recevoir la relique de la sainte Croix et qui ont passé dans la liturgie catholique (DS, t. 5, col. 726).

Le clergé qui gravite autour de l'évêque recevait une formation professionnelle plus que spirituelle. A l'école épiscopale dirigée par l'archidiaque, le clerc apprend surtout à dire la messe, à donner les sacrements. La *divina scientia*, la *doctrina ecclesiastica* dont parlent les textes se limitent à la lecture de morceaux choisis de la Bible et des Vies de saints. Dans les écoles paroissiales qui se sont multipliées en Gaule, on se contente d'apprendre à lire dans le psautier et à chanter. Pour qu'un clerc soit admis au diaconat il suffit qu'il sache son psautier (sur les écoles ecclésiastiques, cf P. Riché, *op. cit.*, p. 324-326 et 328-331). A en juger par la lecture des canons des conciles mérovingiens, qui sans doute doivent avant tout dénoncer les abus, la vie spirituelle et même la moralité des clercs laissent à désirer (C. de Clercq, *La législation religieuse franque de Clovis à Charlemagne*, Paris, 1936). Les clercs abandonnent difficilement les habitudes mondaines, ne respectent pas le célibat ecclésiastique, n'acceptent pas d'avoir un habit qui les distingue des laïcs. L'évêque cherche à grouper autour de lui les clercs et à les faire participer à une vie commune, mais nous ne trouvons pas en Gaule mérovingienne une communauté semblable à celle que Césaire avait organisée à Arles. Il faut attendre au milieu du 8^e siècle l'institution des chanoines réguliers de Chrodegang de Metz pour que cela soit réalisé (*infra*, col. 821-822).

2^o Conditions de la vie spirituelle des laïcs.

— Au cours du 7^e siècle, les populations gallo-romaines ont fusionné avec la minorité d'origine germanique et ont bien souvent adopté le genre de vie des barbares. L'Église a courageusement continué l'œuvre d'évangélisation dans des conditions difficiles.

Le paganisme survivait toujours sous sa forme antique ou germanique, même chez les chrétiens. Les conciles mérovingiens dénoncent continuellement l'intrusion de pratiques païennes dans la vie religieuse (repas offerts aux idoles et aux morts au sortir de la messe, repos le jeudi, incantations magiques, etc, cf l'*Indiculus superstitionum et paganiarum*, publié par G. H. Pertz, MGH *Leges*, t. 1, 1835, p. 19-20, et étudié par H. A. Saupe, *Der Indiculus...*, *Programma des Städtischen Realgymnasium zu Leipzig*, 1890-1891). Pour atteindre le plus grand nombre, les évêques multiplient les paroisses rurales (pour le diocèse d'Auxerre, cf G. Le Bras, *L'organisation du diocèse d'Auxerre à l'époque mérovingienne*, dans *Études de sociologie religieuse*, t. 1, Paris, 1955, p. 27-38).

Les rites du baptême, administré bien souvent en dehors du baptistère de la cathédrale, sont très simplifiés. Il suffit que les catéchumènes ou leurs parrains connaissent le *Pater* et le *Credo* (P. Riché, *Éducation et culture...*, p. 532-535). L'instruction religieuse des

fidèles se fait surtout par la *prédication*. Bien qu'aucun texte de l'époque ne parle de la langue des sermons, il est vraisemblable que l'évêque ou son délégué prêchaient en langue vulgaire (*ibidem*, p. 537-538). Les thèmes des prédicateurs sont de moins en moins empruntés à la Bible. Les clercs avaient une culture biblique limitée, souvent réduite au psautier; les laïcs considéraient la Bible comme un livre magique qui leur permet de connaître l'avenir (sur les « sorts bibliques », cf P. Courcelle, *L'enfant et les « sorts bibliques »*, dans *Vigiliae christianae*, t. 7, 1953, p. 204). Le prédicateur préfère rappeler les *exemples* tirés des Vies de saints (J.-Th. Welter, *L'exemplum dans la littérature religieuse et didactique au moyen âge*, Paris, 1927; cf DS, t. 4, col. 1892), ou donner des conseils de morale élémentaire : ne pas voler, ne pas être parjure, vivre chaste-ment, bien élever ses enfants, aller à la messe le dimanche, etc. Aux huit principaux vices qu'il faut éviter on oppose les vertus qu'il faut honorer. Les sermons attribués à saint Éloi, ceux de saint Pirmin et de saint Boniface sont généralement construits autour de ces thèmes (sur la prédication à l'époque mérovingienne, quelques références par M. Schian, art. *Geschichte der christlichen Predigt*, dans *Realencyklopädie für Protestantische Theologie und Kirche*, t. 15, 1904, p. 639-641).

Il n'était pas suffisant que les fidèles reçoivent des conseils, il fallait encore qu'ils vivent leur vie chrétienne en participant aux *offices liturgiques* et en recevant les sacrements. Sermons, canons des conciles, capitulaires royaux rappellent continuellement le devoir de la pratique dominicale (pour le milieu du 8^e siècle, cf J. Chélini, *La pratique dominicale des laïcs dans l'Église franque sous le règne de Pépin*, RHEF, t. 42, 1956, p. 161-174). Les fidèles sont invités à participer à la liturgie gallicane qui fait de la messe un véritable drame sacré (G. Nickl, *Der Anteil des Volkes an der Messliturgie im Frankenreiche von Chlodwig bis Karl den Grossen*, Innsbruck, 1930). Il ne semble pas que les fidèles communient chaque dimanche, quoique le poète Fortunat, dans son commentaire du *Pater*, insiste sur la communion fréquente (*Carmina* x, 1, MGH *Auctores antiquissimi*, t. 4, vol. 1, p. 228). Les chrétiens étaient invités à communier trois fois dans l'année, à Pâques, à la Pentecôte et à Noël (P. Browe, *Die Kommunion in der gallikanischen Kirche der Merowinger und Karolingerzeit*, dans *Theologische Quartalschrift*, t. 102, 1921, p. 22-54, 133-156, et *De frequenti communionem in ecclesia occidentali usque ad annum circa 1000. Documenta varia*, coll. *Textus et documenta*, series theol. 5, Rome, 1932). Les fidèles pouvaient trouver une possibilité d'enrichissement spirituel par la pratique de la *penitence privée* qui tend à s'établir partout. Nous avons déjà dit que les laïcs avaient de plus en plus répugnance à s'engager dans l'*ordo penitentium*, ce qui leur interdisait entre autres de porter les armes. Dans une société militaire comme l'était celle de la Gaule mérovingienne, cette condition ne pouvait être remplie. De plus, à une époque troublée par la brutalité des mœurs, les chrétiens voulaient une réconciliation immédiate. L'évêque accepte de recevoir l'aveu des fautes sans imposer une pénitence trop rude. Le confesseur devient médecin des âmes. Cet usage qui se répand déjà à la fin du 6^e siècle s'est trouvé renforcé par l'arrivée des moines irlandais en Gaule, puisque ces derniers ont fait connaître les pénitentiels insulaires, catalogues de fautes et de pénitences propor-

tionnées à l'importance de ces fautes (*Le Pénitentiel de saint Colomban*, introduction et édition critique par J. Laporte, coll. *Monumenta christiana selecta* 4, Tournai-Paris, 1958). La pratique de la pénitence privée a sans doute fait progresser la vie spirituelle, mais, comme le remarque G. Le Bras (*Sociologie de l'Église dans le haut moyen âge*, dans *Le Chiese nei regni dell'Europa occidentale e i loro rapporti*, Spolète, 1960, p. 608), elle amène un développement de l'individualisme religieux, l'homme se préoccupant de son salut personnel sans trop se soucier du groupe.

3^o Caractères de la vie spirituelle du peuple chrétien. — Ce qui caractérise d'abord la vie spirituelle du chrétien à l'époque mérovingienne est le sens du sacré, la prise de conscience d'un univers surnaturel. Tout événement fortuit, maladie, mort, défaite ou victoire militaire, permet à l'homme de reconnaître la toute-puissance de Dieu. Il se peut que l'influence germanique ait renforcé en Gaule le sens du sacré et la crainte de Dieu. Grégoire de Tours désigne par l'expression *compunctus corde* la crainte qu'éprouve le gallo-romain ou le barbare, ce qui est assez différent de *compunctus ad credendum* qui est déjà l'accession à la foi théologique (J.-M. Mayeur, *Grégoire de Tours et les Barbares*, diplôme d'études supér., Paris, 1956, dactyl.). Pour se garantir du courroux du ciel, l'homme comble de biens les églises, cesse ses exactions, et s'il est encore païen se convertit (cf les circonstances de la conversion de Clovis racontée par Grégoire de Tours, *Historia Francorum* II, 29-31, éd. W. Arndt, *op. cit.*, p. 90-93). La conversion ne diminue pas le sens du sacré et la crainte de Dieu, mais cette crainte s'accompagne d'une espérance de pardon et de récompense finale. Il faut tout entreprendre pour mériter le ciel.

On se représentait le ciel d'une façon assez matérielle. C'est une cité entourée de murailles, la Jérusalem céleste, parcourue par des fleuves, agrémentée d'ombrages et de fleurs (cf Fortunat, *Carmina* VIII, 3, éd. F. Leo, *op. cit.*, p. 181 svv). La « Vision de Baronte » écrite par un moine berrichon du 7^e siècle (*infra*, col. 817) présente le ciel comme une ville entourée de plusieurs enceintes; dans la première, les âmes attendent le jugement dernier; dans la seconde, se trouvent les enfants morts sans baptême, la troisième est celle des saints, enfin la quatrième celle de Dieu et des anges qui chantent sa gloire. Les anges jouent dans la spiritualité mérovingienne un grand rôle, qu'il s'agisse de Michel, de Raphaël ou de ceux que nomme le livre d'Hénoch (en particulier Raguel), et qui furent considérés comme apocryphes en 745 (J. Duhr, art. *ANGES*, DS, t. 1, surtout col. 608-610).

En face de Dieu et de ses anges, la *pars adversa*, le diable et ses créatures qui suscitent les maladies, folie et épilepsie surtout, les catastrophes naturelles et les guerres. La cité du diable, que certains auteurs nomment encore le Tartare, occupe une place difficile à situer. Là, les damnés sont précipités dans des chaudières bouillantes, dans des lacs de feu et de soufre. Pour s'attaquer aux fidèles, le diable prend différentes formes étranges de bêtes et d'animaux fantastiques, se manifeste par des odeurs fétides et des bruits épouvantables. Les chrétiens qui se prêtent aux machinations diaboliques sont dénoncés par les conciles et excommuniés.

Pour échapper au diable, les chrétiens portent sur eux des phylactères malgré l'interdiction qui en est faite. On leur recommande de recourir plutôt au simple signe de croix ou de porter des images de la croix (É. Salin, *La civilisation mérovingienne*, t. 4 *Les croyan-*

ces, Paris, 1959, p. 310 svv). La croix est surtout vénérée en Gaule depuis que des reliques de la passion ont été apportées à Poitiers. Mais, à côté de ce culte officiel, un culte populaire s'était déjà instauré, comme le prouvent les trouvailles faites dans les tombes.

Pour échapper au mal, les fidèles recourent encore plus volontiers à la protection des saints (sur le culte des saints, cf A. Marignan, *Études sur la civilisation française*, t. 2 *Le culte des saints sous les Mérovingiens*, Paris, 1899; C. A. Bernoulli, *Die Heiligen der Merowinger*, Tubingue, 1900). Les saints les plus vénérés alors ne sont pas les plus célèbres. La Vierge Marie ne fait pas encore l'objet d'une piété particulière, sinon dans les monastères féminins. Les Apôtres sont au cours du 7^e siècle bien souvent choisis pour patronner églises et monastères (E. Ewig, *Der Petrus- und Apostelkult im spätrömischen und fränkischen Gallien*, dans *Zeitschrift für Kirchengeschichte*, t. 71, 1960, p. 215-251). Mais ils sont beaucoup moins populaires que saint Martin de Tours, saint Julien de Brioude, saint Hilaire de Poitiers, et d'autres peu connus de nos jours.

En effet, il suffit que meurent un évêque actif, un ascète réputé, pour qu'ils deviennent aussitôt le protecteur du pays. Leur tombeau devient un centre de culte vers lequel accourent malades, pécheurs, pénitents, laïcs et clercs, qui cherchent la guérison physique ou morale. Posséder le tombeau d'un saint personnage est un privilège envié, si bien que les clercs et les moines se disputent les restes d'un saint Bonnet de Clermont (mort à Lyon vers 706) ou d'un saint Léger d'Autun († vers 680). La présence d'un saint tombeau est non seulement une source de biens spirituels, mais aussi la promesse de profits matériels, sous forme de dons ou d'échanges commerciaux lors des pèlerinages.

Les fidèles venus en pèlerinage sur le tombeau du saint en rapportent des reliques, telles que la poussière du tombeau, une étoffe lourde de la vertu du saint, un peu d'huile des lampes ou de l'eau du puits sacré. Ces reliques enfermées dans des *capsae* étaient portées par les pèlerins à la façon des phylactères.

Pour vénérer les saints, les fidèles n'hésitaient pas à faire de longs voyages. Le tombeau de saint Martin attirait les chrétiens de tout l'Occident (Ch. Lelong, *De l'importance du pèlerinage de Tours au vi^e siècle*, dans *Bulletin trimestriel de la Société archéologique de Touraine*, t. 32, 1960). Certains pouvaient aller vers les lieux saints de Rome ou d'Orient. Pour les aider, des lettrés composaient des guides du pèlerin, tel ce *De locis sanctis* que l'Irlandais Adamnan † 704 (DS, t. 1, col. 201-202) écrivit à partir du récit d'un évêque bourguignon revenu de Terre sainte (éd. D. Meehan, dans coll. *Scriptores latini Hiberniae*, t. 3, Dublin, 1958). Les pèlerinages en Orient eurent pour conséquence l'introduction de culte de saints orientaux, saint Georges, sainte Thècle, saint Cyr, etc (sur les pèlerinages en Orient et leurs conséquences, cf É. Mâle, *La fin du paganisme en Gaule*, Paris, 1950, p. 70-109 et 226-235).

Bien souvent, le culte d'un saint est entretenu par la rédaction d'une *Vie* du saint. L'hagiographie a connu à l'époque mérovingienne un succès sans précédent. Les *Vitae* étaient écrites pour être lues publiquement et dans certains cas au cours de l'office liturgique (B. de Gaiffier, *La lecture des Actes des Martyrs dans la prière liturgique en Occident*, dans *Analecta bollandiana*, t. 72, 1954, p. 134-166). Quelquefois, la découverte d'un texte hagiographique était à l'origine d'un culte (sur la littérature hagiographique, cf R. Aigrain, *L'hagiographie*, Paris, 1953).

Les clercs et les fidèles pouvaient considérer les *Vies* de saints comme des miroirs spirituels, dans lesquels ils devaient examiner leur propre conduite. Mais trop souvent l'hagiographie sacrifiée à des lieux communs. Dans son enfance, le futur saint reçoit de ses parents et surtout de sa mère une éducation intellectuelle et religieuse. Il apprend à lire dans le psautier et se fait remarquer par sa mémoire et son intelligence. Devenu adolescent, ou bien il se retire dans le « désert » à l'exemple d'un ascète qui l'a « converti », ou bien il entre dans le clergé épiscopal et a accès aux différents degrés qui le conduisent à la prêtrise, ou bien enfin il demeure dans l'état laïc et il est invité par son père à se marier. Le mariage est considéré comme une épreuve; tous les hagiographes mettent en garde contre les liens conjugaux à la suite des Avit de Vienne, Fortunat et bien d'autres, qui ont fait l'éloge de la virginité (vg Fortunat, *Carmina* VIII, 3, éd. F. Leo, p. 181-191, analysé par R. R. Bezzola, *Les origines et la formation de la littérature courtoise en Occident (500-1200)*, t. 1, Paris, 1944, p. 69 svv). Si les jeunes gens sont obligés par leurs parents à se marier, il arrive qu'ils s'engagent à mener une vie chaste. Le mariage leur paraît comme un obstacle à la vie spirituelle; tout ce qui regarde le corps doit être suspecté (P. Browe, *Beiträge zur Sexualethik des Mittelalters*, Breslau, 1932). Devenu veuf, le chrétien est libéré de ses entraves. Le veuf ou la veuve peuvent s'adonner à la pénitence, aux bonnes œuvres (portrait d'une veuve dans *Vita Eustadiolae*, AS, 8 juin, t. 2, Anvers, 1698, p. 132-134). Ainsi le laïc mérovingien doit chercher à mener une vie spirituelle assez proche de celle du moine.

Sur l'idéal de sainteté en Gaule, il n'existe aucun ouvrage, sinon les articles de É. Delaruelle, *Sainte Radegonde, son type de sainteté et la chrétienté de son temps*, dans *Études mérovingiennes*, Paris, 1953, p. 66 svv, et F. de Graaf, *De heiligheidsopvatting in de periode der Merovingers*, OGE, t. 15, 1941, p. 163-227.

4^o Influence de la vie monastique. — 1) *Avant l'arrivée de Colomban* (590), le monachisme mérovingien s'est développé en suivant la tradition lérininienne. A Sainte-Croix de Poitiers, la reine Radegonde introduisit la règle des monastères de saint Césaire. Les monastères furent enrichis par les rois et les aristocrates laïcs et devinrent des grands centres d'exploitation rurale, ce qui amena souvent un relâchement de la vie spirituelle.

Certains laïcs cherchèrent à réaliser leur vocation monastique en s'isolant dans les « déserts » et se firent ermites ou même stylites à la façon orientale (cf le cas du lombard Wulfilaic dont Grégoire de Tours a reçu les confidences, *Historia Francorum* VIII, 15, MGH, éd. citée, p. 333-335). A l'intérieur du monastère, des reclus ou recluses mènent une vie d'ascèse, de méditation de l'Écriture et de prière (P. Doyère, art. *ÉRÉMITISME*, DS, t. 4, col. 957-959).

Dans l'ouest de la Gaule, en Armorique, apparaît dans la deuxième moitié du 6^e siècle une nouvelle forme de monachisme, par suite de l'immigration des celtes. Des monastères-évêchés sont créés par saint Samson, saint Malo, saint Corentin, dont les vies nous sont rapportées par des textes très postérieurs. Ces moines qui suivaient des rites liturgiques particuliers, ce qui scandalisa les évêques mérovingiens, furent les fondateurs du christianisme breton (L. Gougaud, *Les chrétiens celtiques*, Paris, 1911).

2) *Colomban et ses disciples* vont par leur action transformer la vie spirituelle de l'Église mérovingienne. Une nouvelle époque commence (voir *Mélanges colombaniens*, Paris, 1951, et J. Leclercq, *La spiritualité du moyen âge*, Paris, 1961, p. 47-63; *infra*, col. 819-820). Ce que Colomban veut redonner à la Gaule, c'est pour reprendre les mots de son biographe, Jonas de Bobbio, « le goût de la pénitence et de la mortification ». Les irlandais exigent beaucoup d'eux-mêmes et des autres. Colomban par sa parole et ses écrits réveille les esprits indolents des clercs et des laïcs. Il faut reconnaître qu'il eut plus de succès auprès de ces derniers qu'auprès du clergé, qui suspectait son rigorisme et le particularisme de sa liturgie. Les laïcs, au contraire, sont séduits par les exigences spirituelles des colombaniens. A la cour mérovingienne, Éloi, Didier mènent un genre de vie monastique tout en servant le roi (P. Riché, *Éducation et culture...*, p. 376-377). De plus, Colomban donne à l'étude de la Bible la première place; il médite le texte sacré, l'explique à ses moines, se fait envoyer les ouvrages exégétiques de Grégoire le Grand. Les lettres classiques, qu'il connaissait personnellement, ne font pas partie du programme des moines de Luxeuil (*ibidem*, p. 373-376). Le moine doit se garder de la « dispute des mots » et acquérir la discipline des disciplines, la suprême science, qui est Dieu. La prière consiste essentiellement dans la psalmodie, mais comprend également de longues litanies, les *loricae*, qui sont comme des « cuirasses » qui garantissent le moine et le fidèle de tout danger (L. Gougaud, *Étude sur les loricae celtiques et sur les prières qui s'en rapprochent*, dans *Bulletin d'ancienne littérature et d'archéologie chrétiennes*, t. 1, 1911, p. 265-281; t. 2, 1912, p. 33-41, 101-127).

Colomban, après avoir parcouru toute la Gaule du nord, après avoir invité ses moines à convertir les païens en Alémanie, s'est installé à Bobbio en Italie, où il est mort en 614. Cette installation amena indirectement une transformation de la spiritualité monastique mérovingienne. En effet, des relations étroites furent établies entre les monastères celtes et l'Italie, par suite les moines colombaniens découvrirent la Règle de saint Benoît et l'implantèrent en Gaule. Le plus ancien monastère bénédictin fondé en Gaule est celui d'*Altaripa* dans le diocèse d'Albi (vers 620-630). Mais Éloi connaissait déjà la Règle bénédictine lorsqu'il fonda Solignac vers 622 (P. Riché, *op. cit.*, p. 382-383). Cette adoption a stabilisé l'institution monastique irlandaise, permis à la liturgie romaine de remplacer peu à peu les usages celtes; enfin, elle a amené les grands monastères de la Gaule à se transformer en foyers d'études (*infra*, col. 819).

En effet, nous constatons qu'à la fin du 7^e siècle, en Gaule méridionale et septentrionale, l'activité intellectuelle et artistique des moines contraste avec le déclin de la culture cléricale. A Luxeuil, à Corbie, à Jouarre, des artistes travaillent dans les *scriptoria* et les églises. A Nivelles, Rebais, Fontenelle, Remiremont, les abbés font composer des *Vies* de saints. A Méobec, dans le diocèse de Bourges, est écrite la *Visio Baronti* (éd. W. Levison, *MGH Scriptores rerum merovingicarum*, t. 5, 1910, p. 368-394), qui s'inspire des *Dialogues* de Grégoire le Grand et de la *Visio* du celtique Fursy (M. de Laugardière, *L'Église de Bourges avant Charlemagne*, Paris, 1951, p. 188-198). En Auvergne, à Volvic et à Manglieu, des moines redécouvrent même les auteurs classiques (sur la culture monastique de la fin

du 7^e et du début du 8^e siècle, cf P. Riché, *op. cit.*, p. 411-419 et 479-484). Sur le *Liber scintillarum* de Defensor, voir DS, t. 3, col. 88-90.

Les moines colombaniens et bénédictins furent enfin appelés à une autre tâche spirituelle, l'évangélisation des campagnes encore païennes et l'organisation de nouvelles églises en Gaule septentrionale et orientale. Saint Gall † 627/45, en Alémanie, saint Éloi † 660 dans son diocèse de Noyon, saint Achard († fin 7^e siècle) à Vermand, saint Omer († vers 670) à Théroouanne, et surtout saint Amand († vers 675) dans le nord de la Gaule et dans l'actuelle Belgique (É. de Moreau, *Histoire de l'Église en Belgique*, t. 1, 2^e éd., Bruxelles, 1945, p. 71-92; *Saint Amand, apôtre de la Belgique et du Nord de la France*, Louvain, 1927; art. *Belgique*, DHGE, t. 7, 1933, col. 530-533). Soutenus par les rois mérovingiens, ces moines missionnaires détruisirent les derniers refuges du paganisme, établirent des monastères centres de spiritualité et pépinières d'évangélistes. A la fin du 7^e et pendant la première moitié du 8^e siècle, leur action fut renforcée par l'arrivée des moines bénédictins anglo-saxons. Ces derniers travaillèrent surtout en Frise et en Germanie; mais il ne faut pas oublier le rôle que le plus grand d'entre eux, saint Boniface † 754, joua dans la réforme de l'Église franque au milieu du 8^e siècle. C'est grâce à la culture et à la vie spirituelle de ces moines que les premiers carolingiens purent entreprendre l'œuvre de régénération d'une Église qui s'était profondément « barbarisée » (É. de Moreau, art. *Boniface*, DHGE, t. 9, 1937, col. 883-895, et les différents articles de l'ouvrage collectif *Sankt-Bonifacius*, Fulda, 1954).

Pierre RICHÉ.

B. SPIRITUALITÉ MONASTIQUE DU 6^e AU 12^e SIÈCLE

1. DU 6^e AU 8^e SIÈCLE

1^o Monachisme et culture. — Le problème qui se pose à partir de la fin du 5^e siècle est celui des rapports entre l'antique civilisation romaine et le monde barbare issu des invasions : conflit dont la solution, en Gaule comme ailleurs, aura des répercussions sur la spiritualité (voir P. Riché, *Éducation et culture dans l'Occident barbare. VI^e-VIII^e siècles*, Paris, 1962, et *supra*, col. 807 svv).

Il apparut très tôt qu'il fallait se dégager d'une culture qui n'était plus seulement profane, mais mondaine. Un moine de Lérins, saint Césaire d'Arles † 542, eut le courage de pratiquer et d'enseigner ce renoncement (DS, t. 2, col. 420-429). L'exemple de cette « épuration de la culture » pénétra dans le clergé, introduisit dans les esprits un souci de simplicité qui se manifesta dans les domaines de la prédication, de l'hagiographie, du chant sacré. La société chrétienne se libérait lentement de ce que l'antiquité avait légué de paganisme.

Ce premier stade, qui avait été celui d'un dépassement, fut suivi de la découverte progressive d'une culture exclusivement chrétienne. Celle-ci fut fortement marquée par l'ascétisme, en grande partie à cause de l'influence que continuèrent d'exercer, au cours de tout le 6^e siècle, les monastères et singulièrement celui de Lérins. Les moines ne s'y adonnaient guère à la théologie, pas même à ce qu'on a nommé le semi-pélagianisme : ils se livraient à des pratiques de mortification et à des exercices de prière. Pourtant, comme le recrutement se faisait surtout parmi les enfants ou les adolescents, il fallait des écoles prépa-

rant à une vie où le travail manuel alternait avec la prière psalmique et la lecture méditée de l'Écriture, des Pères et des écrivains monastiques. Mais la formation demeurait insuffisante. Aussi fut-il nécessaire de franchir une troisième étape, tendant vers la conciliation, — ou, plus exactement, la réconciliation —, de la science biblique et de la science profane. L'évolution fut lente et s'accomplit diversement en deux grandes zones : d'une part, la Gaule « romaine », comprenant l'Aquitaine, la Bourgogne et la Provence, et, d'autre part, la Gaule « barbare », s'étendant en Neustrie et en Austrasie. Dans la première beaucoup plus que dans la seconde, on pouvait encore aisément entendre et lire le latin. Toutefois, de part et d'autre, la culture ne se maintenait guère que dans les milieux aristocratiques. Heureusement, l'action des conciles dits mérovingiens (6^e-7^e siècles) permet d'assister à un réveil de la vie spirituelle dans cette « zone conciliaire » qui s'étend de la vallée de la Seine au sud du Massif central (carte dans P. Riché, *op. cit.*, p. 314). Le monachisme conservait un rôle dominant.

Bien que les documents ne soient ni abondants ni explicites, on peut calculer que deux cents monastères au moins existaient en Gaule au début du 7^e siècle (C. Courtois, *L'évolution du monachisme en Gaule de saint Martin à saint Colomban*, dans *Il monachesimo nell'alto medioevo...*, Spolète, 1957, p. 47-72). « Certes, tous ces monastères n'étaient pas des asiles de sainteté et de culture : on y mettait de force des relégués, des prisonniers politiques, des enfants sans vocation, ce qui ne devait pas contribuer au développement intellectuel et spirituel des moines » (P. Riché, *op. cit.*, p. 336). Pourtant, la tradition de saint Martin se maintenait à Tours, celle de saint Germain à Auxerre, celle de saint Césaire à Lérins, où des disciples de ce dernier, saint Ferréol et saint Aurélien, devinrent, comme lui, évêques d'Arles; en revanche, un certain fléchissement s'était manifesté à Sainte-Croix de Poitiers après la mort de sainte Radegonde.

Un événement important se produisit en 591, quand saint Colomban et douze irlandais partis avec lui de Bangor vinrent s'installer près de Luxeuil, en Bourgogne. Ces *peregrini*, — et il y en eut beaucoup d'autres —, n'étaient point des pèlerins, mais des exilés volontaires, des ascètes rigoureux qui s'étaient détachés de leur patrie et pratiquaient sur une terre étrangère la prière, la mortification, le travail manuel. Ils n'étaient point non plus venus pour évangéliser, et Colomban ne devint « missionnaire malgré lui » que lorsque les difficultés qu'il s'attira de la part des puissants l'empêchèrent d'être moine. C'est alors qu'il a « réveillé brutalement la conscience religieuse de ses contemporains et leur a donné le désir de méditer l'Écriture » (P. Riché *op. cit.*, p. 376; L. Gougaud, art. S. COLOMBAN, DS t. 2, col. 1131-1133).

Au cours du 7^e siècle, les irlandais contribuent à la diffusion de la Règle de saint Colomban et de celle attribuée à saint Benoît. Or, cette dernière faisait plus de place à l'étude. Sous son influence, les monastères deviendront peu à peu des foyers de culture spirituelle, et ainsi sera préparée la renaissance monastique à laquelle on assistera, vers 680-700, en Gaule comme en Italie et en Angleterre. L'Occident, sorti de l'anarchie, connaît alors une période de stabilité politique. Les moines, dans leur ensemble, ne vivent plus comme des paysans pauvres; ils deviennent riches, un plus grand nombre d'entre eux sont des lettrés : moins assujettis aux servitudes matérielles, ils ont plus de temps et de goût pour l'étude, plus de moyens pour s'y livrer. Toutefois, plus qu'en Angleterre et dans les

pays qu'elle influencera en Germanie, clercs et moines continuent, en Gaule, de constituer deux ordres nettement distincts, aux fonctions différentes, et l'évolution culturelle se produit moins vite; on constate même, dans la première moitié du 8^e siècle, et surtout dans le clergé, un certain recul, auquel remédiera la réforme de l'Église franque dans laquelle saint Boniface † 754 jouera un rôle important. Subsistent alors, presque uniquement, les centres monastiques : Fleury, Corbie, Fontenelle, Saint-Martin de Tours, Saint-Denis, et d'autres situés surtout dans les régions du nord (carte dans P. Riché, *op. cit.*, p. 480).

Beaucoup de chrétiens offrent leurs enfants pour en faire des moines, soit par souci de leur propre salut et de celui de leurs fils, soit en accomplissement d'un vœu ou en action de grâces, par exemple après un combat favorable. Ainsi, « les moines redécouvrent l'enfant », qu'ils aiment et estiment beaucoup plus qu'on ne l'avait fait dans toute la tradition antique; ils sont sévères à l'égard de l'adolescent. Conciles et législateurs monastiques manifestent une belle confiance dans les possibilités de développement spirituel de la femme (P. Riché, *op. cit.*, p. 504-510). Sur la vie spirituelle des clercs et des laïcs, voir *supra*, col. 809 svv.

2^o Sources, thèmes et pratiques de la spiritualité. — Après avoir évoqué les étapes de l'évolution, il faut indiquer brièvement les éléments qui furent plus ou moins constants.

Au premier rang des sources littéraires qui alimentèrent la vie spirituelle figurent les écrits de saint Grégoire le Grand † 604 : sa *Règle pastorale* avait, pour ainsi dire, créé le modèle de l'évêque médiéval; tous les clercs pouvaient également y puiser des leçons, tandis que les moines en trouvaient dans les *Dialogues* et les commentaires d'Écriture sainte. L'enseignement des Pères était alors transmis surtout dans les recueils d'extraits, en particulier dans le *Liber scintillarum* (DS, t. 3, col. 88-90, et art. FLORILÈGES, t. 5, col. 440-441). Enfin, il faut signaler l'importance des écrits hagiographiques : dans les *Vies* de saints, le merveilleux occupe une large place, ainsi, parfois, que des aventures qui font de certains de ces écrits les précurseurs de ce que seront la nouvelle et le roman. Pourtant, et de plus en plus à mesure que le genre littéraire se dégage de celui de la biographie antique, la Bible est largement citée, voire commentée, en ces textes qui donnent, plus encore que des récits historiques, une sorte d'exégèse de la sainteté (J. Leclercq, *L'Écriture Sainte dans l'hagiographie monastique du haut moyen âge*, dans *La Bibbia nell' alto medio evo*, Spolète, 1963).

En ce qui concerne le clergé, l'organisation se développe dans tous les domaines (R. Laprat, *Le sacerdoce chrétien du VI^e au IX^e siècle*, dans *Prêtres d'hier et d'aujourd'hui*, coll. Unam Sanctam 28, Paris, 1954, p. 63-111). Dans celui de la prière, l'obligation de l'office canonial était encore collective, non personnelle, incombant non à chacun des clercs attachés à une église, mais à leur ensemble (P. Salmon, *L'office divin*, coll. Lex orandi 27, Paris, 1959, p. 18-35, et dans *L'Église en prière*, Paris, 1961, p. 832-837). Dans le développement de l'hymnologie, la Gaule et surtout Poitiers jouent un rôle (J. Szövérfy, *L'hymnologie médiévale*, dans *Cahiers de civilisation médiévale*, t. 4, 1961, p. 394-395).

Enfin, en cette période durant laquelle la Gaule est peu à peu sortie de la barbarie, les fluctuations de la culture ont déterminé celles de la spiritualité, et les seuls milieux dans l'ensemble desquels l'une et l'autre se soient maintenues, non sans vicissitudes, mais avec continuité, furent les monastères.

Il y est apparu, comme une sorte de loi, que la vie

spirituelle dépend de la culture, celle-ci n'étant pas nécessairement de la « science », pas même au sens ancien de ce mot. Le monachisme est devenu un ordre intermédiaire entre le laïc et le clergé, possédant certains traits communs à l'un et à l'autre, sans s'identifier avec eux.

En certains endroits, comme à Agaune au 6^e siècle, dans tels monastères colombaniens aux 6^e et 7^e siècles, à Saint-Riquier au 8^e, des influences étrangères à l'observance monastique ont fait introduire la pratique de la *laus perennis*, plusieurs chœurs se succédant de manière à assurer un service liturgique ininterrompu; cette façon de faire demeura exceptionnelle (J. Leclercq, *Une parenthèse dans l'histoire de la prière continue: la « laus perennis » du haut moyen âge*, dans *La Maison-Dieu* 64, 1960, p. 90-97).

Dans son ensemble et en vertu de ses tendances profondes, héritées de la tradition antique, le monachisme demeurait une institution essentiellement contemplative où, dans le détachement, l'ascèse, le sentiment de « l'exil », on cherchait à retrouver, grâce à la pureté du cœur, ce « paradis » spirituel qui vient de la paix de l'âme unie à Dieu, par conséquent réconciliée avec elle-même et toutes les créatures, — souvent symbolisées par les animaux devenus amis des ermites et des moines —, et rayonnant parmi les hommes cette grâce intérieure (J. Leclercq, *Le monachisme du haut moyen âge*, dans *Théologie de la vie monastique*, coll. Théologie 49, Paris, 1961, p. 437-445). L'une des formes que revêtait parfois cette exigence de détachement, cette tendance « eschatologique », était la « pérégrination » par laquelle certains moines s'exilaient, devenaient ermites stables ou itinérants ailleurs que dans leur monastère, afin de se rapprocher de la vraie « patrie » (J. Leclercq, *Mönchtum und Peregrinatio im Frühmittelalter*, dans *Römische Quartalschrift*, t. 55, 1960, p. 212-225). Quant à la vie des moniales, elle peut en partie être reconstituée grâce à ce que l'on connaît, pour cette époque, des abbayes de Jouarre (J. Guérout, *Les origines et le premier siècle de l'abbaye*, dans *L'Abbaye royale Notre-Dame de Jouarre*, t. 1, Paris, 1961, p. 1-67) et de Faremoutiers (J. O'Carroll, *Sainte Fare et les origines*, dans *Sainte Fare et Faremoutiers*, Faremoutiers, 1956, p. 3-35).

2. DANS L'EMPIRE FRANC (6^e-9^e SIÈCLES)

Le règne de Pépin le Bref (751-768), et celui de Charlemagne, d'abord roi des francs, puis, à partir de 800, empereur jusqu'à sa mort (814), marquent, pour les pays continentaux de l'Europe occidentale, une période d'unification progressive, dans le domaine de la politique comme dans celui de la vie culturelle et spirituelle. L'empire sera d'ailleurs lui-même en relations avec l'Angleterre, l'Orient et l'Espagne. La paix et l'organisation carolingiennes favorisent un renouveau de la vie chrétienne, qui se manifestera dans une vaste production littéraire destinée aux laïcs d'élite, au clergé et aux moines.

1^o **Les milieux de vie chrétienne.** — 1) *Clercs.* — Il n'y a pas ici à traiter des laïcs (voir col. 812 svv). Quant au clergé, un évêque de Metz, saint Chrodegang † 766, prend une initiative qui exercera de l'influence hors de sa ville épiscopale : vers 754, il compose une Règle, inspirée de celle de saint Benoît pour tout ce qui relève de l'ascèse et des conceptions spirituelles, et destinée à faire vivre les clercs d'une manière conforme aux canons, c'est-à-dire en accord avec les

exigences de ce qu'il appelle l'ordre canonial, *ordo canonicus*. On y insiste sur la place importante qui doit revenir à la prière liturgique, dont les détails sont déterminés en accord avec l'usage romain. En vue de la faciliter, il est recommandé aux clercs d'adopter une certaine communauté de vie, comportant le dortoir et le réfectoire communs. Celui qui, en ce sens, sera « chanoine », — et même « chanoine régulier », puisqu'il vivra selon une règle —, pourra garder sa maison et ses biens, encore que Chrodegang conseille le renoncement à toute propriété privée et cette mise en commun des biens qui est conforme à l'exemple des apôtres et constitue la condition de la *vita apostolica*. Ce document important préparait les voies aux décisions et à la Règle promulguées par le concile d'Aix-la-Chapelle en 817 en faveur de la vie commune du clergé.

A l'article du DS, S. CHRODEGANG, t. 2, col. 877-878, ajouter : É. Morhain, *Origine et histoire de la « Regula canonicorum » de saint Chrodegang*, dans *Miscellanea Pio Paschini*, t. 1, Rome, 1948, p. 173-185. — C. Dereine, art. *Chanoines*, DHGE, t. 12, 1953, col. 365-370. — J. Leclercq, *La spiritualité du moyen âge*, Paris, 1961, p. 96-97.

2) Dans le monachisme, on assiste, dans l'ensemble des territoires de la France actuelle, à une sorte d'unification des observances et du programme de vie. Elle est spontanée, parce qu'elle répond aux besoins d'une époque. Saint Benoît † 821, abbé d'Aniane en Aquitaine, se verra chargé par Louis le Pieux de l'imposer partout, sans qu'il y parvienne de façon durable, et sans d'ailleurs que cela soit nécessaire : son influence directe sera restreinte et éphémère. Pour l'essentiel, son œuvre consiste à faire adopter la Règle de saint Benoît dans les monastères où, déjà, sous l'influence de la période précédente, s'est instauré un régime de vie assez proche de celui des clercs vivant en commun : la liturgie solennelle y tient une grande place; la célébration de l'office, le chant des messes, l'acquiescement de prières surrogatoires souvent demandées par les fondateurs et les bienfaiteurs, occupent la majeure partie du temps, le reste étant consacré à la prière privée, à la lecture et à la copie. Le travail des mains est réduit dans la même proportion, sans toutefois disparaître entièrement. Benoît d'Aniane avait innové beaucoup moins qu'on ne l'a dit parfois; bien des pratiques liturgiques qu'on lui attribue étaient en usage avant lui (DS, t. 1, col. 1438-1442; C. Molás, *A propósito del « ordo diurnus » de San Benito de Aniano*, dans *Studia monastica*, t. 2, 1960, p. 205-221).

Déjà, à Saint-Riquier, au temps de l'abbé Angilbert † 814, une vaste communauté de trois cents moines, instruisant cent enfants, gardés par cent dix *milites*, entourés de nombreuses familles, constituait une sorte de « cité sainte » au centre de laquelle les moines assuraient une manière de « mise en scène » sacrée, et presque permanente, allant en procession, au chant des litanies, de l'une à l'autre de leurs huit églises ou chapelles, où avaient lieu des offices et des messes (J. Hubert, *Saint-Riquier et le monachisme bénédictin en Gaule à l'époque carolingienne*, dans *Il monachesimo nell'alto medioevo...*, p. 293-309).

Dans cette vie où la prière publique et les rites occupaient tant de place, l'ascèse et la prière privée demeuraient en honneur. Ceci ressort de deux textes très importants : les deux premiers commentaires de la Règle de saint Benoît. Celui de Smaragde, abbé de Saint-Mihiel, en pays mosan, fut composé vers 817 (PL 102, 689-932); il trahit l'influence de Benoît d'Aniane. Il est d'une belle qualité littéraire et riche

d'une doctrine élevée, que le *Diadème des moines*, du même auteur, complète et illustre au moyen d'extraits empruntés aux documents monastiques anciens, spécialement aux Pères du désert (PL 102, 593-690; cf J. Leclercq, *Smaragde et son œuvre*, introd. à *La voie royale. Le diadème des moines*, La Pierrequi-vire, 1949, p. 3-23). Peu après celui de Smaragde, vers 845, fut écrit le commentaire d'Hildemar; il en existe trois recensions qui transmettent un enseignement donné oralement par un moine de ce nom dans le nord de la France, probablement à Corbie, puis en Italie. On y relève des réserves à l'endroit de Benoît d'Aniane (W. Hafner, *Der Basiliuskommentar zur Regula S. Benedicti*, Munster, 1959). Le texte est moins ample et moins bien écrit que celui de Smaragde, mais il est parfois plus précis : on y trouve, en particulier, des exposés sur la prière et sur l'état d'oraison qui, chez certains moines qui en ont reçu le don, doit pouvoir se réaliser en dehors des moments de prière liturgique ou de brève oraison privée (J. Leclercq, *La spiritualité du moyen âge*, p. 104-106).

Quant à la réalisation de ce programme spirituel, on peut s'en faire une idée grâce à ce que l'on sait de monastères comme Saint-Germain-des-Prés et Saint-Denis (J. Hourlier, *La vie monastique à Saint-Germain-des-Prés*, RHEF, t. 43, 1957, p. 85-88).

La célébration du culte, en particulier du culte des martyrs, absorbe une part privilégiée de l'activité des moines; certains s'emploient à l'école, à la chancellerie, au scriptorium; la paix de la communauté est souvent troublée par des calamités diverses, — guerres, famines, incendies, épidémies —, au nombre desquelles sont durablement dommageables les raids des Normands sur Paris en 845 et 896. Presque partout, les moines ont souvent à défendre leurs biens et leurs moyens de subsistance contre les exactions des seigneurs, et de ceux-là même qui devraient en être les défenseurs, les « avoués ».

Du moins, durant les belles années de la paix carolingienne, à la fin du 8^e siècle et dans le premier tiers du 9^e, une certaine prospérité moyenne a-t-elle favorisé la vie spirituelle, qui s'exprima en des productions littéraires dont il faut maintenant parler.

2^o Aux sources de la vie spirituelle. —

Trois caractères inséparables marquent la piété carolingienne, en France comme ailleurs : ils sont déterminés par un contact devenu plus étroit avec les trois sources chrétiennes fondamentales : l'Écriture sainte, la liturgie et la tradition patristique. C'est néanmoins la deuxième de ces sources qu'il importe de présenter d'abord, car c'est de l'exercice communautaire du culte de l'Église que la culture spirituelle des hommes de cette époque reçoit son unité; c'est en grande partie grâce aux lectures liturgiques qu'ils ont accès à la Bible et aux Pères; c'est en vue de la liturgie que sont composés bien des commentaires scripturaires et des recueils de textes anciens.

1) Le principal agent du *renouveau liturgique* est un anglais fixé à Tours, Alcuin † 804 (DS, t. 1, col. 296-300; G. Ellard, *Master Alcuin, Liturgist. A Partner of our Piety*, Chicago, 1956; J. Chélini, *Alcuin, Charlemagne et saint Martin*, RHEF, t. 47, 1961, p. 19-50). Peu à peu, depuis le commencement du 8^e siècle, les églises franques avaient subi l'influence des sacramentaires venus de Rome, recueils divers qu'on appelle « gélasiens ». Pépin favorisa cette unification, que Charlemagne organisa et imposa, aidé surtout par Alcuin qui, révisant le sacramentaire, le missel et le lectionnaire, donna à la liturgie d'Occident certains des

caractères qu'elle devait garder jusqu'à nos jours. Aux formules denses et sobres venues de Rome, s'alliait désormais une hymnologie poétique, parfois exubérante, préparée par la tradition gallicane et favorisée par le renouveau des études littéraires.

Amalraire de Metz († vers 850) procéda de même à une correction de l'antiphonaire, utilisant à la fois des textes romains et gallicans; réalisée pour l'Église de Metz, cette révision connut bientôt une vaste diffusion; elle contribua beaucoup à unifier, dans toute l'Église latine, non seulement les textes chantés, mais bien des rites, et le calendrier (cf P. Salmon, dans *L'Église en prière*, Paris, 1961, p. 833-835).

Bientôt, Florus de Lyon († vers 860; DS, t. 5, col. 514-526) et Adon de Ferrières † 875 procédaient à une révision du martyrologe, à laquelle un moine de Saint-Germain-des-Prés, Usuard († vers 877), donna la forme que, dans son ensemble, il a gardée; il avait fait preuve d'une ampleur d'information et d'un jugement critique remarquables pour l'époque (J. Dubois, *Un témoin de la vie intellectuelle à Saint-Germain-des-Prés au 11^e siècle: le martyrologe d'Usuard*, RHEF, t. 43, 1957, p. 35-48).

Le caractère dominant de la liturgie ainsi restaurée, unifiée, est d'être une prière chorale, communautaire. Les conciles de Tours (813), de Paris (829) et de Meaux (845), comme ceux qui se célèbrent à Rome ou en Germanie, insistent sur l'obligation qu'ont tous les clercs qui sont au service d'une église de participer à l'office qui s'y célèbre au chœur. Néanmoins, se fait jour la tendance à suppléer privément aux parties de l'office commun auxquelles on ne peut assister : c'est ce qui ressort d'un texte promulgué sous l'épiscopat d'Hincmar de Reims † 882, par un concile tenu en cette ville en 852, et qui devait passer dans les collections canoniques de l'époque suivante et exercer une influence durable (P. Salmon, *L'office divin, op. cit.*, p. 31-34).

2) Le *renouveau biblique* comporta, lui aussi, en premier lieu, une révision du texte latin des Écritures; elle fut l'œuvre d'hommes cultivés comme Théodulfe † 821, évêque d'Orléans, et surtout Alcuin. C'est en grande partie grâce à la « recension alcuinienne » que la traduction établie jadis par saint Jérôme s'imposa, au point de recevoir le nom de « Vulgate », qu'elle a gardé depuis (Boniface Fischer, *Die Alkuin-Bibel*, Fribourg-en-Brigau, 1957). Les textes furent également commentés, afin qu'on en tirât davantage profit, soit au cours de la célébration de la liturgie, soit dans la méditation personnelle.

Ainsi Smaragde explique les évangiles et les épîtres des messes (PL 102, 13-552); Aymon, Héric, plus tard Remi † 909 et d'autres moines d'Auxerre glosent les cantiques bibliques de l'office, les évangiles et les épîtres des messes (sur la part propre à chacun de ces auteurs et sur les éditions, cf H. Barré, *Les Homiliaires carolingiens de l'école d'Auxerre*, coll. Studi e Testi, Cité du Vatican, 1962).

Angelome de Luxeuil (DS, t. 1, col. 580) destine ses *Enarrationes in Cantica canticorum* à l'« attentive méditation » de l'empereur Lothaire (PL 115, 551-628). Pascase Radbert entend aider la vie contemplative des moniales de Sainte-Marie de Soissons en leur expliquant le psaume 44 (PL 120, 993-1060); il commente les Évangiles pour que Gontald de Saint-Riquier puisse plus aisément en instruire les enfants de son école (PL 120, 31-994); Chrétien Druthmar († vers 880), moine de Corbie enseignant à Stavelot, dédie son commentaire de saint Matthieu aux moines de cette abbaye (PL 106, 1261-1504; DS, t. 3, col. 1721-1723). A ces noms pourraient s'ajouter ceux d'Agobard et de Florus de Lyon, de Fréculphe de Lisieux, de Jonas d'Orléans, de Prudence de Troyes, de Wibald de Stavelot, de Sedulius Scottus, — un irlandais qui vécut un moment à Liège —, et d'autres encore.

Mieux qu'un inventaire, nous possédons maintenant une introduction pénétrante à cette littérature, grâce à Henri de Lubac (*Exégèse médiévale. Les quatre sens de l'Écriture*, 3 vol., coll. Théologie 41-42, Paris, 1959 et 1961). Tous ces auteurs ont « le désir de faire valoir la richesse doctrinale et la « sagesse multiforme » de livres qui étaient apparemment les plus sèchement historiques, en même temps que d'embrasser dans l'exégèse biblique tous les aspects liés du mystère de la foi » (t. 1, p. 137; sur Pascase Radbert, t. 2, p. 199-209; sur Chrétien de Stavelot, p. 210-214). Littérale, autant qu'elle peut l'être avec les connaissances philologiques restreintes de l'époque, même sur la base des versions latines révisées, cette exégèse fait appel aux ressources de la grammaire et des arts libéraux remis en honneur dans les écoles palatines de Tours et de Paris et dans celles des monastères. Elle est doctrinale plus que sentimentale; mais on discerne parfois chez Chrétien Druthmar, comme chez d'autres, une note affective, et chez tous le commentaire est explicitement orienté vers une « méditation », une assimilation intime qui doit faire passer dans la vie le contenu des textes, conduire les hommes à la vie éternelle.

3) Enfin, le *renouveau patristique* est utilisé au profit de la culture spirituelle. Il est marqué d'abord par le fait qu'on transmet, sous forme de compilations ou de commentaires bibliques, beaucoup d'extraits des Pères, surtout latins.

Des textes grecs sont traduits en latin pour la première fois : c'est ce que fait Hilduin, moine de Saint-Denis, pour l'œuvre du pseudo-Denys, vers 832 (DS, t. 3, col. 319); c'est ce que fait Jean Érigène, irlandais envoyé à l'école de Paris par Charles le Chauve, pour les *Ambigua* de Maxime le confesseur et la *Création de l'homme* de Grégoire de Nysse; lui-même commente aussi des ouvrages du pseudo-Denys (M. Cappuyens, *Jean Scot Érigène*, Louvain-Paris, 1933; A. Forest, *Le mouvement doctrinal du XI^e au XIV^e siècle*, coll. Fliche-Martin, t. 13, Paris, 1951, p. 9-30).

Par dessus tout, on retrouve les conceptions essentielles des Pères en matière d'interprétation des Écritures. Les plus récents travaux, surtout ceux de H. de Lubac, révèlent que les modèles, en ce domaine, plus encore que Jérôme et Augustin, sont Origène et Grégoire le Grand, celui-ci étant tributaire du grand-alexandrin : « Les écrivains de la renaissance carolingienne n'éprouvent eux non plus aucun scrupule à le nommer. Ainsi font Alcuin, Sedulius Scottus, Énée de Paris, Jonas d'Orléans, Christian de Stavelot, Smaragde, Pascase Radbert, Amalaire, Hincmar, Godescalc d'Orbais, Hildemar » (H. de Lubac, *op. cit.*, t. 1, p. 228).

3^o La piété carolingienne. — Trois traits caractérisent la vie spirituelle ainsi renouvelée grâce au contact avec les sources et la distinguent de la période précédente : elle est davantage doctrinale et même spéculative, la religion personnelle s'intègre plus harmonieusement dans la prière communautaire, l'ascèse est à la fois plus intérieure et plus orientée vers l'exercice de la charité envers le prochain.

1) Il est normal que la spiritualité profite du progrès de la *théologie* et le stimule. Trois groupes de questions font alors spécialement l'objet de recherches et de publications.

a) En ce qui concerne la *mariologie*, les deux noms principaux sont ceux de deux moines de Corbie, Ratramne et Pascase Radbert (9^e siècle). Le premier compose un ouvrage où il défend la doctrine de la virginité de Marie avant la naissance de Jésus (*De eo quod Christus ex virgine natus est*, PL 121, 81-102); le second explique en quel sens la naissance du Christ fut virginale (*De partu virginis*, PL 120, 1367-1386) et il rédige une *Historia de ortu S. Mariae* (PL 30, 297-305 = pseudo-

Jérôme, *Ep.* 50); surtout il est l'auteur d'une longue homélie sur l'Assomption qui passa sous le nom de saint Jérôme, exerça une puissante influence et fut lue dans la liturgie jusqu'à nos jours (PL 30, 122-142; H. Barré, *La lettre du pseudo-Jérôme sur l'Assomption est-elle antérieure à Pascase Radbert?*, dans *Revue bénédictine*, t. 68, 1958, p. 203-225).

b) Dans le domaine des problèmes relatifs à l'eucharistie, ce sont encore Ratramne (*De corpore et sanguine Domini*, PL 121, 103-170; éd. critique par J. N. Bakhuizen van den Brink, Amsterdam, 1954) et Pascase (*De corpore et sanguine Domini*, PL 120, 1267-1350), dont les noms émergent avec celui de Florus de Lyon (*De expositione missae*, PL 119, 15-72). Comme d'autres, Hincmar, dans un ouvrage de morale (*De vitiis cavendis* 8-10, PL 125, 912-930), parle de l'eucharistie.

c) Enfin, une autre question est agitée, à propos de laquelle interviennent Érigène et Godescalc d'Orbais, celle de la *vision de Dieu* après la résurrection (M. Cappuyens, *Note sur le problème de la vision béatifique au IX^e siècle*, dans *Recherches de théologie ancienne et médiévale*, t. 1, 1929, p. 98-107).

Or, dans ces trois domaines de la mariologie, de l'eucharistie et de la connaissance de Dieu, et surtout dans les deux premiers, on constate une heureuse alliance de la réflexion doctrinale et de la piété; le sentiment demeure toujours chez tous subordonné à l'intelligence, mais celle-ci tend vers une contemplation qui alimente la charité, le désir de participer, dès ici-bas, à la vie divine que l'on aspire à posséder pleinement dans l'éternité. Le plus spéculatif des théologiens d'alors, Érigène, évite, quoi qu'il en paraisse, de s'enfermer en un intellectualisme stérile; il tend vers une connaissance de Dieu qui, pour être sublime et par conséquent difficile, reste conditionnée par une humble acceptation de la révélation apportée par le Verbe incarné, dont la grâce et l'enseignement sont les seuls moyens du retour à Dieu (*reversio*) et de la « déification » (J. Leclercq, *La spiritualité du moyen âge*, p. 118-122).

2) Dans les formules de prière qui sont alors soit composées, soit rassemblées en recueils, apparaît un bel équilibre entre *piété personnelle* et liturgie. C'est celle-ci qui donne le ton, inspire les idées et détermine le style; mais un accent d'intimité, et parfois de tendresse, est présent dans beaucoup de ces invocations adressées à la Trinité, au Christ, — spécialement au Christ en croix —, à la Vierge et aux saints.

Des *Precum libelli quattuor aevi karolini* qu'a rassemblés en volume A. Wilmart (Rome, 1940), deux proviennent de Tours, les deux autres leur étant également apparentés (p. 5-6) : tous trahissent l'influence d'Alcuin et de son œuvre, et l'on comprend qu'on ait placé, bien qu'à tort, sous son nom les deux vastes collections de prières *De psalmodium usu* (PL 101, 465-508) et *Officia per ferias* (509-612); cette dernière semble bien provenir de Saint-Denis (cf. A. Wilmart, dans *Revue bénédictine*, t. 48, 1936, p. 263-265; H. Barré, *Prières anciennes de l'Occident à la Mère du Sauveur. Des origines à saint Anselme*, Paris, 1963).

3) Enfin, l'ascèse est marquée, plus qu'auparavant, par une note de modération; elle consiste moins à accomplir de grands exploits de mortification extérieure, qu'à lutter pour la purification du cœur et à se dévouer au service du prochain. Comme les autres auteurs, Smaragde, Hincmar, Jonas d'Orléans insistent davantage sur le détachement à l'égard des honneurs, des richesses, que sur la valeur sanctifiante du devoir d'état (J. Leclercq, *Note sur le devoir d'état dans la spiritualité ancienne*, dans *Christus* 29, 1961, p. 71-74). Chez plusieurs de ceux que l'on présente comme des saints, le renoncement intérieur s'accompagne de cette *peregrinatio*, de cette recherche de l'exil volontaire

pour l'amour du Christ qui, dans la tradition antérieure, avait déjà été l'une des manifestations privilégiées de l'ascèse.

Pascase Radbert décrit cette attitude à propos d'Adalhard de Corbie (*Vita S. Adalhardi* 11-13, PL 120, 1514-1516). Cf J. Leclercq, *Monachisme et pèlerinage du IX^e au XII^e siècle*, dans *Studia monastica*, t. 3, 1961, p. 43-44, et *La séparation du monde dans le monachisme au moyen âge*, dans *La séparation du monde*, coll. Problèmes de la religieuse d'aujourd'hui, Paris, 1961, p. 88-89, où est également citée la *Vie* de sainte Ségolène.

Tous ces caractères de la piété et de l'ascèse carolingiennes peuvent être illustrés par l'exemple de saint Anshaire, moine de Corbie, qui mourra archevêque de Hambourg et de Brême en 865 et dont une biographie objective et pénétrante a été composée par son contemporain Rembert.

Généreux, désirant le martyre, Anshaire est envoyé en Saxe dans la fondation de Corbie à Corvey; volontaire pour aller plus loin encore, il accomplit plusieurs missions au Danemark et en Suède. Il est à la fois soucieux de « gagner des âmes » et ami de la solitude. Cultivé, empressé à se procurer des livres, attaché à la lecture de la Bible, méditant spécialement les psaumes et l'Évangile, éprouvant de la dévotion envers la Vierge et les saints, il s'était constitué un livret de prières privées qu'il faisait alterner avec celles de la liturgie; ces formules, pour ainsi dire, et d'après le nom même de *pignmentum* qu'il donnait à leur recueil, assaisonnaient la piété de ce moine uniquement préoccupé de devenir « imitateur du Christ en tout » (J. Leclercq, *S. Anshaire*, VS, t. 103, 1960, p. 415-431).

3. DANS LA FRANCE EN FORMATION (10^e-11^e SIÈCLES)

1^o **La réforme et les réformes.** — La période qui s'étend de la fin du 9^e siècle à la fin du 11^e peut être caractérisée par les mots d'anarchie, puis de réforme. Avec la fin de l'empire carolingien, partout en Occident, mais peut-être surtout en France, le désordre succède à l'ordre dans les deux domaines du temporel et du spirituel. Les structures politiques se dissolvent; dans une féodalité en décadence, des seigneurs rivaux se disputent l'autorité. Les biens et parfois même les fonctions d'Église passent aux mains de ces laïcs, généralement peu soucieux des intérêts religieux. Or, peu à peu, les institutions d'Église reconquirent leur liberté, s'unissent pour mieux se défendre, aident l'autorité de la monarchie nouvelle à s'affermir et à réorganiser le pays, réalisant le programme inclus dans cette formule qu'on lit alors dans une charte : « *rege terreno deficiente et Christo regnante* ».

Dans ce renouveau certains évêques, tel Fulbert de Chartres † 1029, exerceront de l'influence (lettres et autres écrits, PL 141, 189-356). Les problèmes que soulevait alors la vie du clergé ont été illustrés dans l'article documenté et constructif de J.-F. Lemarignier, *Le sacerdoce et la société chrétienne de la fin du IX^e au milieu du XII^e siècle*, dans *Prêtres d'hier et d'aujourd'hui*, Paris, 1954, p. 139-152. La vie d'une église locale, témoin de beaucoup d'autres, a été retracée par M. Veissière, *Une communauté canoniale au moyen âge. Saint-Quiriac de Provins (XI^e-XIII^e siècles)*, Provins, 1961. Au premier rang de ces facteurs d'unification et de pacification figure le monachisme, dont le rôle a été mis en lumière par J.-F. Lemarignier, *Structures monastiques et structures politiques dans la France de la fin du X^e siècle et des débuts du XI^e*, dans *Il monachesimo nell'alto medioevo...*, p. 357-400. Un peu partout apparaissent des mouvements de « réforme » monastique, dont le rayonnement pénétrera le clergé et le laïc.

Le problème était le suivant. La plupart des églises et des abbayes appartenaient maintenant à des seigneurs laïcs, lesquels les avaient fondées, ou reçues

en héritage ou en commende, ou, chargés d'en défendre les intérêts temporels en qualité d'avoués (*advocati*), se les étaient appropriées : elles constituaient désormais, pour eux, ce que l'on a appelé des églises privées (*Eigenkirche*). Ils s'arrogeaient souvent le titre et les droits de l'abbé, détenant ainsi sur les communautés une autorité qu'ils n'exerçaient point ou mal, ou qu'ils déléguaient à des supérieurs uniquement soucieux de leurs intérêts matériels, au grand dam de la vie religieuse. Le remède devait consister soit à faire restituer le gouvernement des monastères à des moines authentiques, soit à fonder de nouvelles maisons qui, peu à peu, s'agrègeraient les anciennes et leur rendraient leur liberté. La vitalité du monachisme fut telle qu'en son sein et autour de lui apparurent des hommes de Dieu, moines ou seigneurs laïcs, qui poursuivirent cette tâche difficile et y réussirent. Plus d'une fois le rayonnement de ces puissantes personnalités et des maisons qu'ils animaient s'étendit au loin. Il en résulta tout un réseau d'influences réciproques entre lesquelles il est malaisé de discerner un ordre réel : ces « mouvements de réforme », ainsi qu'on les appelle, se rencontrent, s'opposent parfois, le plus souvent s'aident les uns les autres et se mêlent plus ou moins. Le but, la *libertas* en vue d'une observance fervente, leur est commun; certains points d'organisation varient, mais l'idéal de la vie monastique est le même partout. L'un de ces centres de réforme, Cluny, deviendra si important qu'il étendra hors des frontières de France son réseau de maisons dépendantes. Il ne doit cependant point faire oublier qu'il y en eut beaucoup d'autres, qui, comme lui, devinrent chefs de congrégations, c'est-à-dire de groupes de monastères affiliés à des titres divers. Ainsi semble-t-il légitime de traiter d'abord de l'ensemble des autres mouvements de réforme, puis de celui de Cluny.

En Hainaut, saint Gérard de Brogne † 959 restaure le monastère de ce nom et y rétablit l'observance.

Il est amené à entrer en relation avec les abbayes de Saint-Ghislain, Saint-Amand, Saint-Remi de Reims, Saint-Wandrille, Saint-Riquier, avec celles de Toul et de Gorze et avec celles de Flandre. Son œuvre a été étudiée (*Revue bénédictine*, t. 70, 1960, p. 5-231; résumé, p. 232-240 : *Mérites d'un réformateur et limite d'une réforme*).

Saint Abbon † 1004, après avoir profité, en ses années de formation, du centre de culture religieuse qu'est Fleury, en devient abbé, en défend les intérêts, y maintient la discipline régulière et contribue à la restaurer à Marmoutier, à Micy, à Saint-Père de Chartres et ailleurs (DS, t. 1, col. 61-63; P. Cousin, *Abbon de Fleury-sur-Loire*, Paris, 1954).

Non loin de Metz, l'abbaye de Gorze, réformée en 933, est destinée à exercer un rayonnement très vaste en Lorraine et dans l'ancienne Lotharingie, et en plusieurs pays d'empire; son importance a été heureusement soulignée par K. Hallinger, *Gorze-Kluny*, coll. *Studia anselmiana* 22-25, 1950-1951. L'observance de Gorze, répandue dans le pays de Trèves, mérita d'être désignée par Othon de Freising comme « *pulcher ordo gallicus* ». Saint-Riquier profite de Gorze, en adoptant certaines des observances, tout en gardant une spiritualité qui est commune à tout le monachisme; en effet, ainsi qu'on l'a dit, « il n'y a pas une spiritualité gorzienne » (L. Gaillard, *Gorze et Saint-Riquier*, dans *Mélanges de science religieuse*, t. 17, 1960, p. 143-151). Ce bel essor trouvera son historien et ses principes trouveront leur interprète, au 11^e siècle, en Hariulf, dont les enseignements ont été exposés par J. Hourlier,

La spiritualité à Saint-Riquier, d'après Hariulf, dans Revue Mabillon, t. 50, 1960, p. 1-20.

Il y a ainsi partout, malgré des fléchissements ou des interruptions momentanées, qui résultent souvent des vicissitudes de la politique en chaque région, une belle continuité entre l'essor monastique du 10^e siècle et son épanouissement au 11^e. Alors encore apparaissent des hommes de Dieu qui maintiennent ou stimulent, et restaurent si besoin est. Guillaume de Volpiano † 1031, venu du monastère de Fruttuaria en Piémont, avait fait de Saint-Bénigne de Dijon le foyer d'une réforme inspirée de celle de Cluny, bien qu'elle n'y fût point rattachée.

Le mouvement issu de Dijon se répandit en Normandie, au Bec et à Fécamp. L'évêque Thierry de Metz confia Gorze, en 1017, au réformateur de Dijon; des moines de Saint-Bénigne furent également appelés dans le diocèse de Toul, à Saint-Mansuy et à Moyenmoutier, d'où devait sortir le cardinal Humbert de Silva-Candida, destiné à jouer un rôle de premier plan dans la réforme de l'Église au temps de Grégoire VII. Guillaume de Volpiano a laissé quelques textes spirituels : prières et sermons (éd. E. de Levis, *S. Willelmi Divionensis abbatis et Fructuarie fundatoris opera*, Turin, 1797).

Son chef-d'œuvre fut son neveu et disciple, ce moine Jean qu'il forma par sa doctrine et son exemple et qui reçut de son temps le surnom de Jeannelin, mais qui reste connu sous le nom de Jean de Fécamp † 1078.

Venu de la région de Ravenne, il fut moine à Dijon, puis abbé de la Trinité de Fécamp et, en même temps, durant quelques années, abbé de Saint-Bénigne. Il écrivit des textes de prière, admirables par leur ferveur d'inspiration, par leur qualité littéraire, parfois aussi par leur densité doctrinale, qui furent ensuite souvent copiés et édités sous d'autres noms que le sien et que A. Wilmart lui a restitués. Il y propose à la fois la doctrine et le modèle d'une oraison soutenue par la lecture méditée de l'Écriture sainte, c'est-à-dire par la *lectio divina* (J. Leclercq et J.-P. Bonnes, *Un maître de la vie spirituelle au XI^e siècle, Jean de Fécamp*, Paris, 1946; *La spiritualité du moyen âge*, p. 156-160; DS, t. 2, art. CONTEMPLATION, col. 1943-1944).

Se rattachant à ce mouvement spirituel, il faut aussi nommer le bienheureux Richard de Saint-Vanne, qui restaura non seulement le monastère de ce nom à Verdun, mais d'autres (H. Dauphin, *Le bienheureux Richard, abbé de Saint-Vanne de Verdun, † 1046*, Louvain, 1946; *Monastic Reforms from the Tenth Century to the Twelfth*, dans *Downside Review*, t. 67, 1950, p. 62-74).

2^o Cluny. — De tous ces foyers de réforme et de rénovation spirituelle le plus rayonnant est, sans contredit, Cluny, fondé en 909 et que saint Pierre Damien qualifiera d'« incomparable ». Il est celui dont l'influence sera la plus durable et la plus étendue. Non que l'idéal y soit fort différent de ce qu'il est ailleurs, mais une série d'abbés d'exceptionnelle valeur y assurent à la ferveur une continuité rare.

Ce sont le bienheureux Bernon † 927, saint Odon † 942, le bienheureux Aymard (résigne ses fonctions en 948), saint Odilon † 1048, et saint Hugues † 1109 (cf *Les saints abbés de Cluny. Textes choisis et présentés* par R. Oursel, coll. Les écrits des saints, Namur, 1960).

Des sources littéraires plus nombreuses que pour aucun autre monastère nous renseignent sur leur programme et sur les moyens par lesquels ils le réalisèrent. L'œuvre de Cluny se répandit au loin, en Angleterre, en Italie, en Espagne, et jusque dans l'empire. Il faut donc caractériser la spiritualité clunisienne et, par là même, dans une large mesure, celle de l'ensemble du monachisme aux 10^e et 11^e siècles.

1) *L'idéal.* — L'idée dominante, par laquelle Cluny s'apparente à tous les mouvements de réforme du

moyen âge, est celle d'un retour à l'Église primitive. Elle fut spécialement formulée dans le grand poème biblique de saint Odon, intitulé *Occupatio* (éd. A. Swoboda, Leipzig, 1900; cf J. Leclercq, *L'idéal monastique de saint Odon d'après ses œuvres*, dans *A Cluny. Congrès scientifique*, Dijon, 1950, p. 227-232; K. Hallinger, *Le climat spirituel des premiers temps de Cluny*, dans *Revue Mabillon*, t. 46, 1956, p. 117-140). Odon, comme d'autres, est convaincu que le monachisme est, doit être et doit redevenir la parfaite réalisation du mystère de l'Église : là s'accomplit, dans le renoncement à toute propriété privée et dans la *vita socialis*, ce qui est l'essence de l'Église : le mystère de la charité, résultant de toutes les grâces par lesquelles l'Église fut édiflée et demeure agissante au milieu du monde. Là se réalise au maximum, avec le moins d'obstacles, le salut de l'humanité, préparé par toute l'histoire du peuple élu, achevé dans l'incarnation, la vie, l'œuvre, la mort et la glorification du Christ; là continue de se répandre et de sanctifier les âmes le Saint-Esprit qui vint du Père et du Fils lors de la Pentecôte; là, communiant à ce même don de Dieu, détachés de tout ce qui est de la terre, des chrétiens restent exclusivement tendus vers le retour glorieux du Seigneur et vers son royaume, vers le temple céleste, « Sion la ville d'or et la douce patrie », qu'évoque l'église du monastère. Ce sens de l'Église a pour conséquence l'attachement à l'Église romaine, l'Église apostolique par excellence, et la confiance en elle, malgré les taches qui, à cette époque, déshonorent la papauté : l'église abbatiale est dédiée à l'apôtre Pierre. L'esprit clunisien est profondément marqué par cette aspiration, calme et ardente, vers l'eschatologie et par cet universalisme de la charité (J. Leclercq, *Le monachisme clunisien*, dans *Théologie de la vie monastique*, p. 447-457; P. Lamma, *Momenti di storiografia cluniacense*, Rome, 1961). Les sacrements, surtout l'eucharistie, sont au cœur de cette existence centrée sur la contemplation de l'œuvre rédemptrice du Christ (O. Capitani, *Motivi di spiritualità cluniacense e realismo eucaristico in Odone di Cluny*, dans *Spiritualità cluniacense*, Todi, 1960, p. 250-257, et dans *Bullettino dell'Istituto storico italiano per il Medio Evo*, t. 71, 1959, p. 1-18; S. Simonin, *Le culte eucharistique à Cluny de saint Odon à Pierre le Vénérable*, dans *Centre international d'études romanes. Bulletin trimestriel*, mars 1961, p. 3-13). Telles sont les convictions de base qui apparaissent dans l'œuvre de saint Odon, dans l'action de ses successeurs et dans l'ensemble de la production littéraire clunisienne (sur la *Vita Odonis*, cf *St. Odo of Cluny*, éd. et trad. anglaise par G. Sitwell, Londres, 1958).

Cet idéal s'exprime dans les deux domaines de l'ascèse et de la prière, et il s'y renouvelle. L'existence demeure austère, mais la sévérité s'y tempère de *discretio*, c'est-à-dire à la fois de modération pour tous et du discernement de ce qui peut être exigé de chacun. La prière est alimentée par la lecture de l'Écriture et des Pères, et, parmi ceux-ci, surtout de saint Grégoire le Grand. Sans être exclu, — les coutumiers en font mention —, le travail, à Cluny comme dans l'ensemble des monastères, a cessé d'être l'une des principales occupations des moines, et la plus grande partie de leur temps est consacrée aux activités de prière.

Celles-ci sont de deux sortes. Il y a d'abord les offices liturgiques, parmi lesquels les textes invitent encore à distinguer deux catégories. Aux « heures régulières », celles qui avaient

été prescrites par la Règle de saint Benoît, tous sont astreints; les quelques dispenses que prévoient les coutumiers sont exceptionnelles. Quant à tout ce qui, au cours du temps, s'y ajoute en fait de messes, de processions, de psaumes, d'intercessions demandées par les bienfaiteurs, il semble que l'on doive y voir des obligations conventuelles, en ce sens qu'elles incombent à la communauté, mais qui pouvaient être acquittées par un groupe de moines seulement : l'obligation pour tous les religieux de participer à toutes ces prestations se révèle beaucoup moins stricte. Si l'on essaye de reconstituer la journée du clunisien, pour ainsi dire dans l'abstrait et dans l'absolu, elle apparaît comme consacrée à une liturgie qui reste essentiellement psalmodique, — ceci est conforme à toute la tradition du monachisme antique —, mais trop chargée de prières vocales; c'est l'impression qui se dégage d'une étude comme celle de P. Schmitz, *La liturgie de Cluny, dans Spiritualité cluniacense*, p. 85-99. Mais si l'on tient compte des dispenses et exceptions prévues, du fait que tout le *cursum* des prières n'était accompli qu'en hiver et seulement aux jours de férie, l'horaire demeure accessible aux forces humaines.

Bien des allusions des coutumiers trahissent dans la législation une étonnante souplesse, laissant place à la liberté spirituelle, favorisant la joie de vivre en présence de Dieu. On comprend alors qu'il restait du temps pour les dévotions privées, pour la prière intime considérée comme le complément nécessaire des offices liturgiques, au cours desquels une place lui était maintenue (J. Leclercq, *Culte liturgique et prière intime dans le monachisme au moyen âge, dans La Maison-Dieu* 69, 1962, p. 39-55; *Pour une histoire de la vie à Cluny*, RHE, t. 57, 1962, p. 400-401 et p. 805-812). Il restait aussi du temps pour la lecture, les activités littéraires, la culture artistique (J. Leclercq, *Spiritualité et culture à Cluny, dans Spiritualité cluniacense*, p. 103-151; J. Hourlier, art. *Cluny*, dans *Dictionnaire des lettres françaises. Moyen âge*, Paris, à paraître). S'il est normal que la réalisation, à Cluny comme ailleurs, ait été inférieure à l'idéal, elle n'en demeurait pas moins, comme celui-ci, lumineuse et pacifiante; le souci d'ordre et de clarté apparaissait dans la demeure des moines comme dans leur esprit (J. Hourlier, *Le monastère de saint Odilon, dans Analecta monastica* 6, coll. Studia anselmiana 50, 1962, p. 5-21).

2) *L'influence.* — Tel fut ce haut lieu qui ne pouvait manquer de répandre au loin, d'abord parmi les moines, puis dans le clergé et dans le laïcat, quelque chose de l'intensité spirituelle qui lui était propre. On a souvent parlé de l'influence de Cluny, et il n'est pas certain qu'on l'ait exagérée. Mais on s'est quelquefois mépris sur son caractère véritable.

Il est arrivé qu'on y vit une sorte de politique, répondant à un besoin de conquête et d'accaparement, d'opposition aux structures féodales, la protection et l'autorité du Siège apostolique étant utilisées pour réduire les oppositions. Une telle interprétation est désormais exclue par les résultats convergents des enquêtes minutieuses auxquelles se sont livrés, sur les documents, B. Bliigny, *L'Église et les ordres religieux dans le royaume de Bourgogne aux XI^e et XII^e siècles*, Paris, 1960, — J. Wollasch, H. E. Mager, H. Diener, *Neue Forschungen über Cluny und die Cluniacenser*, publié par G. Tellenbach, Fribourg-en-Brisgau, 1959 (résumé dans RHEF, t. 47, 1961, p. 249-252), — et Th. Schieffer, *Cluny et la querelle des Investitures*, dans *Revue historique*, t. 225, 1961, p. 47-72.

Il est maintenant établi que Cluny se comporta envers les milieux féodaux avec beaucoup de souplesse, et n'intervint guère directement dans la querelle des Investitures. La plupart des affiliations ou des restitutions d'églises privées à Cluny furent, de la part de leurs propriétaires, spontanées, justifiées chez les dona-

teurs par des motifs purement religieux. En reconnaissance de cette *libertas* qui était restituée aux monastères dépendant de Cluny, ceux-ci accordaient à leurs bienfaiteurs cette *specialis familiaritas* qui les faisait entrer dans la famille religieuse : par cette institution, le laïc s'apparente au prieur et au couvent, s'associe à leurs intentions, participe au bienfait de leur prière et de leur exemple, s'assure des suffrages après la mort; après avoir retrouvé le sens du péché en donnant, pour les expier, telle église ou tel bien, il retrouve des raisons d'espérer la vie éternelle; de toute façon, il entre en rapports avec les monastères, de qui il reçoit un idéal de vie. La prière des moines pour les morts ne fut pas le moins efficace de ces moyens grâce auxquels l'ordre clunisien contribua à élever le niveau de la vie spirituelle du laïcat, ainsi que l'a montré R. Folz, *Aspects du prieuré clunisien, dans Centre international d'études romanes. Bulletin trimestriel*, décembre 1959, p. 1-11. Bref, la vie intérieure de Cluny autant que son rayonnement justifiaient l'enthousiasme avec lequel, en 1063, saint Pierre Damien y viendrait, de la part du pape, afin de défendre les intérêts du grand monastère, puis en ferait l'éloge en plusieurs de ses lettres (J. Leclercq, *Saint Pierre Damien ermite et homme d'Église*, Rome, 1960, p. 117-123).

3° *Traits communs.* — Enfin il y a lieu de signaler certaines manifestations de la ferveur monastique dont on relève des exemples en des milieux divers, à Cluny comme à Saint-Riquier, à Saint-Vanne ou à Fontenelle. Ce sont d'abord de ces départs en exil volontaire, provisoire ou définitif, que l'on désignait comme des « pérégrinations »; ils tendirent de plus en plus, au cours du 11^e siècle, à revêtir la forme de « pèlerinages » aux lieux saints. Ce sont ensuite des cas d'érémitisme, temporaire ou pour toute la vie, la recherche de la solitude pouvant d'ailleurs aussi revêtir la forme d'une pérégrination. S'ils demeurent exceptionnels, ces faits n'en furent pas moins considérés comme normaux, en ce sens qu'ils étaient dans le prolongement logique de la vocation de tout moine à la solitude avec Dieu. Relativement rares étaient ceux qui recevaient de Dieu la grâce de telles vocations et de leurs abbés la permission de la réaliser; mais ceux-là du moins le faisaient sans sortir de l'institution qui avait nourri leur ferveur et dans laquelle ils demeuraient en relations cordiales avec l'ensemble de leurs frères. Ce sont parfois ces solitaires qui recevaient le sacerdoce; d'autres devenaient ermites après l'avoir reçu.

J. Leclercq, *Monachisme et pérégrination du IX^e au XII^e siècle*, dans *Studia monastica*, t. 3, 1961, p. 36-44; *On monastic Priesthood according to the Ancient Medieval Tradition, ibidem*, p. 137-155; *Sur le statut des ermites monastiques. Les leçons du passé*, VSS, n. 58, 1961, p. 384-394; *Le sacerdoce des moines, dans Irénikon*, t. 36, 1963, p. 5-40.

4. LE 12^e SIÈCLE

Le 12^e siècle est une époque riche et complexe. A mesure que la société, dans son ensemble, s'organise, les milieux de vie se diversifient. On peut dire qu'une période nouvelle commence dans l'histoire de la spiritualité avec le développement des écoles qui préparent ce que seront plus tard les universités : cette évolution homogène, avec les problèmes qu'elle soulève, les besoins qu'elle fit apparaître et qui reçurent réponse, doit être traitée comme un tout (col. 847 svv). Avec cette période nouvelle coexiste, pour ainsi dire, le prolongement de la précédente, qui avait été dominée

par l'influence des moines. En ce domaine de la vie religieuse, deux mouvements se dessinent, complémentaires, profitant l'un de l'autre, et qu'il convient de considérer successivement : on assiste, d'une part, à la continuation et même à un certain épanouissement de ce qu'avait été le monachisme traditionnel, et, d'autre part, tant dans le monachisme qu'au dehors, à la naissance d'institutions auparavant inexistantes.

1^o Monachisme traditionnel. — Le plus tranquille témoin de ce passé qui dure est saint *Anselme* † 1109. Alors qu'autour de lui, dans l'Italie d'où il est venu, dans la France où il étudie et se fait moine, dans l'Angleterre où il sera primat, surgissent de nouveaux ordres qui mettent en question les observances des anciens, il n'en est point troublé; tout se passe comme s'il l'ignorait. Son génie et sa sainteté lui font dominer ces remous; sans s'y mêler, il contribue, probablement plus qu'aucun autre, à un renouvellement de la pensée chrétienne et de la dévotion. Il est si grand et il dépasse de si haut ses contemporains, que, dans le premier de ces domaines, il n'exercera d'influence que longtemps après eux. Dans le domaine de la piété, il demeure si équilibré qu'on s'aperçoit à peine des progrès dont il est l'initiateur véritable. On a parfois parlé de l'apparition, au 12^e siècle, d'une sensibilité nouvelle, dont le mérite devrait revenir à saint Bernard. En réalité, chez celui-ci comme dans la génération de ses disciples, il s'agit moins d'une croissance de l'affectivité que d'un approfondissement et d'une intériorisation des formes de l'ascèse et de la prière. De cet effort, l'instigateur fut Anselme d'Aoste, parce que, dans les années où il fut moine, prieur, abbé du Bec en Normandie (1059-1093), il avait fait lui-même les expériences spirituelles dont ses écrits transmettent le témoignage, orientant de façon décisive l'évolution de la spiritualité.

Précurseur de la scolastique, il cherche une synthèse, originale et audacieuse, entre la réflexion rationnelle sur la foi et l'approche concrète de la révélation, la saisie mystique de Dieu. Il y échoue, si l'on en juge d'après les hésitations que les historiens récents les plus sagaces éprouvent à le ranger soit parmi les théologiens, soit parmi les philosophes (études réunies dans le *Spicilegium Beccense*, t. 1, Le Bec-Hellouin et Paris, 1959; cf aussi V. Warnach, *Wort und Wirklichkeit bei Anselm von Canterbury*, dans *Salzburger Jahrbuch für Philosophie*, t. 5-6, 1961-1962, p. 157-176). A vrai dire, son enseignement relève à la fois de la spéculation et de la contemplation; il peut nous être difficile d'analyser les éléments propres à chacune de ces activités.

En lui, le saint et l'homme de prière étaient à la taille du génie, et il a su donner à sa génération ces textes dévots sur lesquels la postérité n'a cessé, jusqu'à la fin du moyen âge, de méditer. L'*affectus cordis*, l'attachement à Dieu, la dévotion intime, tendre et discrète, au Christ, à la Vierge et aux saints, y vont de pair avec un sens doctrinal très précis, qui lui fait éviter tout excès de langage et cependant ouvrir des horizons nouveaux, spécialement en mariologie. En ce qui regarde l'idéal et les pratiques de la vie monastique, Anselme est le représentant de la tradition dans ce qu'elle a de plus simple et de plus classique, et, par là même, de plus durable (cf DS, t. 1, col. 690-696; J. Leclercq, *La spiritualité du moyen âge*, p. 203-208).

Moins génial, et sans doute pour cette raison, moins assuré, moins calme, est un *Rupert de Deutz* † 1129. De 1080 à 1113, il est oblat, puis moine à Saint-Laurent de Liège; c'est là qu'il inaugure son activité d'écrivain.

En 1113, il ira vivre en sa patrie d'origine, la Rhénanie, d'abord à l'abbaye de Siegburg, ensuite à celle de Deutz, dont il sera abbé de 1119 à 1121. Il a laissé quelques traités de controverse, occasionnés par une querelle avec l'école de Laon, où il se rendit, et par les objections que les nouvelles institutions de vie religieuse élevaient contre les moines. Mais sa contribution majeure au mouvement spirituel fut constituée par ses vastes commentaires bibliques. Au lieu de s'y borner à expliquer le texte un passage à la fois, comme on l'avait fait jusqu'à lui, il s'attache à discerner, dans la Bible, de grands ensembles, à propos desquels il propose des vues synthétiques sur les phases successives de la révélation des mystères du salut.

Il élabore une théologie de l'histoire qui est neuve et dont la puissance constructive a été soulignée par M. Magrassi, *Teologia e storia nel pensiero di Ruperto di Deutz*, Rome, 1959. Il ne peut le faire que grâce à une pensée toute nourrie de la tradition : Rupert est le témoin fidèle de l'esprit patristique se prolongeant jusqu'en plein moyen âge; ni créateur, ni simplement conservateur, il rassemble et organise des données éparses à travers les écrits des Pères, mais dont le rapprochement lui permet de projeter, sur bien des textes, une lumière nouvelle.

Son exégèse a été caractérisée avec pénétration par H. de Lubac, *Exégèse médiévale*, t. 2, p. 219-238, et M. de Certeau, *Lectures chrétiennes de Jérémie*, dans *Bible et Vie chrétienne* 43, 1962, p. 44-49.

Après deux siècles de prospérité, Cluny n'a pas épuisé son message, dont l'interprète privilégié, *Pierre le vénérable* † 1156, étonne par sa sérénité, sa grandeur d'âme au milieu des conflits.

Il ne peut leur rester étranger comme saint Anselme; abbé de Cluny depuis 1122, il doit prendre parti. Non seulement il n'attaque personne, mais il admire ces fondations nouvelles que sont la Chartreuse et Cîteaux. Pourtant, il ne croit pas que l'observance bénédictine héritée du passé soit devenue sans efficacité pour conduire les hommes à Dieu : il la défend et s'emploie, sinon à la renouveler, du moins à la rajeunir en l'adaptant aux conditions présentes de la vie, — spécialement dans le domaine économique —, et en allégeant les offices de certaines prières accumulées au cours des générations.

Quant à l'idéal clunisien, qui est, pour l'essentiel, celui de tout le monachisme, il le garde fidèlement. Il lui donne seulement une expression plus ample, une formulation théologique plus précise, au service de laquelle il met son style sans éclat, mais de haute qualité. Il explicite, plus qu'on ne l'avait fait avant lui, le rôle des sacrements, surtout pénitence et eucharistie, et la valeur universelle de la prière des moines, son efficacité pour le bien de l'Église. Il chante les gloires du Seigneur, à propos des mystères de sa transfiguration et de sa résurrection; il continue ainsi à maintenir à Cluny et à répandre en tout ce qu'il appelle le « corps clunisien », — cette congrégation qui s'accroît encore de son temps —, un vigoureux christianisme, une religion lumineuse.

Autour de lui gravitent des étoiles de moindre grandeur, un Bernard de Morlas, qui lui dédie son long poème *De contemptu mundi* (G. J. Engelhardt, *The « De contemptu mundi » of Bernardus Morvalensis*, dans *Mediaeval Studies*, t. 22, 1960, p. 108-135), ou un Hugues d'Amiens, abbé de Reading, puis archevêque de Rouen, qui défend avec conviction, mais sans passion, le programme clunisien (A. Wilmart, *Une riposte de l'ancien monachisme au manifeste de saint Bernard*, dans *Revue bénédictine*, t. 46, 1934, p. 296-344; C. H. Talbot, *The Date and Author of the « Riposte »*, dans *Petrus Venerabilis*, coll. *Studia anselmiana* 40, 1956, p. 72-80).

Longue est la liste des auteurs spirituels issus du mona-

chisme traditionnel (cf J. Leclercq, *La spiritualité du moyen âge*, p. 215-216). Ils sont fort divers. Ils attestent que l'institution dont ils vivaient avait encore quelque chose à dire à leur temps. Parmi eux, un des plus prolifiques est ce Pierre de Celle † 1183 dont les écrits nous déconcertent par l'exubérance d'imagination, mais dont le message monastique reste extrêmement pur (J. Leclercq, *La spiritualité de Pierre de Celle (1115-1183)*, Paris, 1946). Dans une abbaye, qui est peut-être Saint-Évroul, en Normandie, est rédigé un *Mariale* dans lequel de nombreux textes de l'Écriture et des Pères illustrent des thèmes relatifs à la Sainte Vierge et à son rôle dans la vie spirituelle (A. Pedrosa, *El Mariale de Saint-Évroul*, dans *Ephemerides mariologicae*, t. 11, 1961, p. 5-63).

Ce n'est point d'après les seuls auteurs spirituels que l'on doit juger des milieux de vie; ceux-ci nous sont connus aussi d'après des sources plus modestes, — cartulaires, chroniques et coutumiers. L'ensemble de ces documents engendre l'impression qu'à travers tout le 12^e siècle, malgré un certain vieillissement de l'institution et une diminution croissante de l'effectif des communautés, la tradition bénédictine demeure vigoureuse, permettant encore à beaucoup d'aller à Dieu par les voies de l'ascèse, dans une existence façonnée, illuminée par la prière liturgique.

J. Hourlier, *La vie monastique à Saint-Germain-des-Prés*, RHEF, t. 43, 1957, p. 89-91. — Travaux publiés dans le recueil *Jumièges, Congrès scientifique du XIII^e centenaire*, Rouen, 1955. — Sur la vie des moniales, cf A. Galli, *Faremoutiers au moyen âge*, dans *Sainte Fare et Faremoutiers*, Faremoutiers, 1956, p. 43-48; J. Quéguiner, *Journe au XII^e et au XIII^e siècles*, dans *L'abbaye royale Notre-Dame de Journe*, t. 1, Paris, 1964, p. 89-107; D. van den Eynde, *En marge des écrits d'Abélard. Les « Excerpta ex regulis Paracletensis monasterii »*, dans *Analecta praemonstratensia*, t. 38, 1962, p. 70-84.

2^o Monachisme nouveau. — 1) *Fondations diverses.* — Fondée près de Dijon en 1098, l'abbaye de Cîteaux fut d'abord appelée le « monastère nouveau », *novum monasterium* : ce nom caractérisait un effort de rénovation dont les manifestations furent nombreuses et parfois éphémères. On vit alors surgir des instituts de vie religieuse qui, tout en demeurant fidèles à l'orientation contemplative du monachisme et à certaines de ses structures essentielles, — stabilité, vie en commun, office divin conçu selon la Règle de saint Benoît —, voulaient être libres des formes historiques, des surcharges de l'observance, des liens avec la société, que l'époque précédente avait vu se constituer partout, comme en vertu d'une nécessité inéluctable. Telles de ces fondations, qui ne durèrent point, n'en sont pas moins révélatrices d'une tendance généralisée (J. Laporte, *Une tentative de fondation cistercienne en forêt de Brotonne*, dans *Revue Mabillon*, t. 44, 1954, p. 1-5). D'autres connurent aussitôt le succès. Parmi les plus originales, il faut citer Fontevrault et Grandmont.

Fontevrault évoque la communauté établie par le bienheureux Robert d'Arbrissel † 1116, en Anjou et sur le modèle de laquelle en existèrent beaucoup d'autres : des moniales y menaient une existence consacrée à la seule prière, conformément à la Règle bénédictine, tandis qu'était annexé à chaque maison un monastère d'hommes suivant la Règle de saint Augustin et placé sous l'autorité de la prieure; il y avait parmi eux des prêtres et des convers, tous destinés à travailler de façon à éviter aux religieuses toute préoccupation nuisible à leur contemplation. Les papes approuvèrent cette formule audacieuse (R. Niderst, *Robert d'Arbrissel et les origines de l'ordre de Fontevrault*, Rodez, 1952).

A Grandmont, dans le Limousin, l'autorité avait été confiée par saint Étienne de Muret † 1124 aux laïcs qu'étaient les convers; le but était, ici encore, d'assurer

aux religieux clercs une retraite que rien ne troublât. La règle était l'Évangile interprété d'après celles de saint Benoît et de saint Augustin. Les institutions qui en devaient déterminer les applications concrètes ne furent créées que lentement, non sans des crises et parfois des révoltes occasionnées par l'équilibre difficile à instaurer entre clercs et laïcs. Mais la rapide et vaste diffusion de l'ordre atteste qu'il répondait, lui aussi, à un besoin du temps. Les écrits du fondateur et de ses premiers successeurs, dépourvus de densité doctrinale, supposaient du moins et contribuèrent à entretenir une réelle ferveur, une ardente aspiration vers une vie de prière très intérieure (J. Becquet, art. S. ÉTIENNE DE MURET, DS, t. 4, col. 1504-1514).

2) *Cîteaux et saint Bernard.* — La plus parfaite réussite fut celle de l'ordre cistercien. Ses fondateurs, saint Robert, qui dut retourner à Molesme d'où il était venu à Cîteaux, saint Albéric † 1109 (DS, t. 1, col. 276-277) et saint Étienne Harding † 1134 (DS, t. 4, col. 1489-1493), avaient pour but d'instaurer une forme de vie monastique où fussent respectées, sans aucune compromission avec le monde, les observances fondamentales en vue desquelles saint Benoît légiféra : vraie solitude, réelle pauvreté, travail dur permettant de vivre. Au service de cet idéal, ils surent créer une organisation d'assistance et de contrôle entre les monastères qui fut la matière de leurs textes de base, appelés *Carta caritatis* et *Exordium parvum*. Cette législation avait été prévue pour être appliquée entre un petit nombre de maisons, l'abbé de chacune d'elles devant, par exemple, visiter chaque année ses filiales.

Les convictions et les pratiques essentielles de Cîteaux ont été exposées par P. Desille, *Cîteaux et la tradition monastique*, dans *Christus* 25, 1960, p. 118-129; *La liturgie monastique selon les premiers cisterciens*, dans *La Maison-Dieu* 51, 1957, p. 82-87; *Théologie de la vie monastique selon saint Bernard*, dans *Théologie de la vie monastique*, p. 503-525. Sur l'histoire de l'ordre, voir L. J. Lekai, *The White Monks*, Okauchee, 1953, trad. *Les moines blancs*, Paris, 1957. Sur l'essor de l'ordre au 12^e siècle, voir B. Bligny, *L'Église et les ordres religieux dans le royaume de Bourgogne...*, p. 319-394. Dans l'élaboration progressive de leurs coutumes, les cisterciens devaient emprunter beaucoup au monachisme antérieur, spécialement à Cluny (B. Schneider, *Cîteaux und die benediktinische Tradition*, dans *Analecta sacri ordinis cisterciensis*, t. 16, 1960, p. 169-254; t. 17, 1961, p. 73-114).

Un fait imprévisible allait bientôt modifier l'évolution de l'ordre en lui assurant cette prospérité que seul peut expliquer le rayonnement exceptionnel d'un très grand saint.

On sait qu'il ne faut point prendre à la lettre le passage de la *Vita prima* de saint Bernard, où celui-ci est présenté comme ayant sauvé l'ordre, menacé de disparition et dont il serait devenu, en quelque sorte, le vrai fondateur. Ce document demeure un beau texte spirituel, où les données historiques ne manquent pas, mais dans lequel il faut faire large part aux thèmes hagiographiques (J. Winandy, dans *Revue bénédictine*, t. 67, 1957, p. 54-55, et surtout A. H. Bredero, *Études sur la Vita prima de saint Bernard*, dans *Analecta...*, t. 17, 1961, p. 3-72, 215-260; t. 18, 1962, p. 3-59).

Ce que nous connaissons de saint Bernard par ses écrits et par les témoignages de ses contemporains confirme que, chez lui, une nature extrêmement douée servit de support à de profondes expériences religieuses dont résultèrent des vues théologiques géniales, une ferveur intense et communicative, le tout s'exprimant en des œuvres littéraires auxquelles leur beauté assura une influence qui n'est pas près d'être épuisée.

Il n'y a pas à exposer une fois de plus les thèmes majeurs de sa doctrine (A. Le Bail, art. S. BERNARD, DS, t. 1, col. 1454-1499; *Saint Bernard théologien*, dans *Analecta...*, t. 9, n. 3-4, 1953). Ses actes et sa pensée ne cessent d'être étudiés, comme en témoignent les quelque 1100 titres de livres ou d'articles, pour les années 1891-1957, qu'a recueillis J. de la Croix Bouton, *Bibliographie bernardine*, Paris, 1958. Sur l'état présent des connaissances relatives à saint Bernard, — vie et œuvres —, on trouvera d'abondantes indications dans l'article de P. Zerbi, *Bernardo di Chiaravalle*, dans *Bibliotheca sanctorum*, t. 2, Rome, 1961, p. 3-16. Il suffira de caractériser l'originalité de saint Bernard et d'attirer l'attention sur quelques points de son enseignement qui, jusqu'ici, ne l'avaient guère retenue.

a) *Bernard et son temps.* — On l'a parfois présenté comme un précurseur, le héraut d'un monde religieux nouveau. Mais les travaux récents le montrent sous un autre jour : dans tous les domaines il est de tendance conservatrice, hostile même aux innovations, et c'est là sa limite : il arrive qu'il ne comprenne pas ce qu'apportent un Abélard et un Gilbert de la Porrée, craignant seulement, et non tout à fait sans raison, les risques auxquels de tels penseurs exposent, en leur génération, les esprits qui ne sont pas encore préparés à ce genre de réflexion. Bernard est façonné par la théologie des Pères, en particulier Origène et surtout saint Augustin (cf U. Faust, *Bernhards « Liber de gratia et libero arbitrio » Bedeutung, Quellen und Einfluss*, dans *Analecta monastica* 6, coll. Studia anselmiana 50, 1962, p. 35-51). Il est de leur lignée : on a pu le dire « le dernier des Pères et non inférieur aux premiers ». En exégèse, il fait, comme eux, couler de la lettre du texte le sens spirituel, ce par quoi il mérite son titre de « doctor mellifluus » qu'Henri de Lubac a longuement commenté à propos de « l'exégèse monastique » (*Exégèse médiévale*, t. 1, p. 571-620). Mais s'il demeure traditionnel par ses sources et sa formation, sa personnalité reste marquée d'une puissante originalité, de même que sa langue, si proche par son vocabulaire de celle de l'Église antique, est cependant déjà moderne grâce au rythme souple et vivant, à la musique des phrases et à la richesse des images (C. Mohrmann, *Observations sur la langue et le style de saint Bernard*, dans J. Leclercq, C. H. Talbot, H. Rochais, *Sancti Bernardi opera*, t. 2, Rome, 1958, introd., p. ix-xxxiii). Il sait d'ailleurs les exigences du métier d'écrivain (J. Leclercq, *Aspects littéraires de l'œuvre de saint Bernard*, dans *Cahiers de civilisation médiévale*, t. 1, 1958, p. 425-450). C'est un poète, un artiste, un mystique. Il fait cette expérience de Dieu dont il parle à propos du Cantique des cantiques; il aime le Christ et son Église avec l'ardeur de son tempérament fougueux; il excelle à traduire les nuances psychologiques propres à la vie contemplative, à évoquer par des comparaisons subtiles et délicates les merveilles qu'il entrevoit dans les mystères de Dieu. Malgré certaines violences spontanées, dont il sait se repentir, et peut-être en partie grâce à ce qu'il y a en lui de passionné, il reste humain et attachant (J. Leclercq, *Saint Bernard. Lettres choisies*, introduction, coll. Les écrits des saints, Namur, 1962). C'est par ces dons de sa riche nature et de la grâce qu'il marque son époque d'une empreinte si profonde : à ce tenant de la tradition, le monde nouveau qui se prépare devra d'avoir maintenu vivant un passé fécond.

b) *Bernard et les moines.* — C'est en partie au rayonnement de sa personne que l'ordre cistercien dut de se répandre si vite. A sa mort, en 1153, on ne comptera

pas moins de 350 monastères; après Clairvaux, celle des maisons-mères qui aura le plus de filiales sera l'abbaye de Morimond, située dans le diocèse de Langres, et dont les fondations s'étendront surtout dans les régions germaniques et en Europe centrale. Bernard avait contribué au recrutement de Clairvaux par son activité de *piscator Dei*, ainsi que lui-même et d'autres ont aimé l'appeler.

Cette sorte de propagande, aux procédés volontiers insistants, apparemment même indiscrets, heurte la sensibilité moderne, et il n'est pas exclu que l'habileté et la partialité y aient trouvé leur compte. Mais on ne la comprendrait pas si on perdait de vue la haute idée que se faisait saint Bernard de la vocation chrétienne : il sait que tout fidèle est appelé à la sainteté, qu'il pourra y atteindre dans le monde, mais difficilement, alors que le cloître, surtout s'il est cistercien, offre les conditions les plus sûres pour y parvenir, avec, par surcroît, la garantie des joies surnaturelles qui sont promises à ceux qui suivent le Seigneur sur le chemin de la croix. Il y a, sous-jacente à la conduite de saint Bernard, toute une théologie qu'a étudiée R. Fritegatto, *De vocatione christiana S. Bernardi doctrina*, coll. Studia antoniana 16, Rome, 1961.

De même sa conception de la vie monastique n'est pas faite seulement de conseils ascétiques. Il a une doctrine solidement fondée, vaste et cohérente, bien que les éléments en soient dispersés dans son œuvre. Il justifie l'existence cloîtrée comme une marche vers le Père auquel Jésus nous reconduit. Si le moine renonce à tout, s'il demeure en la solitude, c'est pour affronter Dieu et se trouver seul avec lui. Mais cette conquête, cette conversion, ne sont jamais achevées : le retour à Dieu exige un continuel labeur. Le noviciat et le second baptême qu'est la profession, l'obéissance à l'abbé, la vie fraternelle, la mortification des sens constituent les conditions sans lesquelles on n'obtiendra ni la pureté du cœur ni la liberté de l'esprit. Mais si l'on persévère en cette voie difficile, on s'attache au Christ, on le suit, on participe au fruit de ses mystères, on est en communion avec son œuvre, avec la grâce de sa rédemption; comme lui, on passe de la chair à l'esprit. Telle est cette « école de charité », où l'on apprend à vivre, comme la Sainte Vierge, dans l'effacement et l'amour, la pratique des vertus, la prière aussi continue que possible, l'attente du royaume, de la gloire et du face à face. Cette existence consacrée, où l'on s'unit à l'adoration éternelle que rendent à Dieu les anges et les saints, est l'une des manifestations privilégiées du caractère prophétique de l'Église. Elle est aussi l'un des plus efficaces moyens de maintenir dans le monde la parfaite charité qui unissait les apôtres à Jésus et entre eux. L'état monastique n'est donc ni celui des clercs ordonnés aux fonctions pastorales, ni celui des laïcs dont le cœur peut admettre un légitime amour humain; c'est un état de pénitence et de joie dans le Saint-Esprit. Bernard le considère comme nécessaire à la plénitude de l'Église et, par là, au salut des hommes.

L'un des devoirs du moine dont il parle le plus souvent est l'obéissance.

Sur ce point aussi, il a une théologie précise, qui apparaît surtout dans un de ses ouvrages les moins lus, le traité *De praecepto et dispensatione* (PL 182, 859-894; éd. S. Bernardi opera, t. 3, Rome, 1962, p. 253-294), dans son sermon sur saint Benoît (PL 183, 375-382), dans son *Epist.* 7 (PL 182, 93-105) et ailleurs (A. Le Bail, *La paternité de S. Benoît sur l'Ordre de Cîteaux*, dans *Collectanea ordinis cisterciensium reformatorem*, t. 9, 1947, p. 110-130).

Il conçoit la Règle de saint Benoît comme le moyen, c'est-à-

dire l'intermédiaire qui fait connaître aux moines comment se concrétisent, pour eux, les préceptes et conseils évangéliques. Elle résulte d'une « inspiration divine » accordée au législateur, comme l'écrit, d'après saint Bernard, Geoffroy d'Auxerre (*Declarationes de colloquio Simonis cum Jesu* 45, PL 184, 462a). Elle est la norme sûre d'après laquelle les fils de saint Benoît conformeront leur volonté à celle de Dieu; c'est d'après elle qu'ils font profession; c'est à elle qu'ils obéissent et, par son intermédiaire, à Dieu. Elle s'impose à l'abbé lui-même qui est chargé, par l'Église, dans l'Église, de la faire appliquer. De même qu'au nom de Dieu, qu'il représente, il a reçu le vœu d'obéissance du moine, il demeure pour lui l'interprète vivant de cette norme objective qui lui transmet la connaissance du vouloir divin et dont la pratique lui assure la grâce du salut accompli par le Christ conformément aux Écritures.

Il y a ainsi conciliation parfaite entre tous les aspects de l'observance monacale : entre droit et ascèse, personne et communauté, liberté et autorité, situation historique de chaque moine par rapport à son abbé et valeurs permanentes de toute vie spirituelle. En proposant cette doctrine, saint Bernard ne faisait que synthétiser des éléments élaborés peu à peu par la tradition, surtout depuis le 9^e siècle (C. Capelle, *Le vœu d'obéissance des origines au XII^e siècle*, Paris, 1959, p. 89-116). Il écrivit le *De praecepto* pour des moines non cisterciens; il animait de son enseignement tout le monachisme de son temps, l'ancien et le nouveau.

c) *Bernard et les clercs*. — Ce docteur n'était pas sans message pour le clergé. Dans les textes qu'il rédigea pour le pape, les évêques et les prêtres, il insistait, — ce par quoi, encore, il se révélait moine —, sur les vertus et la vie intérieure qui conditionnent et garantissent le zèle pastoral : méfiance de tout ce qui est extérieur, — faste ou prestige —, désintéressement à l'égard des avantages temporels, — gloire ou richesses —, pureté d'intention, propreté du cœur et des mœurs, humilité, par-dessus tout prière et charité. Cette nécessité de la « considération » de Dieu et de soi-même, qu'il eut le courage de rappeler à Eugène III et, en lui, il le savait bien, à la papauté de toujours, était une leçon dont les clercs de son temps avaient grand besoin.

Il eut l'occasion d'illustrer ce programme par un exemple, celui d'un évêque irlandais, saint Malachie, dont il écrivit la *Vie* (PL 182, 1073-1118; éd. *S. Bernardi opera*, t. 3, p. 307-378); ce document ne revêt sa signification que comme l'un des moyens par lesquels Bernard essayait de substituer le mérite personnel à certains des critères juridiques grâce auxquels la réforme grégorienne avait cru triompher (H. V. White, *The Gregorian Ideal and St. Bernard*, dans *Journal of the History of Ideas*, t. 21, 1960, p. 34-67). Cette tendance vers la primauté du charismatique n'allait pas sans risques, dans une institution dont l'une des exigences premières est de durer. Du moins n'était-il pas inutile d'incliquer aux prélats la nécessité de l'humilité et du désintéressement.

Le *De consideratione* (PL 182, 727-808; éd. *S. Bernardi opera*, t. 3, p. 379 svv), dernier en date des traités de Bernard et adressé au chef même de l'Église, était la seule conclusion qui fût digne d'une œuvre dominée par la conviction que Dieu, en Jésus-Christ, sauve le monde par la sainteté. Voir A. Le Bail, art. S. BERNARD, DS, t. 1, col. 1454-1499.

d) *Bernard et ses disciples*. — C'est dans le sillage de saint Bernard que se situent la plupart des auteurs cisterciens du 12^e siècle et du commencement du 13^e; beaucoup d'entre eux, en France, appartiennent à des monastères de la filiation de Clairvaux. Il en est de très grands, tel ce Guillaume de Saint-Thierry

† 1148, dont la profondeur doctrinale égale celle de l'abbé de Clairvaux, bien que son esprit soit moins vaste et son talent littéraire inférieur.

Il en est de fort différents par les genres qu'ils ont cultivés, par l'ampleur ou la qualité de leurs productions, dans la génération de saint Bernard et dans les suivantes, du bienheureux Guerric d'Igny † 1157 et d'Isaac de Stella († vers 1169) à Hélinand de Froimont († vers 1235) et Adam de Perseigne † 1221 (nomenclature dans J. Leclercq, *La spiritualité du moyen âge*, p. 262-269). Certains, plus que d'autres, profitent des enrichissements de la philosophie, puisent à des sources qu'ignorait Bernard, comme dans les œuvres d'Érigène ou du pseudo-Denys (E. Boissard, *S. Bernard et le pseudo-Aréopagite*, dans *Recherches de théologie ancienne et médiévale*, t. 26, 1959, p. 214-263). Mais tous demeurent dominés par le souci d'unir l'expérience spirituelle à la connaissance objective; contemplatifs marqués par cette recherche d'intériorité qui est propre à l'époque de leurs origines, ils considèrent moins l'homme dans l'ensemble de l'univers que par rapport à Dieu : c'est dans le moi touché par la grâce filiale, guéri du mal de dissemblance, qu'ils enseignent à trouver, — à retrouver —, l'image primordiale (M.-D. Chenu, *Érigène à Cîteaux. Expérience intérieure et spiritualité objective*, dans *La philosophie et ses problèmes. Recueil d'études... offert à R. Jolivet*, Lyon, 1960, p. 99-107; V. Cilento, *Medio evo monastico e scolastico*, Milan-Naples, 1961, p. 290-308 et *passim*).

3) *Saint Bruno et la Chartreuse*. — Faut-il rattacher au monachisme cette institution si originale qu'est la Chartreuse? Son fondateur, saint Bruno, n'a pas été moine, non plus que son législateur, Guigues 1^{er} ou l'ancien. Leur dessein fut d'organiser une vie contemplative menée par des religieux dont chacun restât le plus possible en sa cellule, mais dont l'ensemble fût une communauté, normalement peu nombreuse : ils étaient en un même lieu, leurs demeures faisaient une « maison » (*domus*); l'obéissance à un prieur et une partie de l'office chanté au chœur, tout en respectant le caractère nettement érémitique de leur existence, leur assureraient les garanties et avantages du cénobitisme. Ils étaient souvent désignés, par eux-mêmes et par d'autres, comme des « moines », et les papes du 12^e siècle ont plusieurs fois utilisé, à leur propos, des formules comme celle-ci : *ordo monasticus quod secundum Deum et beati Benedicti regulam et institutionem cartusiensium... institutum esse dinoscitur*.

Écolâtre, puis chancelier de la cathédrale de Reims, Bruno était venu s'établir, en 1084, dans les Alpes, non loin du site actuel de la Grande Chartreuse. Il y était avec un groupe de disciples quand, en 1090, Urbain II, qui avait été son élève, l'appela à Rome auprès de lui; il devait lui rendre bientôt la liberté de suivre sa vocation. Bruno mourra en Calabre en 1101. Mais son œuvre dura là où il l'avait commencée, et elle se répandait; le diocèse d'origine de Bruno devait l'accueillir, lorsque fut fondée, en 1136, la chartreuse du Mont-Dieu.

Déjà entre 1121 et 1128, le cinquième successeur de Bruno, le bienheureux Guigues, avait rédigé les *Coutumes* selon lesquelles vivaient les ermitages cartusiens. Elles dépendaient de sources variées, en particulier de la Règle de saint Benoît et des pratiques du monachisme ancien, encore que la synthèse de tous ces éléments fût neuve et parfaitement adaptée au but recherché. Guigues laissa encore d'admirables *Pensées*, toutes chargées d'expérience intérieure, saisissantes par leur brièveté autant que par leur densité. Plus tard, Guigues II ou le jeune, † vers 1193, composa aussi quelques textes. Mais le rôle des chartreux, dans l'Église, n'était pas d'écrire, et le texte cartusien qui devait être le plus lu fut l'œuvre d'un bénédictin vivant à

l'abbaye cistercienne de Signy, Guillaume de Saint-Thierry, auteur de la fameuse *Lettre aux frères du Mont-Dieu*. Pour eux, les fils de saint Bruno avaient choisi le silence. Ils ne furent pas aussi nombreux que les religieux d'autres ordres apparus alors. Pourtant, les amitiés qui les unirent à un saint Bernard, à un Pierre le vénérable, à un Pierre de Celle et à tant de représentants du monachisme ancien et du nouveau montrent qu'aux yeux de tous ces quelques solitaires illustraient l'idéal commun.

Sur les origines de la Chartreuse, exposé détaillé dans *Aux sources de la vie cartusienne*, 2 vol. photocopiés, Grande Chartreuse, 1960; chapitre substantiel dans B. Bligny, *L'Église et les ordres religieux...*, p. 245-318; aperçu dans J. Leclercq, *La spiritualité du moyen âge*, p. 189-202. Voir *Lettres des premiers chartreux*. S. Bruno, Guigues, S. Anthelme, SC 88, 1962. Sur la spiritualité cartusienne, voir Y. Gourdel, art. CHARTREUX, DS, t. 2, col. 705-776.

Vers 1193-1195, devait surgir au Val-des-choux, en Bourgogne, un monastère qui, au cours du 13^e siècle, deviendrait chef d'ordre et dont les constitutions seraient inspirées à la fois de celles de Guigues et des statuts des cisterciens (R. Folz, *Le monastère du Val-des-Choux au premier siècle de son histoire*, dans *Bulletin du comité des travaux historiques et scientifiques*, année 1959, Paris, 1960, p. 91-115) : preuve nouvelle de tout ce qui rapprochait la Chartreuse du monachisme, et de la fécondité que gardait celui-ci.

Pourtant depuis longtemps, se dessinait un autre mouvement, devenu puissant lui aussi, qui achève de donner sa richesse et sa variété à la spiritualité du 12^e siècle.

5. ERMITES ET CHANOINES RÉGULIERS

1^o **Érémisme**. — Dès la fin du 11^e siècle, on avait vu beaucoup de chrétiens fervents chercher la perfection évangélique en dehors de toute institution monastique. Ces essais, nombreux et variés, éphémères ou durables, évoluèrent diversement. Il semble que l'on puisse distinguer ceux qui furent davantage le fait d'ermites primitivement laïcs, et ceux qui aboutirent aux formes de vie cléricale des chanoines réguliers; certains groupements de l'une et l'autre tendance finirent d'ailleurs par se rattacher à des ordres monastiques ou à s'en rapprocher. Ce foisonnement de fondations nouvelles apparaît à peu près partout en même temps : on pourrait en citer des exemples en presque toutes les régions, d'Aquitaine en Hainaut, de Savoie en Bretagne. Mais leur terrain privilégié fut constitué par les vastes territoires boisés, favorables à la solitude, qui subsistaient dans l'ouest de la France, en particulier dans le Maine et aux environs. Voir P. Doyère, art. **ÉRÉMISME** en Occident, DS, t. 4, col. 960-966.

Au premier genre, celui des ermites, appartiennent des chrétiens généreux, souvent plus ardents qu'éclairés, qui, épris de pauvreté, s'écartaient de la société, même ecclésiastique, protestant par leur seule fuite, parfois aussi par leur parole, contre l'incontinence et la cupidité qu'ils dénonçaient chez beaucoup de membres du clergé. Souvent ces solitaires devenaient des prédicateurs itinérants, ou simplement errants, que les historiens allemands ont désignés du nom de « Wanderprediger ».

Quoiqu'il en fût de la droiture de leurs intentions, du bien-fondé de leurs reproches, ils représentaient un danger pour la stabilité des institutions de l'Église, voire pour la pureté de la foi. Aussi provoquèrent-ils l'opposition des évêques et d'autres (J. Leclercq, *Le poème de Payen Bolotin contre les faux ermites*, dans *Revue bénédictine*, t. 68, 1958, p. 52-86). Très peu d'entre eux se révoltèrent ou tombèrent en des erreurs graves; beaucoup ne firent pas de disciples; d'autres

rallèrent des ordres existants. Il y eut des saints parmi eux. Cette flambée dura un demi-siècle à peine.

En même temps étaient apparus d'autres groupes de protestataires, qui n'évitèrent pas les déviations doctrinales et répandirent ce qu'on a appelé les hérésies populaires : il y en eut en bien des provinces, les plus connus étant les albigeois et les vaudois. Ces derniers, groupés autour d'un marchand lyonnais, Pierre Valdès, ne voulaient être que de bons chrétiens, précisément meilleurs que l'ensemble de ceux qu'ils souffraient de voir attachés aux richesses. Leur ferveur fut généralement intense, du moins dans leurs débuts. Malheureusement, leur foi, souvent dépourvue de solides assises, se laissa entacher par certaines des pratiques et des erreurs que propageait le catharisme.

On essaya d'y remédier par des campagnes de prédication ou des mesures disciplinaires qui ne furent guère efficaces. Ils subsistèrent surtout dans le midi, sans apporter au développement de la spiritualité autre chose qu'une puissante aspiration, dont ils rappelaient l'urgence à leurs adversaires eux-mêmes, vers une vie détachée des biens matériels.

F. Vernet, art. ALBIGEOIS ET CATHARES, DS, t. 1, col. 289-294. — E. Delaruelle, R. Morghen, H. Grundmann, *Movimenti popolari ed eresie nel medio evo*, dans *Comitato internazionale di scienze storiche. X Congresso internazionale*, t. 3, Florence, 1955, p. 307-402; *Atti del X Congresso internazionale*, Rome, 1957, p. 345-371. — DS, *Infra*, col. 856-857.

2^o **Chanoines réguliers**. — Le résultat le meilleur de ce renouveau, le seul qui apporta au développement de la spiritualité une contribution durable, dans le domaine de la sainteté vécue comme dans celui de la doctrine, fut l'institution des chanoines réguliers.

Les historiens ne leur avaient guère accordé l'attention qu'ils méritent, jusqu'à ce que les études de C. Dereine eussent révélé leur importance (art. *Chanoines*, DHGE, t. 12, 1953, col. 354-405). Des lumières nouvelles ont été, depuis, apportées par une série de travaux portant sur l'ensemble du mouvement canonial ou sur telles de ses manifestations particulières.

La vita comune del clero nei secoli XI e XII, Semaine d'études de Mendola, 1959, t. 1, Milan, 1961, p. 412-432; t. 2, p. 90-128. — L. Mussot, *Recherches sur les communautés de clercs réguliers en Normandie au XI^e siècle*, dans *Bulletin de la société des antiquaires de Normandie*, t. 59, 1959-1960, p. 5-38.

Qu'il suffise de caractériser cet essor comme tendant à un retour vers la vie commune du clergé, dans le renoncement à la propriété privée, selon l'idéal de la *vita apostolica* des fidèles de Jérusalem dont les Actes des Apôtres (4, 32-35) décrivent la pratique, et conformément à l'un ou l'autre des textes, remontant à saint Augustin ou à son entourage, que l'on mettait sous le nom de Règle de saint Augustin. D'autres adoptèrent la *regula canonica* promulguée au concile d'Aix-la-Chapelle de 817. Tous ajoutèrent à ces documents des coutumiers ou des statuts qui faisaient de ces hommes de véritables religieux, dont l'engagement était sanctionné par des vœux, une *professio*. Le cadre général de la vie canoniale ne différait guère, souvent, de celui des observances monastiques; bien des thèmes spirituels étaient communs aux deux milieux. La différence fondamentale fut que la *cura animarum* en vint presque partout et assez rapidement à faire partie du programme proposé à tous, alors qu'elle n'était, pour les moines, qu'exceptionnelle.

Un exemple de ce que furent beaucoup de ces communautés peut être fourni par le livre de M. Veissière, *Une communauté canoniale au moyen âge, Saint-Quiriac de Provins (XI-XIII^e siècles)*, Provins, 1961.

Les vicissitudes par lesquelles d'autres maisons passèrent,

avant de se fixer dans la tradition canoniale ou dans celle du monachisme, peuvent être illustrées par l'histoire de Saint-Martin de Tournai, fondé puis dirigé par cet Odon qui devint évêque de Cambrai et mourut en 1113 à l'abbaye d'Anchin (cf C. Dereine, *Odon de Tournai et la crise du cénobitisme au XI^e siècle*, dans *Revue du moyen âge latin*, t. 4, 1948, p. 137-154). Plusieurs de ces collégiales furent animées par de grands hommes d'Église, tels ce prévôt de Saint-Quentin de Beauvais, Yves, canoniste qui devait devenir évêque de Chartres.

Beaucoup de collégiales prospérèrent et devinrent chefs de congrégations; l'une des plus répandues de celle-ci, des plus fidèles aussi à l'idée qui avait été à l'origine de toutes, fut la congrégation de Saint-Ruf en Provence.

Leur programme fut exposé dans des écrits comme ceux d'Hugues de Fouilloy, le *Liber de rota verae religionis* (C. de Clercq, dans *Archivum latinum medii aevi*, t. 29, 1959, p. 219-228; t. 30, 1960, p. 15-37) et surtout le *De clastro animae* (PL 176, 1017-1182) : traité charmant et quelque peu diffus, mais destiné à connaître un vaste succès auprès des moines aussi bien que des chanoines réguliers, à cause des observances et des aspirations communes qu'il interprétait pour tous (analyse dans *La vita comune...*, p. 117-135).

En certains endroits, cependant, entre les uns et les autres appaurent des rivalités. Le caractère spécifique, irréductible au monachisme, de la vie canoniale fut alors défendu par des auteurs de grand mérite. Ceci fut surtout le fait d'écrivains issus du plus illustre parmi tous les ordres nouveaux, celui de Prémontré (diocèse de Laon), fondé par saint Norbert † 1134. Ses œuvres ont été mises en lumière par F. Petit, *La spiritualité des Prémontrés aux XII^e et XIII^e siècles*, Paris, 1947; *L'Ordre de Prémontré de saint Norbert à Anselme de Havelberg*, dans *La vita comune...*, t. 1, p. 456-479. Citons comme auteurs spirituels plus marquants, Luc du Mont-Cornillon, à Liège, et Philippe de Harvengt, abbé de Bonne-Espérance en Hainaut.

Il n'y eut pas seulement dans l'ordre de Prémontré, des livres, mais des saints, comme Nicolas, ce diacre de Soissons dont toute la famille embrassa la vie canoniale, ou la jeune Oda de Bonne-Espérance, qui mourut épuisée par ses austérités. Car, dans le rayonnement de Prémontré comme d'autres ordres canoniaux, comme dans celui des ermites, aussi bien que de Cluny et de Cîteaux, bien des chrétiennes firent aboutir sur les sommets de la spiritualité ce que d'aucuns ont appelé le « mouvement féministe » (*Frauenbewegung*), qui correspondait à l'accession d'un nombre croissant d'hommes et de femmes à une vie religieuse plus personnelle.

Vraiment Raimbaud de Liège, dans le prologue de son *De diversis ordinibus ecclesiae*, avait raison d'admirer la fécondité religieuse de son temps : *Cum maxime nostris temporibus diversa monachorum canonicorumve surgat institutio* (PL 123, 807c).

3^o **Saint-Victor.** — Parmi les foyers de vie canoniale, celui dont l'apport littéraire fut le plus remarquable, en raison de son ampleur, de sa variété et de sa qualité, se situe au cœur même de Paris, sur la montagne Sainte-Geneviève : l'abbaye Saint-Victor. Elle devait son origine à un grand dessein, une vocation à laquelle elle ne faillit point : concilier le cloître et l'école. Car elle avait été fondée par un maître, Guillaume de Champeaux † 1122, qui, après avoir enseigné à Notre-Dame de Paris, s'était retiré avec quelques disciples à l'ermitage de Saint-Victor, y avait adopté la Règle de saint Augustin et y était redevenu écolâtre. Il devait être ensuite évêque de Châlons-sur-Marne, où saint Bernard l'approcherait, non sans tirer profit de ces contacts. Cet homme qui écrivit peu avait le don

d'orienter : les victorins, après lui, tout en vivant comme les religieux les plus austères d'alors, — cisterciens et prémontrés —, surent aussi apprécier l'étude et l'enseignement de la doctrine sacrée comme des moyens d'aller à Dieu ayant place dans leurs observances et dans leur programme ascétique. Par là, ils firent la transition et, pour ainsi dire, le pont, entre le monachisme et la scolastique de leur temps : les leçons qu'on donnait dans le cloître aux clercs comme aux religieux, les sermons qu'on leur prêchait dans l'église, devaient pouvoir les conduire à une contemplation dont l'aliment de base demeurerait l'Écriture sainte. Mais ici l'on faisait plus grande que dans les monastères et moindre que dans les écoles la part de la philosophie, appelée à aider la foi dans l'interprétation des œuvres de Dieu dans le monde.

1) *Hugues de Saint-Victor.* — Ce que « l'école de Saint-Victor » a de spécifique devait lui venir d'un nommé Hugues, dont on ne sait encore s'il était arrivé de Flandre ou de Saxe. Il exerça son magistère de 1125 à sa mort, 1140. Il eut le temps d'écrire beaucoup, et des chefs-d'œuvres décisifs.

Il a été étudié, presque simultanément, en deux ouvrages, également importants, dont les résultats convergents sont suggérés par leurs titres : D. Lasić, *Hugonis de Sancto Victore theologia perfectiva. Eius fundamentum philosophicum ac theologicum*, Rome, coll. *Studia antoniana* 7, Rome, 1956; R. Baron, *Science et sagesse chez Hugues de Saint-Victor*, Paris, 1957. Cf aussi F. Vandenbroucke, *La spiritualité du moyen âge*, p. 282-289.

Le titre de son premier grand écrit est caractéristique : *Didascalicon* (PL 176, 789-812; éd. C. E. Buttner, Washington, 1939), et le point culminant de son œuvre sera un *De sacramentis christianae fidei*, PL 176, 173-618. Les problèmes de chronologie ont été éclaircis par D. van den Eynde, *Essai sur la succession et la date des écrits de Hugues de Saint-Victor*, coll. *Spicilegium Pont. Athenaei Antoniani*, Rome, 1960.

Dès le début et tout au long de cette œuvre, avait été posé explicitement le problème de la place qui revient aux « arts libéraux » dans la recherche de Dieu. Le but était celui auquel tendaient les moines; les moyens n'étaient point foncièrement différents des leurs. Autant qu'eux, Hugues se gardait de confondre ou de séparer les cheminements de l'intelligence et ceux de la vertu. Mais désormais la place qui revenait à la connaissance rationnelle était clairement admise : expressément, pour ainsi dire officiellement, était accomplie la synthèse entre la pensée patristique du monachisme et l'effort de la scolastique naissante. Et comme il arrive à toutes les réussites, celle-ci devait être éphémère; après Hugues, même chez ses disciples, on verrait ce rare équilibre plus ou moins rompu au profit de l'une ou de l'autre des composantes entre lesquelles il avait maintenu l'harmonie.

Hugues enseigne une doctrine de la perfection et, comme il dit, une *theologia perfectiva*. Il s'agit de conduire l'homme vers ce Dieu dont il est l'image. Dès le point de départ qu'est cet exemplarisme apparaît l'un des éléments nouveaux que Hugues a introduit dans la tradition spirituelle : l'influence du pseudo-Denys, dont il a, très tôt, commenté la *Hiérarchie céleste* (PL 175, 923-1154; cf art. DENYS, DS, t. 3, col. 323-324). Il se garde d'ailleurs de négliger saint Augustin et saint Grégoire, comme l'a rappelé H. de Lubac dans le long et dense chapitre qu'il lui a consacré (*Exégèse médiévale*, t. 2, p. 287-359). Un autre apport, qui enrichit chez lui celui de l'Écriture et des

Pères sans le faire passer au second plan, est ce qu'il doit à l'école de Laon : l'influence d'Anselme de Laon est sensible dans les *Institutiones in Decalogum*, PL 176, 9-18, dans le *De sacramentis legis naturalis et scriptae*, 17-42, surtout dans le *De sacramentis christianae fidei*. A ces grandes synthèses doctrinales s'ajoutent des écrits mineurs sur l'ascèse, la méditation, la prière, l'union à Dieu; un souffle poétique, d'inspiration biblique, explique le succès qu'elles devaient connaître longtemps dans tous les milieux de vie religieuse. Mais toute l'œuvre répand la paix en même temps que la lumière : partout l'on trouve la même harmonie entre la philosophie et la théologie, la science et la sagesse, la connaissance et la contemplation, la raison et l'amour (cf art. CONTEMPLATION, DS, t. 2, col. 1961-1966).

2) *Les disciples d'Hugues*. — Le témoin le plus proche, mais non le plus éminent, de l'influence d'Hugues est l'auteur anonyme d'un opuscule qu'on a cherché en vain à lui attribuer; il a été publié par R. Baron, *Hugonis de Sancto Victore De contemplatione et eius speciebus*, Tournai, 1957.

On y retrouve, il est vrai, bien des idées d'Hugues; mais, de même que l'exposé y est chargé de distinctions et de subdivisions qui le rendent plus systématique, sinon plus clair que ne l'est habituellement le maître, la pensée y est plus d'une fois durcie ou simplifiée, insistant trop sur l'un ou l'autre des éléments que celui-ci avait unis en une souple synthèse.

De même André de Saint-Victor, † vers 1175, est un exégète de valeur, persuadé de l'importance du sens littéral de la Bible et de son interprétation scientifique, mais qui cesse d'intégrer son exégèse dans une vaste théologie.

A l'autre extrême, pour ainsi dire, et vers le même temps, Garnier revient aux écrits de saint Grégoire, dont il rédige un copieux recueil, le *Gregorianum*, tandis que le prieur Gautier, dans ses *Sermons*, sait se montrer humain, humaniste même. Il est vrai qu'en même temps il s'élève, bien lourdement, contre tous ceux qui cherchent un accord renouvelé de la science et de la sagesse; son *Contra quattuor labyrinthos Franciae* (extraits dans PL 199, 1129-1172), qui date des environs de 1178, n'intéresse l'histoire de la spiritualité que comme un modèle d'attitude à éviter.

Heureusement des solutions plus généreuses, encore qu'elles ne soient plus géniales, sont proposées dans le *De Trinitate* d'Achard † 1171, qu'a récemment découvert M.-Th. d'Alverny (cf *Recherches de théologie ancienne et médiévale*, t. 21, 1954, p. 299-306), dans les traités et sermons du même auteur (DS, t. 1, col. 175), que font connaître les travaux de Jean Châtillon, dans le *Microcosmos* et le *Fons philosophiae* qu'ont édités Philippe Delhaye et Pierre Michaud-Quantin.

Fidèle à la tradition de la maison dont il est religieux, Godefroy rédige aussi un résumé de la doctrine de saint Augustin en forme de panégyrique (éd. P. Damon, *The Preconium Augustini of Godfrey of St. Victor*, dans *Mediaeval Studies*, t. 22, 1960, p. 92-107).

C'est également à Saint-Victor, peut-être à Pierre Comestor († vers 1179), que de récentes recherches tendent à attribuer divers écrits apparentés les uns aux autres : le *De spiritu et anima* (PL 40, 779-832), le *De conscientia* (PL 184, 507-552), les *Meditationes de humana cognitione* (PL 184, 485-508), le *Manuale* (PL 40, 951-968), le *De diligendo Deo* (PL 40, 847-864); cf Gaetano Raciti, *L'autore del « De spiritu et anima »*, dans *Rivista di filosofia neoscolastica*, t. 53, 1961, p. 385-401.

Les derniers représentants de l'école de Saint-Victor sont Adam, aimable poète † 1192, et Thomas Gallus ou de Verceil † 1246, dont il est parlé plus loin, col. 862.

Sur ces auteurs, bibliographie par F. Vandenbroucke, dans *La spiritualité du moyen âge*, p. 294-298; pages pénétrantes de H. de Lubac dans *Exégèse médiévale*, t. 2, p. 361-372, et de V. Cilento, *Medio evo monastico e scolastico*, Milan-Naples, 1961, p. 200-233.

3) *Richard de Saint-Victor*. — L'esprit le plus large-

ment épanoui qu'ait formé Saint-Victor est Richard † 1173, qui égale Hugues dans l'ampleur de son érudition, la vigueur de ses constructions, et le dépasse, en certains domaines, par sa pénétration. Il lui est d'ailleurs redevable. Venu probablement d'Écosse, il ne l'avait connu que peu d'années; mais l'enseignement d'Hugues, la lecture de ses œuvres et l'esprit qu'il avait créé ont fortement marqué la personnalité de Richard.

Les écrits de Richard sont de trois sortes. Le plus volumineux est un recueil d'extraits, *Liber exceptionum* (éd. Jean Châtillon, coll. Textes philosophiques du moyen âge 5, Paris, 1958), véritable encyclopédie des connaissances nécessaires à l'intelligence de l'Écriture; peu originale, mais supposant de vastes lectures, elle est révélatrice d'un temps et d'un milieu, et de l'effort tenté alors pour s'approcher de Dieu par les voies de l'étude : histoire, géographie, « arts mécaniques », sciences naturelles de toute espèce y sont mis au service de l'interprétation mystique. D'orientation plus directement spirituelle sont le *Beniamin minor*, le *Beniamin maior* et quelques opuscules (*Sermons et opuscules spirituels*, éd. et trad. par J. Châtillon, Paris, 1951). Le grand œuvre est un *De Trinitate*, dont deux éditions ont paru presque simultanément : Jean Ribaillier, coll. Textes philosophiques du moyen âge 6, Paris, 1958; Gaston Salet, SC 63, 1959.

Richard est celui des victorins dont l'information est la plus étendue. En exégèse, il fait preuve d'un littéralisme exigeant; mais le penseur mystique, en lui, s'étudie à percer le voile des figures, afin d'atteindre la sagesse divine qu'elles recèlent et doivent révéler (H. de Lubac, *Exégèse médiévale*, t. 2, p. 387-403). Il est plein de saint Augustin. Il connaît Boèce et, surtout par son intermédiaire, Aristote. Au platonisme de Denys, qu'il doit principalement à Hugues, il associe celui qu'il reçoit des philosophes chartrains. Deux auteurs de peu antérieurs ont orienté sa recherche en matière trinitaire : saint Anselme et Achard. Dans la voie qui était la leur, il essaye d'aller plus loin et y réussit en partie. Comme pour Anselme, on a pu se demander si son œuvre relevait de la théologie ou de la spiritualité; Richard est, à vrai dire, théologien mystique, théoricien de l'expérience de Dieu. Tout, dans sa doctrine, part de la foi et doit aboutir à l'*excessus mentis* dont il parle si volontiers (art. EXTASE, DS, t. 4, col. 2116-2118). Ce qu'il appelle les « raisons nécessaires » se situe entre ces deux termes. Il suppose toujours le donné révélé et ne prétend jamais en démontrer l'existence; il veut, humblement, mais avec audace, en expliciter le contenu, le justifier au regard de la raison. Soucieux de l'ordre et de la beauté qui ne peuvent manquer d'être en Dieu et dans sa création, il tâche à discerner en tout un ensemble ordonné. Or, en Dieu, la charité même, parce qu'elle est parfaite, exige, d'après lui, la communication parfaite de l'amour entre deux personnes, et la communication de cet amour réciproque à une troisième; étant unique dans les trois Personnes, elle explique l'unité divine en même temps que la distinction des Personnes.

L'attention de Richard se porte, avec une préférence marquée, mais non exclusive, sur les Personnes; il aime leur attribuer la Puissance, la Sagesse et la Beauté, en se gardant d'identifier celles-ci à chacune d'elles. Il s'efforce aussi de maintenir un lien constant entre la spéculation trinitaire et la contemplation mystique. Il a confiance dans la raison, mais il a également conscience de son impuissance à elle seule, et il ne cesse de rappeler l'importance de la charité (G. Dumeige, *Richard de Saint-Victor et l'idée chrétienne de l'amour*, Paris, 1952; J.-M. Déchanet, art. CONTEMPLATION, DS, t. 2, col. 1961-1966).

Cette volonté d'utiliser l'intelligence pour comprendre l'amour lui permet de construire non un système clos, mais un ensemble large et harmonieux, ouvert en raison même du courage dont il fait preuve et de son impuissance à démontrer quoi que ce soit de Dieu à qui ferait abstraction de la foi. Il ne prouve pas : il montre, et son rôle fut de rester stimulant. Son *Liber exceptionum* ne cesse pas d'être copié, témoins les cent soixante et onze manuscrits conservés, dont plusieurs sont du 15^e siècle; témoin ce qu'on retrouve de lui dans les sermons d'un évêque de Paris, Maurice de Sully † 1196 (cf J. Châtillon, introd. au *Liber exceptionum*, p. 85). Son *De Trinitate* exerça de l'influence sur la *Somme* dite d'Alexandre de Halès, sur saint Bonaventure, sur le *Commentaire des Sentences* de saint Thomas. Comme il avait puisé à bien des sources, il transmet à bien des auteurs, admirable représentant de cette école de Saint-Victor qui fait le pont entre le monachisme et les écoles séculières, et de l'unité de ce 12^e siècle où, de partout, tant d'étrangers viennent penser à Paris.

Jean LECLERCQ.

C. VIE SPIRITUELLE DES LAÏCS DU 9^e AU 12^e SIÈCLE

Il n'existe pas encore d'ouvrage d'ensemble sur la vie religieuse et la spiritualité des laïcs en Occident, mais, malgré la rareté et la dispersion des textes, une telle étude n'est pas impossible à faire. En attendant le livre que M. Chélini prépare, voir les pages excellentes de Jean Leclercq, *La spiritualité du moyen âge*, p. 92-96 et p. 124-127. Dans le cadre de ce chapitre nous nous contenterons d'établir quelques jalons, ne serait-ce que pour montrer, contrairement à l'opinion courante, que les laïcs du haut moyen âge se sont souciés d'avoir une culture religieuse et une vie spirituelle authentiques.

1. **A l'époque carolingienne.** — A l'époque carolingienne, âge par excellence des clercs et des moines, le laïc fait bien souvent figure de mineur. Dans cette chrétienté sacrale que les rois carolingiens ont organisée, la religion est surtout affaire de clercs. La vie politique, sociale, intellectuelle, voire économique, est également animée par les clercs, et le terme de « cléricisme » peut être employé pour définir cette époque. La vie spirituelle des laïcs, de l'*ordo laicorum* comme l'on dit quelquefois, se rapproche bien souvent de celle des clercs.

1^o *Rois et aristocratie.* — Les rois sont, depuis 751, sacrés par les évêques. Cette cérémonie, empruntée à l'histoire biblique, leur donne une place à part dans l'ordre des laïcs. Mais la piété du prince peut être un exemple pour les aristocrates laïcs. Charlemagne, tel qu'Éginhard nous le présente, « pratique scrupuleusement et avec la plus grande ferveur la religion chrétienne »; il va matin et soir à l'église, suit les offices de nuit, se fait lire à table les Pères de l'Église, se fait initier par ses clercs aux problèmes théologiques, réunit et préside des conciles. Son fils Louis, qui a mérité le surnom de pieux, a reçu une éducation digne d'un clerc et reste pendant tout son règne (814-840) sous l'influence directe du clergé. Les petits-fils de Charlemagne, tout en cherchant à se libérer de cette tutelle cléricale, ont tous une culture religieuse approfondie. Charles le Chauve, qui devient roi de France en 843, se fait adresser par les lettrés du royaume, Hincmar de Reims, Jean Scot Érigène, Loup de Ferrières, des traités de théologie ou de spiritualité (R. R. Bezzola, *Les origines et la formation de la littérature courtoise en Occident*

(500-1200), t. 1, Paris, 1944, p. 195-213). Sa bibliothèque est composée surtout d'ouvrages religieux (E. Lesne, *Les livres, scriptoria et bibliothèques, du commencement du VIII^e à la fin du XI^e siècle*, Lille, 1938, p. 448). Sa culture religieuse, sa piété, en même temps que ses qualités d'homme politique, lui permettent d'être choisi comme empereur par le pape Jean VIII (875).

Les aristocrates laïcs ne pouvaient qu'imiter leurs princes. Eux aussi sont conseillés par les clercs et souhaitent obtenir d'eux des règles de vie spirituelle. Comme ils se sentent, malgré leur puissance matérielle, en état d'infériorité au milieu des clercs et des moines, ils ont besoin de « direction spirituelle », et ils la reçoivent en particulier sous la forme de petits traités d'éducation qu'on appelle des « miroirs ».

Un travail d'ensemble sur les « miroirs des laïcs » n'a pas été entrepris et il en vaudrait la peine.

Voir quelques remarques de É. Delaruelle, *Jonas d'Orléans* († vers 842) et le moralisme carolingien, dans *Bulletin de littérature ecclésiastique*, t. 55, 1954, p. 129-143 et 221-228; et de Ph. Delhaye, art. FLORENTIENS médiévaux d'éthique, DS, t. 5, col. 460-462. — Bibliographie dans Wattenbach-Levison, *Deutschlands Geschichtsquellen im Mittelalter, Vorzeit und Karolinger, Die Rechtsquellen*, Weimar, 1953, p. 59.

Si nous ouvrons ces « miroirs », qu'il s'agisse du traité « Sur les vertus et les vices » qu'Alcuin adressa à Guy marquis de Bretagne (PL 101, 613-639; sur ce texte cf L. Wallach, *Alcuin on Virtues and Vices, A Manuel for a Carolingian Soldier*, dans *The Harvard theological Review*, t. 48, 1955, p. 175-195), ou du *Liber exhortationis* de Paulin d'Aquilée pour Éric duc de Frioul (PL 99, 197-282), et surtout du *De institutione laicali* de Jonas d'Orléans (PL 106, 121-278), nous constatons que l'enseignement dogmatique se réduit à peu de choses. Quelques réflexions sur Dieu, la Trinité, les vertus théologiques. Au contraire, l'enseignement moral est très développé. Le laïc est représenté comme un soldat qui engage contre les vices une lutte sans merci. Pour informer les lecteurs sur les ruses du démon, les clercs donnent la liste des principaux péchés capitaux et recommandent un fréquent examen de conscience. Comme le dit É. Delaruelle (*Histoire du catholicisme en France*, t. 1, Paris, 1957, p. 199), « le sacrement de pénitence semble avoir été par excellence celui en lequel s'est exprimée toute cette époque, qui s'y délivre de sa mauvaise conscience, y revivifie sa foi dans le salut, le péché et la grâce ». Au concile de Chalons (813), les évêques demandent que le fidèle confesse, selon l'ordre des huit péchés capitaux, ses actions et ses pensées, et ceci non seulement à Dieu mais au prêtre (c. 32, 33, 37, 38, Mansi, t. 14, col. 99-101). Sous Louis le Pieux, au cours des grandes assemblées, empereur, laïcs et clercs confessent leurs péchés, et l'on remet même en application la pénitence publique pour les fautes les plus graves (sur la pénitence à cette époque, cf É. Amann, *L'époque carolingienne*, coll. Fliche-Martin, t. 6, 1937, p. 346-352).

Un deuxième thème familier aux auteurs des « miroirs » est la sainteté du mariage. L'Église carolingienne a fait un grand effort pour redonner au mariage sa dignité, mais les capitulaires royaux, comme les canons des conciles, ont surtout insisté sur les aspects juridiques et en particulier sur la question de la parenté proche et des unions dites « incestueuses » (É. Amann, *op. cit.*, p. 88-89). Jonas d'Orléans a dépassé ce plan et son deuxième livre du *De institutione laicali* est

destiné à montrer comment un laïc peut et doit mener honnêtement sa vie conjugale. Nos moralistes ont également rappelé que les enfants doivent respect, secours et obéissance à leurs parents, afin que le mauvais exemple des fils de Louis le Pieux, en révolte contre leur père, ne soit pas suivi (voir le traité de Raban Maur, *Liber de reverentia filiorum erga patres et erga reges*, éd. E. Dümmler, MGH *Epistolae*, t. 5, 1899, p. 403-415).

Les « miroirs » font également une grande place à la culture religieuse que les laïcs doivent posséder. Alcuin s'indigne en entendant dire que la lecture de l'Évangile est le devoir du clerc, non celui du laïc (*Ep.* 136, éd. E. Dümmler, MGH *Epistolae*, t. 4, 1895, p. 205). De fait, nous constatons que les aristocrates laïcs ont suivi les conseils des clercs, et qu'ils possèdent dans leur bibliothèque les textes bibliques et même des ouvrages d'exégèse (cf P. Riché, *Les bibliothèques de trois aristocrates laïcs carolingiens*, dans *Le moyen âge*, t. 69, 1963, à paraître). Ils possèdent également des livres de spiritualité comme les *Synonymes* d'Isidore de Séville, et des textes hagiographiques. Pour diriger leur prière, les laïcs ont à leur disposition des « livrets de prières privées » qui leur servent en quelque sorte de bréviaire. A chaque heure du jour, ils lisent les oraisons et les psaumes comme le clerc ou le moine peuvent le faire (sur ces textes, voir la thèse de J. Chazelas, *Les livrets de prières privées du IX^e siècle*, présentée dans *École nationale des Chartes, Positions de thèses*, Paris, 1959, et J. Leclercq, *La spiritualité du moyen âge*, p. 95-96 et 114-115; A. Wilmart, *Precum libelli quattuor aevi karolini*, Rome, 1940).

Enfin, les « miroirs des laïcs » font une grande place à l'accomplissement du devoir d'état. Ceci n'entrerait pas dans le cadre d'une histoire de la spiritualité, si les clercs ne parlaient que des vertus professionnelles et des qualités techniques. En fait, ils démontrent aux chefs militaires et aux princes, auxquels ils s'adressent, que le salut du peuple chrétien dépend de leur action. Ils amorcent même une justification de la guerre sainte et dessinent déjà la figure du chevalier chrétien.

L. K. Born, *The Specula principis of the Carolingian Renaissance*, dans *Revue belge de philologie et d'histoire*, t. 12, 1933, p. 583-612. — J. Röder, *Das Fürstenbild im den mittelalterlichen Fürstenspiegeln auf französischen Boden*, Münster, 1933. — H. M. Klinkenberg, *Über karolingische Fürstenspiegel*, dans *Geschichte im Wissenschaft und Unterricht*, t. 6, 1956, p. 82-98.

Les clercs n'ont pas été les seuls à composer des « miroirs », les laïcs eux aussi, lorsqu'ils étaient suffisamment cultivés, ont écrit des traités de spiritualité et d'édification. Nous avons du moins conservé une œuvre de ce genre qui a été écrite, ce qui est encore plus remarquable, par une femme, Dhuoda, épouse de Bernard marquis de Septimanie. Composé entre 841 et 843, le *Liber manualis* est adressé au fils aîné de Dhuoda, Guillaume, âgé alors de seize ans (en attendant une prochaine édition en préparation, voir E. Boudrand, *L'éducation carolingienne, le Manuel de Dhuoda (843)*, Paris, 1887; A. Vernet, *Un nouveau manuscrit du « Manuel » de Dhuoda (Barcelone, biblioteca central 569)*, dans *Bibliothèque de l'École des Chartes*, t. 114, 1956, p. 20-44; et L. Gaillard, art. DHUODA, DS, t. 3, col. 798-799).

Ce livre est non seulement le manuel du parfait aristocrate, mais également celui du parfait chrétien. Dhuoda nous fait connaître ce qu'elle exige de son fils et ce qui fait le fond de sa

spiritualité. Nous y voyons affirmer avec force la grandeur et la toute-puissance de Dieu et la fragilité humaine. Le Christ apparaît rarement, sinon comme rédempteur et seconde personne de la Trinité. Pour assurer son salut l'homme a besoin de l'appui que Dieu lui envoie par son Esprit. Les sept dons du Saint-Esprit et les huit béatitudes permettent à l'homme de gravir les quinze degrés de la perfection. La vie chrétienne est un combat contre les vices, auxquels on échappe par la pénitence, l'aumône et la prière. Dhuoda extrait des livrets de prières qu'elle possède les oraisons que son fils pourra réciter chaque jour et reproduit tout un passage du *De psalmodia usu liber* attribué à Alcuin, le psautier étant pour elle, comme pour ses contemporains, le livre de prières par excellence. Cette brève analyse rend mal toute la richesse d'un livret écrit par une mère à son fils et qui est le meilleur témoignage de la spiritualité des aristocrates laïcs à l'époque carolingienne.

2^o *Peuple*. — Nous ne devons pas oublier que l'*ordo laicorum* ne comprend pas seulement les aristocrates. Que peut-on savoir de la spiritualité du peuple chrétien des villes ou des campagnes? Ce que les capitulaires et les conciles recommandent, c'est-à-dire ce qui, selon les rois et les évêques, ne s'est pas encore réalisé. Charlemagne aurait souhaité que tous les laïcs fussent instruits, afin qu'ils puissent avoir accès aux textes sacrés. Il fit ouvrir des écoles paroissiales, demanda aux prêtres de surveiller si les parents envoyaient leurs enfants à l'école, afin qu'ils apprennent leurs prières et puissent les enseigner chez eux (concile de Mayence en 813, c. 45, Mansi, t. 14, col. 74; on trouvera l'analyse des capitulaires religieux de Charlemagne dans C. de Clercq, *La législation religieuse franque de Clovis à Charlemagne, 507-814*, Louvain-Paris, 1936). Les capitulaires rappellent continuellement l'obligation de la messe le dimanche et les jours de fête, souhaitent la communion fréquente, mais pas trop fréquente, dit le concile de Chalon (c. 46, Mansi, t. 14, col. 103), afin que l'on puisse s'y préparer. On voudrait que le peuple puisse participer activement à l'office, mais cela paraît assez difficile à réaliser, en raison des nouvelles dispositions liturgiques, — le prêtre dit la messe en tournant le dos aux fidèles (J.-A. Jungmann, *Missarum sollemnia*, trad. française, coll. Théologie 19, t. 1, Paris, 1951, p. 116-117) —, et surtout de l'ignorance du latin chez les laïcs. Le contact entre clergé et fidèles se fait avant tout par la prédication, d'autant plus que les explications de l'Évangile doivent se faire en langue vulgaire (*in rusticam aut theotiscam*, dit le concile de Tours de 813, c. 17, Mansi, t. 14, col. 85).

Les thèmes des prédicateurs tournent autour des obligations de la vie morale. Théodulf d'Orléans dit à ses prêtres qu'ils doivent enseigner les commandements de l'Église touchant les offrandes, le paiement de la dîme, l'abstinence de rapports charnels le dimanche et les jours de fêtes, la pénitence, et qu'ils doivent rappeler les rigueurs du jugement dernier. Les prédicateurs dénoncent les superstitions populaires, dont Agobard, archevêque de Lyon, nous a donné quelques exemples curieux (*Contra insulsam vulgi opinionem de grandine et tonitruis*, PL 104, 147-158; cf G. Schnürer, *Kirche und Kultur im Mittelalter*, t. 2, Paderborn, p. 58-59; trad. *L'Église et la civilisation au moyen âge*, t. 2, Paris, 1935, p. 92-94).

Il faut reconnaître le remarquable effort que fit l'Église carolingienne pour assurer le salut du peuple chrétien. Les clercs sont continuellement mis en présence de leurs responsabilités pastorales (E. Vykoukal, *Les examens du clergé paroissial à l'époque carolingienne*, RHE, t. 14, 1913, p. 94-95). Mais si les résultats ne sont pas ceux que nous souhaiterions, ne peut-on penser qu'ils contentaient le clergé d'alors. Nourri de l'ancien

Testament plus que de l'Évangile, il pense qu'il suffit d'encadrer le peuple élu, de l'obliger à obéir à des règles strictes. On a dit avec raison que « cette civilisation était à bien des égards plus juive que chrétienne » (É. Delaruelle, *Histoire du catholicisme en France*, t. 1, p. 197), qu'elle tendait « à sacrifier la vie intérieure aux convenances extérieures et la personne au groupe ». Cette attitude a peut-être permis les rapprochements entre chrétiens et juifs que l'on observe à cette époque, voire les conversions du christianisme au judaïsme (B. Blumenkranz, *Juifs et chrétiens dans le monde occidental, 430-1096*, Paris, 1960, p. 159-160). D'autre part, nous devons noter les craintes du clergé de voir se constituer des groupes en dehors du cadre religieux. C'est ainsi qu'Hincmar de Reims dénonce les associations d'entraide laïque, que le peuple nomme *gildoniae* (gildes) ou *confratrinae*, et qui sont l'occasion de beuveries et de rixes (É. Coornaert, *Les Ghildes médiévales*, dans *Revue historique*, t. 199, 1948, p. 21-35).

La spiritualité du peuple chrétien s'exprime davantage dans le foisonnement de la piété populaire, surtout à l'occasion des pèlerinages au tombeau des saints personnages et de la vénération des reliques. Il suffit de lire la *Translatio et miracula sanctorum Marcellini et Petri* que nous a laissée le laïc Éginhard (éd. G. Waitz, *MGH Scriptores*, t. 15, 1887, p. 239-264) pour nous en rendre compte. Ceci n'est pas nouveau, nous en avons déjà parlé à propos de l'époque mérovingienne, et nous en reparlerons plus loin.

2. Aux 10^e-11^e siècles. — Pendant la période d'anarchie politique qui suivit l'effondrement de l'empire carolingien, l'Église fut « au pouvoir des laïcs » (É. Amann et A. Dumas, *L'Église au pouvoir des laïques*, coll. Fliche-Martin, t. 7, 1940). Le peuple chrétien qui avait été encadré par les clercs carolingiens est livré à lui-même. La brutalité des mœurs féodales n'est pas favorable au développement d'une spiritualité des laïques. Pourtant, dans bien des cas, les laïcs ont une vie religieuse plus profonde que celle des clercs nicolaïtes et simoniaques. La réforme grégorienne du 11^e siècle sera l'œuvre des moines et des laïcs.

1^o Remarquons tout d'abord que la tradition de la culture religieuse n'a pas entièrement disparu du milieu aristocrate laïc. Contrairement à ce que l'on dit trop souvent, tous les laïcs ne sont pas illettrés (P. Riché, *Recherches sur l'instruction des laïcs du IX^e au XII^e siècle*, dans *Cahiers de civilisation médiévale*, t. 5, 1962, p. 175-182). Par suite, ils peuvent avoir accès aux textes sacrés. A la cour d'Aquitaine, à celle d'Anjou ou à celle de Normandie, nous trouvons des hommes et des femmes qui s'intéressent aux questions religieuses (R. R. Bezzola, *Les origines...*, 2^e p., t. 2, Paris, 1960, *passim*). Guillaume le Grand d'Aquitaine, né vers 959, a une belle bibliothèque; Foulque II d'Anjou († 960) chante l'office avec ses clercs; au début du 12^e siècle, Henri de Normandie mérite le surnom de « Beauclerc ».

Les rois capétiens sont assez peu instruits, à l'exception de Robert le Pieux (996-1031), dont le moine Helgaud nous a laissé une biographie fort édifiante (PL 144, 903-936) : « Il enseignait aux uns la lecture des textes sacrés, à d'autres les hymnes et les laudes...; les offices du culte faisaient ses délices... Pas un jour ne passait sans qu'il ne lût le psautier ».

Le psautier est toujours le livre de lecture élémentaire et le compagnon de bien des laïcs pieux (cf la *Vie* de saint Gérard d'Aurillac par Odon de Cluny, PL 133, 645a; de Raymond de Barbaste, AS, 21 juin, t. 4, Anvers, 1707, p. 127-135; de Jean de Gorze, *MGH Scriptores*, t. 4, p. 340, etc, et J. Stadl-

huber, *Die Laienstundengebet vom Leiden Christi in seinem mittelalterlichen Fortleben*, dans *Zeitschrift für katholische Theologie*, t. 72, 1950, p. 282-325).

La culture religieuse des aristocrates laïcs et surtout l'estime qu'ils avaient pour la vie liturgique les ont conduits à participer activement au renouveau monastique des 10^e et 11^e siècles. Le mouvement clunisien n'aurait pu réussir sans la collaboration des grands; à l'aube du 12^e siècle, un Robert d'Arbrissel entraîne à sa suite hommes et femmes issus des grandes familles de l'ouest de la France (R. R. Bezzola, *Les origines...*, 2^e p., t. 2, p. 470-471).

2^o Si nous nous tournons vers la grande masse du peuple chrétien, nous constatons que le sentiment religieux est plus vivant qu'il ne l'était au 9^e siècle (cf É. Delaruelle, *Histoire du catholicisme...*, p. 221-231, et la *Pietà popolare nel secolo XI* (en français), dans *Relazioni del X Congresso Internazionale di Scienze storiche*, t. 3, Florence, 1955, p. 309-332). Nous n'avons guère de renseignements sur la pratique religieuse, sinon pour la région orientale de la France, pour laquelle nous pouvons utiliser les *Libri de sinodalibus causis et disciplinis ecclesiasticis* de Reginon de Prüm (PL 132, 175 svv, et éd. F.W.H. Wasserschleben, Leipzig, 1840). L'instruction religieuse est donnée par la prédication des clercs et même des moines (J. Leclercq, *Prédication bénédictine aux XI^e et XII^e siècles*, dans *Revue Mabillon*, t. 33, 1943, p. 48-73). Le jour de la fête du patron de l'abbaye la foule écoute la lecture de la *Vie* et des miracles du saint (B. de Gaiffier d'Hestroy, *L'hagiographie et son public au XI^e siècle*, dans *Miscellanea L. van der Essen*, t. 1, Bruxelles, 1947, p. 152-153). Il est vraisemblable que ces homélies étaient faites en langue vulgaire. A côté des prédicateurs, des poètes populaires devaient également raconter les hauts faits du saint (E. Faral, *Les jongleurs*, Paris, 1940, p. 44-45). Non seulement les raconter mais les chanter, comme le prouve le poème de la *Vie de saint Léger* composé au 10^e siècle. C'est également aux monastères que l'on doit les premiers drames liturgiques qui n'étaient pas réservés aux seuls moines (K. Young, *The Drama of the Mediaeval Church*, t. 1, Oxford, 1933, et J. Leclercq, *Dévotion privée, piété populaire et liturgie au moyen âge*, dans *Études de pastorale liturgique*, coll. Lex orandi 1, Paris, 1944, p. 156-169). Le dialogue *Quem quaeritis* pendant la nuit pascale, celui des Prophètes de Noël, permettaient au peuple d'avoir accès aux mystères du Christ de façon directe et vivante. Enfin, en dehors des grandes fêtes, les fidèles pouvaient s'instruire en contemplant les fresques de l'église; selon le synode d'Arras de 1025, elles doivent être brossées pour que « les illettrés puissent contempler sous les traits de la peinture ce qu'ils ne peuvent connaître par l'écriture ». La formation religieuse des laïcs touche plus leur imagination et leur cœur que leur intelligence.

La piété populaire s'exprime d'une façon spectaculaire lors des grands pèlerinages au tombeau des saints. Le chrétien de l'époque féodale se sent perpétuellement « en route » et prêt à tout quitter pour assurer son salut, tel saint Alexis qui le soir de ses noces s'en va en Orient vivre comme un mendiant.

Selon le témoignage de Raoul Glaber, Jérusalem attire des milliers de pèlerins (*Historiarum sui temporis libri IV*, 6, éd. M. Prou, Paris, 1886, p. 106-109, et trad. E. Pognon, *L'An Mille*, Paris, 1947, p. 122-125). D'autres préférèrent suivre les routes du pèlerinage de Saint-Jacques de Compostelle, jalonnées d'églises clunisiennes et d'hospices (cf le *Guide du pèlerin*

de *Saint-Jacques de Compostelle*, éd. par Jeanne Vielliard, Mâcon, 1938). D'étape en étape, les pèlerins vénèrent les reliques. Le culte des reliques est bien souvent entaché de superstitions, d'esprit de lucre et de supercherie (H. Silvestre, *Commerce et vol de reliques au moyen âge*, dans *Revue belge de philologie et d'histoire*, t. 30, 1952, p. 721-739). Au début du 12^e siècle, Guibert de Nogent dénonce la crédulité de ses contemporains dans son *De pignoribus sanctorum* (PL 156, 607-680).

Le chrétien de l'époque féodale a besoin de recourir à l'intercession des saints, matérialisés par leurs reliques, pour échapper à l'emprise du diable et de ses créatures.

A lire les *Histoires* de Raoul Glaber aussi bien que les écrits de Guibert de Nogent, on se rend compte de la place capitale tenue par la croyance au démon. Guerres, ouragans, pestes, sont l'œuvre des puissances sataniques. Le chrétien vit perpétuellement sous la crainte de leurs maléfices et attend en tremblant le règne de l'Antéchrist qui doit précéder l'avènement du royaume de Dieu (cf les excellentes pages de M. Bloch, *La société féodale*, t. 1, Paris, 1949, p. 131-139 et H. Focillon, *L'An Mille*, Paris, 1952).

Comme à l'époque carolingienne, la vie chrétienne est représentée comme un perpétuel combat. Ce combat prend, à la fin du 11^e siècle, une signification bien précise, la lutte contre les ennemis de l'Église, en particulier contre l'Islam. Le chevalier chrétien est considéré comme un soldat du Christ (*militia Christi*). Déjà, au cours du 10^e siècle, l'Église a tenté de spiritualiser l'ordre des laïcs en donnant une valeur religieuse au serment de vassalité (cf la lettre célèbre de Fulbert de Chartres à Guillaume d'Aquitaine, 1020, dans *Recueil des historiens des Gaules*, t. 10, Paris, 1874, p. 463, trad. dans R. Boutruche, *Seigneurie et féodalité*, Paris, 1959, 369-370). Puis le mouvement de la Paix de Dieu et des trêves de Dieu a permis la régression des guerres privées. Enfin, l'Église a constitué une liturgie de la chevalerie en sacralisant les rites d'adoubement. Le nouveau chevalier doit jurer de protéger les faibles et de lutter contre les ennemis de l'Église. La spiritualisation des mœurs féodales a trouvé un écho dans les chansons de geste, œuvres littéraires nées dans le milieu laïc au 11^e siècle. Il y a beaucoup à glaner dans ces chansons, que ce soit la Chanson de Roland, le cycle de Guillaume ou autres, pour tracer la figure et la spiritualité du héros chrétien (E.-R. Labande, *Le Credo épique, à propos des prières dans les Chansons de geste*, dans *Mélanges C. Brunel*, t. 2, Paris, 1955, p. 62-80). La croisade en Espagne puis en Terre sainte va donner occasion aux chevaliers chrétiens de montrer leur courage et d'assurer leur salut (P. Alphan-déry et A. Dupront, *La Chrétienté et l'idée de croisade*, 2 vol., Paris, 1954 et 1959).

Tandis que des laïcs vont guerroyer pour le Christ, d'autres engagent le combat de la pauvreté et de l'ascèse. Pour protester contre la richesse et l'immoralité des clercs, des hommes et des femmes se font ermites (surtout dans l'ouest de la France), pratiquent la pauvreté absolue, vivent d'aumônes ou de leur travail manuel. Certains deviennent prédicateurs ambulants et attirent, par leur genre de vie austère et leurs paroles fondées sur l'Évangile, des disciples de plus en plus nombreux. Ce mouvement laïc est mal vu de l'Église, d'autant plus qu'il correspond avec l'apparition d'hérésies anti-sacerdotales ou néo-manichéennes.

Qu'il soit orthodoxe ou hérétique, ce mouvement de spiritualité populaire annonce une nouvelle époque.

H. Grundmann, *Religiöse Bewegungen im Mittelalter*, Berlin, 1935. — R. Morghen, *Movimenti religiosi popolari*

nel periodo della riforma della Chiesa, dans *Relazioni del x congresso di Scienze storiche*, t. 3, p. 333-356. — E. Werner, *Pau-pères Christi*, Leipzig, 1956, et *Sozial-religiöse Bewegungen im Mittelalter*, dans *Wissenschaftliche Zeitschrift der Karl-Marx Universität*, t. 7, 1957-1958, p. 257 svv.

3. Au 12^e siècle. — Cette période a déjà été présentée dans son ensemble, lorsqu'il s'est agi de la spiritualité monastique (*supra*, col. 832-847). Nous n'y insisterons guère. Rappelons simplement quelques faits.

Les prédications de saint Bernard, adressées aux chrétiens menacés par les erreurs néo-manichéennes des disciples de Tanchelin, d'Henri de Lausanne ou de Pierre de Bruys (sur les Vaudois, *supra*, col. 842, et *infra*, col. 857), ou celles adressées aux étudiants que guette la licence des mœurs, ou aux seigneurs tentés par le luxe et la dureté de cœur, promeuvent la réforme sociale; morale et religieuse.

B.-J.-M. Vignes, *Les doctrines économiques et morales de saint Bernard sur les richesses et le travail*, dans *Saint Bernard et son temps*, t. 1, Dijon, 1928, p. 295-332. — L. Grill, *Saint Bernard et la question sociale*, dans *Mélanges Saint-Bernard*, Dijon, 1954, p. 194-210. — G. Couvreur, *Les pauvres ont-ils des droits? Recherches sur le vol en cas d'extrême nécessité, depuis la Concordia de Gratien (1140) jusqu'à Guillaume d'Auvergne († 1231)*, coll. Analecta gregoriana 111, Paris-Rome, 1961.

L'idéal évangélique que prêche volontiers l'abbé de Clairvaux est « la paix de toutes choses qui est la tranquillité dans l'ordre » (*Sermo 114*, PL 183, 740c).

Le nom de Bernard symbolise aussi l'essor que connaît à cette époque la piété populaire : culte de la personne du Christ et méditation de la vie du Christ, culte eucharistique, dévotion à la Vierge et aux saints. Cet essor s'exprime dans les pèlerinages et les confréries naissantes, dans le drame liturgique et dans l'iconographie. Émile Mâle a magnifiquement présenté ces différentes manifestations de la piété populaire dans *L'art religieux du XII^e siècle en France*, Paris, 1922. Voir aussi R. Foreville, coll. Fliche-Martin, t. 9, 1944 et 1953, liv. 1, ch. 1 et 6; liv. 3, ch. 2 et 4; — G. Cohen, *Le théâtre en France au moyen âge*, Paris, 1948.

Les fidèles utilisent toujours les psautiers pour leur vie de prières. On a même constaté que « le 12^e siècle, en particulier, avait lu avec passion l'Écriture » (F. Vandebroucke, *La spiritualité du moyen âge*, p. 299). Ceux qui ont quelque culture, et ils sont nombreux (P. Riché, *L'instruction des laïcs au XII^e siècle*, dans *Mélanges Saint-Bernard*, op. cit., p. 212-217), disposent alors d'un « ensemble » important « d'écrits didactiques ou parénetiques en prose et en vers » (Ch.-V. Langlois, *La vie en France au moyen âge. La vie spirituelle*, Paris, 1928, p. 13), « livres de sapience », « miroirs » (art. FLORILÈGES, DS, t. 5, col. 465-470), « lucidaires », etc.

La fortune de l'*Elucidarium* d'Honorius dit d'Autun est surprenante : cette somme d'un enseignement théologique recueilli par un disciple à l'intention de ses confrères sera lue et assimilée, — en latin ou en français —, jusqu'au 15^e siècle, par les moines, les clercs, et surtout les laïcs (Yves Lefèvre, *L'Elucidarium et les lucidaires. Contribution... à l'histoire des croyances religieuses en France au moyen âge*, Paris, 1954).

On pourrait rapprocher du mouvement culturel signalé ci-dessus la tentative des troubadours de la France méridionale qui présentèrent une forme spiritualisée de l'amour (H. Davenson, *Les troubadours*, Paris, 1961, p. 147-171).

La réforme grégorienne eut son contre-coup jusque dans les paroisses. A la suite des conciles du Latran (1123 et 1139) et des conciles régionaux tenus en France, l'accroissement des paroisses rurales fut notable; déjà,

l'implantation des prémontrés favorisait la christianisation des campagnes. Cependant que demeurent très vive tout au long du siècle l'attraction des ermitages (P. Doyère, art. *ÉRÉMITISME en Occident*, DS, t. 4, col. 960-966; J. Becquet, art. *ÉTIENNE DE MURET*, DS, t. 4, col. 1504-1514), et très pressants les mouvements populaires, — fort mêlés d'ailleurs —, vers le retour à une pauvreté plus évangélique.

En cette « renaissance » (G. Paré, A. Brunet, P. Tremblay, *La renaissance du XII^e siècle, les écoles et l'enseignement*, Paris-Ottawa, 1933), des problèmes nouveaux se faisaient jour. L'expansion économique, l'émancipation sociale, une certaine « laïcisation » ou une certaine séparation entre le clerc et le laïc, entre le pouvoir ecclésiastique et le pouvoir politique, créaient peu à peu un climat qui favorisait l'éclosion de ce que M.-D. Chenu appelle « une nouvelle chrétienté ». Elle pourrait sans doute se caractériser en ces deux points : prise de conscience de « la valeur chrétienne de toute condition humaine », où tout état de vie a sa valeur propre et devient chemin normal de sainteté; participation des laïcs à « la vie apostolique », dont ils deviennent de « très actifs agents ». Voir les pages très suggestives de M.-D. Chenu, dans *La théologie au douzième siècle*, Paris, 1957, ch. 10 Moines, clercs et laïcs, p. 233-244.

Tel est sans doute l'apport le plus original de la spiritualité des laïcs au 12^e siècle. Il conviendrait maintenant de justifier et d'explicitier davantage cette heureuse intuition.

Pierre RICHÉ.

III. LES 13^e ET 14^e SIÈCLES

A partir du pontificat d'Innocent III, des transformations profondes affectent la spiritualité française. Dominée, depuis les temps carolingiens, par les disciples de saint Benoît, au 12^e siècle davantage par les cisterciens, — eux-mêmes dominés par saint Bernard —, et quelques chartreux, elle ignorera cette primauté au 13^e. L'ordre bénédictin est en crise; ses représentants ne produisent presque plus rien en fait de littérature spirituelle. Seuls cisterciens et chartreux continuent, dans une certaine mesure, à écrire pour l'édification de leurs frères ou des fidèles. Mais nombre de nouveaux auteurs ressortissent à un tout autre idéal de vie : ce sont des « mendiants ».

La recherche de la pauvreté évangélique comme idéal fondamental de l'existence avait déjà animé un Robert d'Arbrissel † 1116, un Étienne de Muret † 1124; elle s'était exprimée dans les écrits du prémontré Philippe de Bonne-Espérance † 1183. Aux alentours de 1200, elle rejaillit, constituant la base de la spiritualité des frères mineurs, de même qu'elle s'imposera aux prédicateurs, et anime beaucoup d'autres êtres d'élite.

Marie d'Oignies † 1213, contemporaine du « poverello », méditait souvent « sur la pauvreté du Christ, lequel n'eut pas d'abri à l'hôtellerie pour naître, ni de pierre où reposer sa tête, ni même d'argent pour payer le tribut, et vivait d'aumônes comme de l'hospitalité d'autrui. Elle se mit à désirer à tel point la pauvreté qu'elle prit avec elle un simple sac pour y mettre les aumônes qu'on lui donnerait, un gobelet pour boire de l'eau, et se contenta de haillons comme vêtements » (*Vita* par Jacques de Vitry, AS, 23 juin, t. 4, Anvers, 1707, p. 648).

La recherche de l'intégrale pauvreté ne dérivait pas toujours de cette source pure qu'est le désir d'imiter le Christ, elle correspondait souvent à une protestation,

— à peine avouée parfois —, contre la richesse de l'Église séculière et les scandales qui en dérivent. Ainsi, ce comportement s'accompagnait-il en plus d'un cas, au 12^e siècle, d'un rejet des disciplines, voire des dogmes de l'Église, menant à l'hérésie. Avec saint Dominique ou saint Bonaventure, en revanche, si rapide fut l'expansion en France des ordres mendiants, et telle leur influence sur les laïcs, que ce pays connut dès lors bien moins de mouvements hétérodoxes qu'auparavant.

1. CLIMAT SPIRITUEL ET ORDRES NOUVEAUX

1^o *Les hérésies.* — Si l'on fait abstraction d'un certain nombre de mouvements sans portée, — tels plus tard les « fidèles d'amour », société ésotérique influencée par les récits du Graal —, les doctrines les plus graves répandues vers 1200 furent celles des amauriciens, des cathares, des vaudois (cf P. Alphandéry, *Les idées morales chez les hétérodoxes latins au début du XIII^e siècle*, Paris, 1903).

1) *Amauriciens.* — L'hérésiarque Amaury de Bène † 1206 avait été contraint par les docteurs parisiens à rétracter ses propos; mais lui et David de Dinant eurent de nombreux adeptes, les « frères du libre esprit », contre lesquels le concile de Paris et le 4^e concile du Latran (1215) prirent de rudes mesures. Spiritualistes, les amauriciens, dont les attaches avec le joachimisme sont plus apparentes que réelles, se considéraient comme pénétrés de l'Esprit Saint, donc incapables de pécher; le *Omnia sunt Deus* de leur doctrine s'accompagnait d'un immoralisme complet, à en croire du moins un traité *Contra Amaurianos* rédigé, peut-être par Garnier de Rochefort, vers 1210 (éd. Cl. Bäumer, coll. Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters, t. 24, fasc. 5-6, Munster, 1926; cf G.-C. Capelle, *Amaury de Bène*, Paris, 1932; M. Dal Pra, *Amalrico di Bène*, coll. Storia universale della filosofia 8, Milan, 1951; F. Vernet, art. AMAURY DE BÈNE, DS, t. 1, col. 422-425). La condamnation de 1210 fut aux origines du mouvement anti-aristotélicien dans l'université.

Les mouvements ultérieurs, divers, ont été sporadiques. Une Hennuyère, Marguerite Porete, enseigna à Paris que « la créature dont l'âme s'est anéantie dans l'amour de son Créateur peut, sans aucun remords de conscience, accorder à la nature tout ce qu'elle désire ». Elle fut brûlée en place de Grève au printemps 1310. Il sera plus aisé de juger sa doctrine lorsque sera publié son *Mirouer des simples ames anienties et qui seulement demourent en vouloir et desir d'amour*, actuellement à l'impression.

2) *Cathares.* — Du catharisme, la France méridionale était vers 1200 fort imprégnée (É. Delaruelle, *Le catharisme en Languedoc vers 1200 : une enquête*, dans *Annales du Midi*, t. 72, 1960, p. 149-167). Ses adeptes, dualistes rigoureux contrairement à ceux d'Italie, croyaient que, la chair constituant le mal, le Christ ne peut avoir revêtu celle-ci, et son incarnation comme sa passion n'ont pu être qu'apparence. Ils proscrivaient l'œuvre de chair, qui perpétue le mal; le mariage était une abomination aux yeux des « purs ». Selon eux enfin, l'âme, lorsqu'elle abandonne cet élément mauvais qu'est le corps, doit subir une série de purifications par la métempycose.

Seuls quelques « albigeois » menaient une vie conforme au rejet absolu de la chair. Le « parfait » observait une stricte chasteté, ne mangeait d'aucun animal, s'interdisait de verser le sang. Aux autres fidèles la *conventio*

imposait une obligation unique : accepter d'un parfait le *consolamentum* afin d'acquérir le salut éternel; mais ce sacrement ne pouvait être reçu qu'une fois dans la vie, ne laissant d'autre possibilité au bénéficiaire que de se laisser mourir pour n'en point perdre l'avantage, ou de mener à son tour la vie de parfait. L'existence entière se déroulait ainsi pour le plus grand nombre dans un mépris total des œuvres comme instrument de salut, et dans une soumission toute païenne à la chair.

Alain de Lille, *De fide catholica contra haereticos sui temporis, praesertim Albigenses*, PL 210, 305-430. — Bernard Gui, *Practica inquisitionis hereticae pravitatis*, éd. C. Douais, Paris, 1886. — F. Vernet, art. *Albigéois*, DTC, t. 1, 1903, col. 677-687; *Cathares*, t. 2, 1905, col. 1987-1999; DS, art. *ALBIGEOIS ET CATHARES*, t. 1, col. 289-294. — A. Borst, *Die Katharer*, coll. Schriften der MGH 12, Stuttgart, 1953.

3) *Vaudois*. — Les vaudois, disciples du lyonnais Pierre Valdès † 1218, connurent aussi grand succès dans la France actuelle, surtout au sud-est, et ils devaient survivre à la croisade de 1209 mieux que les cathares, lesquels furent dispersés, détruits ou convertis. Cependant, dès leur condamnation par Lucius III (1184; Ph. Jaffé et G. Wattenbach, *Regesta pontificum romanorum*, t. 2, Leipzig, 1888, n. 15109), un certain nombre de vaudois avaient glissé vers le catharisme, ce qui facilitera des confusions dans l'esprit public. D'autres, sans devenir dualistes, continuèrent, — en Franche-Comté, Dauphiné, Bourgogne, Lorraine —, à rejeter sacrements et hiérarchie catholique (Bernard de Fontcaude, *Adversus Waldensium sectam liber*, PL 204, 793-840). D'autres enfin, réconciliés au Saint-Siège à Pamiers en 1206 (on les appela les « pauvres catholiques » : J.-B. Pierron, *Die katholischen Armen*, Fribourg-en-Brigau, 1911), visaient des formes de vie pénitentes et pauvres; ils furent rares en France.

2° **La lutte contre l'hérésie par la prédication. Frères prêcheurs.** — Si les hérésies s'étaient au 12^e siècle si aisément répandues, c'est en partie parce que le peuple chrétien était laissé dans l'ignorance de la doctrine. Bien des observations témoignent de la décadence de la prédication de ce temps. Le latin, langue des prédicateurs qualifiés, n'était plus compris de la masse, mais les langues vulgaires n'avaient pas encore assez de titres de noblesse pour qu'ils condescendissent à les utiliser. C'est là une explication, non la seule : le clergé était souvent ignare, ou peu soucieux de ses devoirs. Quoi qu'il en soit, le mouvement de restauration de l'orthodoxie en France méridionale, — qui devait tragiquement déboucher dans la croisade albigeoise —, débuta par la prédication. Dues d'abord aux cisterciens, ces tentatives oratoires furent reprises par le castillan Dominique de Guzman, à partir de 1207. C'est en Languedoc, à Toulouse surtout, que ce dernier trouva le terrain propice à l'épanouissement d'une spiritualité nouvelle, celle qu'incarnera son ordre, dit des frères prêcheurs.

M.-V. Bernadot, *La spiritualité dominicaine*, Paris, 1938. — G. Théry, *La vie spirituelle d'après les premiers maîtres dominicains*, VS, t. 50, 1937, p. 150-175; *Caractères généraux de la spiritualité dominicaine, ibidem*, t. 54, 1938, p. 22*-39*. — P. Philippe, *L'oraison dominicaine au XIII^e siècle*, VSS, t. 4, février 1948, p. 424-454; art. *CONTEMPLATION AU XIII^e SIÈCLE*, DS, t. 2, col. 1966-1988.

Elle se résume en deux devises : « parler avec Dieu » (pénitence, étude, contemplation) et « parler de Dieu »

(recherche des âmes, prédication). Mais la parole des nouveaux hérauts du Christ n'eût pas connu de succès si elle n'eût été associée à la pauvreté. C'est en un appareil évangélique, pérégrinant, misérable parfois, que saint Dominique et les premiers frères parlèrent aux populations à Fanjeaux, pays pourri par l'hérésie, puis en d'autres régions de langue d'oc (M.-H. Vicaire, *L'évangélisme des premiers frères prêcheurs*, VS, t. 76, 1947, p. 264-277). C'est dans le dénuement que la première communauté féminine d'esprit dominicain fut fondée à Prouille pour les hérétiques repentantes. L'ancien troubadour Folquet de Marseille, devenu évêque de Toulouse, y appela Dominique; là, peu après le concile du Latran, s'implanta le nouvel ordre, inspiré de la règle augustinienne. Dès 1218, les dominicains s'installaient à Paris dans un couvent de la rue Saint-Jacques; non sans de multiples incidents avec les séculiers, les « jacobins » atteignirent le nombre de trente en 1219, de cent vingt dès 1224, trois ans après la mort de Dominique. En même temps, les créations dominicaines se multipliaient à travers la France (M.-H. Vicaire, *Histoire de saint Dominique*, Paris, 1957, 2 vol.; art. *S. DOMINIQUE*, DS, t. 4, col. 1519-1532, et *FRÈRES PRÊCHEURS*, DS, t. 5).

3° **La lutte pour la réforme intérieure de l'Église. Frères mineurs.** — C'est en 1219 aussi qu'arrive à Paris frère Pacifique, envoyé par François d'Assise avec un petit groupe de frères mineurs. Au début, ils y sont, comme ailleurs, mal vus de la hiérarchie, malgré une intervention d'Honorius III, que suivront bien d'autres faveurs pontificales; l'archevêque de Sens et ses suffragants leur suscitent mainte difficulté. Pourtant, après 1230, des franciscains sont fixés près de Saint-Germain-des-Prés, et d'autres fondations ont déjà surgi à Rouen, Tours, Vézelay; la France méridionale, — touchée par le séjour à Brive d'Antoine de Lisbonne (dit de Padoue) —, connaît l'installation des mineurs à Périgueux, à Toulouse, à Montauban, à Arles.

Dès 1220, d'autre part, grâce à la compréhension de l'archevêque Guillaume de Joinville, était établi à Reims un premier couvent de pauvres dames. A Bordeaux et Béziers vers 1240, Toulouse (1247), Montauban (1258), près de Blois (1277), d'autres clarisses s'installèrent (A. de Sérent, *L'Ordre de sainte Claire en France pendant sept siècles*, dans *Études franciscaines*, nouv. série, t. 4, 1953, p. 133-165). La fondation la plus remarquable fut due à la bienheureuse Isabelle † 1270, sœur de saint Louis (AS, 31 août, t. 6, Anvers, 1743, p. 798-808), qui en installa une communauté aux portes de Paris. La règle de Longchamp, concédée par Urbain IV en 1263 (*Bullarium franciscanum*, t. 2, Rome, 1761, p. 477-486), atténuait quelque peu la rigueur primitive aimée de sainte Claire, mais conservait l'essentiel de l'idéal franciscain; abstinence perpétuelle et longues périodes de jeûne s'y associaient à la communion « fréquente » (cf *infra*, col. 873).

L'ordre franciscain connut de grands troubles au cours des cent cinquante ans qui suivirent la mort de son saint fondateur, du fait d'une scission acharnée entre partisans d'une intransigeante « pauvreté » entendue au sens étroit, et d'autres disciples acceptant d'adapter l'idéal primitif aux besoins du moment. Toutefois les premiers, ceux qu'on appela les « spirituels » ou « fraticelli », insurgés contre le pouvoir pontifical (Jean XXII condamna plus tard leur hérésie, bulle *Sancta Romana*, 30 décembre 1317), n'eurent qu'un succès limité dans le sud du royaume. Un certain prophétisme les marqua (J. Bignami-

Odiar, *Études sur Jean de Roquetaillade (Johannes de Rupe-scissa)*, Paris, 1952; Cl. Schmitt, art. FRATICELLES, DS, t. 5). Voir aussi art. FRÈRES MINEURS, DS, t. 5.

4° Développement des ordres mendiants et conséquences pour la vie intellectuelle. — Cependant, aux origines, une différence fondamentale existait entre les deux ordres mendiants. Si l'un comme l'autre adopta des méthodes d'une nouveauté radicale pour aller au peuple, et le rechristianiser en vivant près de lui, les dominicains se fixèrent à vrai dire pour premier but de prêcher, donc d'approfondir la doctrine; les franciscains, eux, avaient mission d'évangéliser avant tout par l'exemple, ensuite par la parole. L'exemple devait être celui d'une vie de pauvreté. Mais pour François d'Assise il fallait que celle-ci fût intellectuelle autant que matérielle, la richesse de l'esprit en connaissances engendrant l'orgueil tout autant que la possession de l'argent; il aimait à se dire *illitteratus et ydiota*. Or, les choses évoluèrent, car comment envisager la moindre prédication sans acquérir au préalable la formation théologique? Dès avant 1226, les franciscains commencèrent donc à fréquenter les écoles, et le mouvement s'accéléra.

On assista bientôt à une véritable invasion des universités par les mendiants. Avec beaucoup de lucidité, saint Dominique avait tenu à enraciner son ordre dans deux universités, celle, vénérable déjà, de Bologne, où il entraîna le bienheureux Réginald d'Orléans † 1220, maître parisien, et celle précisément de Paris, alors en voie d'élaboration, mais déjà riche de toute la doctrine des écoles du 12^e siècle.

Grégoire IX (cardinal Hugolin, ancien conseiller de François d'Assise, qu'il avait amicalement contraint à définir et « intellectualiser » son ordre) célébra en termes lyriques, dans sa bulle *Parens scientiarum* (13 avril 1231; H. Denifle et É. Chatelain, *Chartularium Universitatis Parisiensis*, t. 1, Paris, 1889, p. 136-139, n. 79), Paris « laboratoire de la sagesse... où se fondent l'or et l'argent qui parent l'Épouse du Christ, cependant que le fer y est extrait du sol pour être forgé en cuirasse de la foi ou en glaive de l'esprit, armes dont usera le chevalier chrétien ».

Ce n'est point ici le lieu d'analyser le travail théologique dès lors opéré à l'université de Paris, sur laquelle rayonnèrent les docteurs des ordres mendiants Thomas d'Aquin † 1274 et Bonaventure † 1274; rappelons au moins comment franciscains et dominicains y furent si actifs qu'ils excitèrent, de la part des séculiers, une jalousie dont les motifs n'étaient pas tous d'ordre intellectuel (P. Glorieux, *Prélats français contre religieux mendiants; autour de la bulle « Ad fructus uberes », 1281-1290*, RHEF, t. 11, 1925, p. 309-331, 471-495). Le regrettable *Liber introductorius ad Evangelium aeternum* d'un frère mineur italien, Gerardo da Borgo San Donnino († 1276), en redonnant vigueur aux déviations de la doctrine joachimite, provoqua la rédaction par un séculier français, Guillaume de Saint-Amour † 1271, d'une verte réplique, *De periculis novissimorum temporum* (1255), dans laquelle mineurs et prêcheurs sont présentés comme des pharisiens, cependant que, sciemment, l'auteur crée la confusion dans l'esprit de son lecteur entre les hérétiques et ceux qui font profession de combattre l'hérésie.

Ch. Thouzellier, *La place du « De periculis » de Guillaume de Saint-Amour dans les polémiques universitaires du XIII^e siècle*, dans *Revue historique*, t. 156, 1927, p. 69-83. — A. van den Wyn-gaert, *Querelles du clergé séculier et des ordres mendiants à*

l'université de Paris au XIII^e siècle, dans *France franciscaine*, t. 5, 1922, p. 257-281, 369-397; t. 6, 1923, p. 47-70.

Cette polémique ne touche en apparence que de loin à la vie spirituelle même; il n'est pas vain, toutefois, de noter que, à la faveur du conflit, certains attaquèrent des pratiques pénitentielles que recommandaient les mendiants, par exemple l'abstinence. C'est ce que fit Gérard d'Abbeville † 1272, partisan de Guillaume de Saint-Amour, en un *Contra adversarium perfectionis christianae* (éd. S. Clasen, dans *Archivum franciscanum historicum*, t. 31, 1938, p. 276-329; t. 32, 1939, p. 89-200); il provoqua une vigoureuse riposte de saint Bonaventure soutenant que l'abstinence est un élément vrai de perfection chrétienne.

5° Autres ordres nouveaux. — Les courants spirituels de ce temps suscitèrent encore le développement d'autres ordres. Parmi ceux qui marquèrent les pays de langue française, citons au moins les carmes, les croisiers, les célestins.

1) *Carmes.* — Lorsque, vers 1250, les carmes commencèrent à affluer en France (saint Simon Stock fut enseveli à Bordeaux en 1265), ils se trouvaient partagés de manière assez rude entre l'idéal contemplatif, qui était le leur depuis les débuts en Terre sainte, — érémitisme du mont Carmel —, et des tâches d'apostolat auxquelles les papes les conviaient, mais qui ne correspondaient point à l'esprit de leur règle. Saint Louis, en 1254, offre aux carmes une maison en plein cœur de Paris pour s'y installer, mais ils refusent; leurs couvents se placent de préférence en bordure des villes, parce que là on peut mieux contempler les choses de Dieu. Plusieurs prieurs généraux, dont Nicolas le François † 1270, réagirent (en abdiquant et retournant à l'érémitisme) contre l'orientation, prônée par le Saint-Siège, vers la vie active, vie dont prémontrés, prêcheurs et mineurs donnaient l'exemple. Le chapitre général de Montpellier (1287) maintint que le Carmel devait constituer avant tout une « citadelle de contemplation ». Toutefois, une réforme opérée au siècle suivant par saint Pierre Thomas † 1365 constitua une atténuation de la rigueur primitive. Cf T. Brandsma, art. CARMES, DS, t. 2, col. 156-171; Paul-Marie de la Croix, art. DÉSERTS, DS, t. 3, col. 534-539.

2) *Croisiers.* — Les frères de la sainte Croix, ou « croisiers », apparus au diocèse de Liège vers 1210, adoptèrent dans leurs constitutions (1238) la règle de saint Augustin, ce qui les rendit assez semblables, en leur inspiration, aux dominicains. L'ordre, approuvé par Innocent IV en 1248, connut une large expansion en France (1256, Toulouse; 1258, Paris). Bien qu'ils n'aient pas adopté, comme les mineurs, le principe de pauvreté absolue, les croisiers ont un idéal pénitentiel; l'office divin l'emporte, dans leur emploi du temps, sur un apostolat qu'ils entendent surtout sous l'angle de la direction de conscience, cherchant à infuser aux laïcs leur spiritualité christocentrique affective (M. Vinken, *De spiritualiteit der Kruissheren*, Anvers, 1953; art. CROISIERS, DS, t. 2, col. 2561-2576).

3) *Célestins.* — Quant à l'ordre des célestins, qui devait d'exister à un ermite italien, un temps pape sous le nom de Célestin V (1294), et victime de Boniface VIII, il fut accueilli dès 1300 par Philippe le Bel. Au milieu du 14^e siècle, le dauphin Charles les installa à Paris, d'où ils rayonnèrent rapidement, non seulement dans tout le royaume, mais aussi en Europe

centrale. Ils connurent une étonnante popularité. Cf J. Duhr, art. CÉLESTINS, DS, t. 2, col. 377-385.

2. ÉCRITS SPIRITUELS

1^o Auteurs. — 1) *Bénédictins*. — Bernard Aigler ou Ayglie (v. 1200-1282), noble bourguignon, d'abord moine à Savigny, puis abbé de Lérins, chargé en 1263 par le français Urbain IV de réformer le Mont-Cassin, écrivit en 1274 un *Speculum monachorum* (éd. H. Walter, Fribourg-en-Brisgau, 1901) lui assurant une place honorable dans la spiritualité française. Il y commentait des principes qui avaient alors grand besoin d'être rappelés, surtout la stabilité monastique et le respect de la pauvreté par chaque cénobite. Il composa également un commentaire de la règle bénédictine (*In regulam sancti Benedicti expositio*, éd. A.-M. Caplet, Mont-Cassin, 1894). Voir A. Saba, *Bernardo e Ayglie abate di Montecassino*, coll. Miscellanea Cassinese 8, Mont-Cassin, 1931, et la notice de M. Mähler, DS, t. 1, col. 1502-1503.

2) *Chartreux*. — Martin de Laon † 1270, prieur de Val-Saint-Pierre, rédigea une *Epistola exhortatoria ad quemdam novitium ut perseveraret in primo proposito* (Paris, 1508). — Hugues de Balma, prieur de Meyriat à la fin du 13^e siècle, fut l'auteur d'un traité *De theologia mystica* souvent attribué, à tort, à saint Bonaventure, parce que, comme l'auteur du *De triplici via*, il y décrit les voies purgative, illuminative et unitive; selon Hugues, le cœur permet « une connaissance de Dieu plus grande que l'intelligence et la raison » (P. Dubourg, *La date de la « Théologie mystique »*, RAM, t. 8, 1927, p. 156-164; S. Autore, DTC, t. 7, 1927, col. 215-220). Pour apprécier sa pensée et son influence, en attendant l'édition prévue aux Sources chrétiennes et la notice qui lui sera consacrée dans le Dictionnaire, on peut voir sur sa doctrine de la contemplation, DS, t. 2, col. 1976-1977 et t. 4, col. 2132; sur ses sources dionysiennes, t. 3, col. 357, 895-896, 1412; sur son vocabulaire, t. 1, col. 448 et t. 4, col. 1910.

Le plus grand spirituel cartusien du siècle, avec Hugues de Balma, fut *Guigues du Pont*, profès à la Grande-Chartreuse en 1271 († 29 octobre 1297). Cet auteur écrivit à la fin de sa vie un *De contemplatione* qu'on a qualifié de « synthèse complète de la vie spirituelle »; ayant beaucoup lu, il s'y révélait aussi expérimenté que pieux, fin connaisseur des problèmes de direction des âmes. Sur l'échelle de la contemplation il marquait douze degrés principaux pour la progression chrétienne. On éprouve à le lire tout ce qu'il doit aux maîtres du passé, Grégoire le Grand, Bernard, Richard de Saint-Victor, Guillaume d'Auxerre, mais aussi à des contemporains comme Guillaume Peyrault (*infra*, col. 864) ou Hugues de Balma, qui l'a vigoureusement marqué; toutefois il atténue, pour sa part, le rôle de la contemplation purement affective (J.-P. Graussem, *Le « De contemplatione » du chartreux Guigues du Pont* († 1297), RAM, t. 10, 1929, p. 259-289). Cf DS, t. 2, col. 1977-1978, et t. 4, col. 2132-2133.

3) *Cisterciens*. — Gérard de Liège, que l'on a cru parfois dominicain, mais en qui A. Wilmart (*Gérard de Liège, un traité inédit de l'amour de Dieu*, RAM, t. 12, 1931, p. 349-430) identifia un abbé cistercien du Val-Saint-Lambert (vers 1250), écrivit un *De doctrina cordis* d'une belle clarté de plan et d'expression, cherchant à atteindre, par la multiplication des images sensibles, un large « public », mais usant jusqu'à satiété de procédés

allégoriques traditionnels. Il distinguait, correspondant aux dons du Saint-Esprit, sept étages dans l'ascension spirituelle, tout de même que, en d'autres opuscles, il définît les cinq aiguillons à l'amour divin (*Quinque incitamenta ad Deum amandum ardentem*, éd. Wilmart, dans *Analecta Reginensia*, coll. Studi e Testi 59, Vatican, 1933, p. 205-247) ou les *Septem remedia contra amorem illicitum* (p. 183-205). Cf DS, t. 2, col. 1968.

Les œuvres (PL 211, 583-780) du cistercien Adam, d'abord maître des novices à Pontigny, puis abbé de Perseigne († 1221), auprès d'Alençon, sont d'un extrême intérêt : elles consistent notamment en une abondante correspondance (*Adam de Perseigne, Lettres*, t. 1, éd. J. Bouvet, SC 66, Paris, 1960), qui introduit au domaine, encore mal exploré, de la direction des âmes. Lettres adressées non seulement à des moines, mais aussi à des laïques comme les comtesses du Perche ou de Champagne. Aux premiers il prêche les vertus cénobitiques, par-dessus tout le silence, qui seul permet à l'Esprit Saint de déverser ses dons. Si l'esprit d'intelligence fait de l'âme un chérubin, celui de sagesse la transforme en séraphin : c'est le « sabbat » de la contemplation. A tous, Adam enseigne les méthodes de contemplation, l'union à Dieu par le Christ, la disponibilité à l'œuvre divine. Des directives analogues sont contenues dans ses sermons (cf A. Le Bail, DS, t. 1, col. 198-201).

Jean de Limoges, moine de Clairvaux, abbé de Zirc en Hongrie de 1208 à 1218 (*Opera omnia*, éd. C. Horváth, Veszprém, 1932, 3 vol.), a écrit d'importants traités, adressés à ses frères, notamment un *Religionis elucidarium* (Explication de la vie religieuse; t. 3, p. 1-90).

La production des cisterciens, chartreux ou cluniens de France, au domaine de la spiritualité, devient négligeable à partir du milieu du 13^e siècle. Notons toutefois, entre 1330 et 1355, un ensemble de trois poèmes en français (*Pèlerinage de vie humaine, Pèlerinage de l'âme, Pèlerinage de Jésus-Christ*), 36.000 vers dont les manuscrits furent nombreux. L'auteur en était un clerc normand, Guillaume de Digulleville (v. 1295 - † après 1355), prieur de l'abbaye cistercienne de Chaalis, au diocèse de Senlis.

Le thème n'était pas nouveau : on le sent implicite au décor sculpté de Saint-Jouin-de-Marnes en Poitou au 12^e siècle. L'immense ouvrage de Guillaume, composé à la manière du *Roman de la Rose* (dont, malgré un objet tout autre, il révèle entre tant de témoins le prodigieux succès en tous milieux), fait fleurir l'allégorie sous les aspects les plus inattendus, parfois à nos yeux les plus puérils; le récit est démesuré, plein de méandres, filandreur. Mais, à travers le clinquant d'une affabulation malhabile, trop soucieuse de pittoresque, ou d'étymologies mystiques discutables, et malgré une influence visible de sèches distinctions scolastiques, tout le message chrétien y est transmis à l'âme disponible (éd. J. J. Stürzinger, Londres, 1893; Ch.-V. Langlois, *La vie en France au moyen âge... La vie spirituelle...*, Paris, 1928, p. 199-268; E. Faral, dans *Histoire littéraire de la France*, t. 39, Paris, 1952, p. 1-132).

4) *Victorins*. — L'école de Saint-Victor, après avoir connu un tel éclat au 12^e siècle (*supra*, col. 843-847), n'est plus représentée, au début du 13^e, que par *Thomas Gallus* † 1246, qui fut, à partir de 1219, abbé de Verceil en Piémont. Il a écrit notamment un commentaire d'Isaïe dont bien des traits le rapprochent du franciscanisme, concernant l'itinéraire de l'âme vers Dieu. Il a paraphrasé toute l'œuvre du pseudo-Denys; selon lui l'homme doit, dépassant les opérations de la *ratio*

et de l'*intellectus*, entrer par l'amour en ces zones où Dieu habite, inaccessible à l'esprit humain qui est créature. Par amour, il le peut alors connaître. L'influence de Thomas Gallus devait être marquée sur son homonyme l'Aquinat, comme sur Albert le Grand et Bonaventure.

Denys le chartreux, *Opera omnia*, Montreuil-sur-mer, 1902, t. 15-16. — G. Théry, *Les œuvres dionysiennes de Thomas Gallus*, VSS, t. 31, 1932, p. 147*-167*; t. 32, 1932, p. 22*-43*; *Thomas Gallus, aperçu biographique*, dans *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge*, t. 12, 1939, p. 141-208. — Cf P. Philippe, art. CONTEMPLATION, DS, t. 2, col. 1974-1976; t. 3, col. 357.

5) *Franciscains*. — Parmi les frères mineurs français, remarquables sont surtout deux hommes qui gravitent autour de saint Bonaventure; leurs œuvres furent longtemps confondues en celles du grand docteur. Bernard de Besse, custode de Cahors, avait été son secrétaire et compagnon; peu après la mort de Bonaventure, il rédigea un *Speculum disciplinae* (1278, dans *Opera*, t. 8, Quaracchi, 1898, p. 583-622) pour les novices de leur ordre: axiomes pleins de douceur, de fermeté et de clarté, qui peuvent convenir en fait à quiconque se soucie de perfection chrétienne. Cf DS, t. 1, col. 1504-1505.

Souvent confondus aussi avec des ouvrages de Bonaventure sont le *De nomine Jesu* ou le *Pharetra* (recueil de textes patristiques) du franciscain Gilbert, ou Guibert de Tournai † 1284, maître en théologie à l'université de Paris. Son œuvre (J. Labbens, *L'œuvre de Guibert de Tournai*, dans *Bulletin des Facultés catholiques de Lyon*, 1949, n. 6, p. 25-31) est variée: *De morte non timenda*, *De septem verbis Domini in cruce*, *De morte Christi cogitanda*, ces derniers traités témoignant de la dévotion de l'ordre à la passion du Christ depuis ses débuts. Plus important est, dédié à une cistercienne, Marie de Dampierre, moniale de Flines, le *Tractatus de pace* (éd. É. Longpré, coll. Bibliotheca franciscana ascetica medii aevi 6, Quaracchi, 1925), qui, imbu de saint Augustin et de Richard de Saint-Victor, définit les diverses sortes de paix, celle de la Trinité sainte, celle des anges, celle du monde, celle de l'homme, celle du secret du cœur.

A des correspondants de la plus haute naissance, Guibert dédia d'autres précieux ouvrages: à saint Louis, son *Eruditio regum et principum* (1259; éd. A. De Poorter, coll. Les philosophes belges 9, Louvain, 1914); à Jean, fils du comte de Flandre, un fragment de l'*Eruditio doctrinae* (A. De Poorter, *Un traité de pédagogie médiévale, le « De modo addiscendi » de Guibert de Tournai, O. F. M., notes et extraits*, dans *Revue néo-scholastique de philosophie*, t. 24, 1922, p. 195-228); à Isabelle de France, fondatrice de Longchamp (*supra*, col. 858), une lettre très remarquable (éd. De Poorter, *Lettre de Guibert de Tournai, O. F. M., à Isabelle, fille du roi de France*, RAM, t. 12, 1931, p. 116-127) où, à travers des emprunts au pseudo-Denys et des formules dues à divers devanciers, mais en termes pleins de finesse, Guibert décrit dix degrés du détachement des biens de la terre.

« Cordelier » aussi, plus tard, que ce *Durand de Champagne* qui, pour Jeanne de Navarre, épouse de Philippe le Bel, traduisit en français un *Miroir de l'âme* (L. Delisle, dans *Histoire littéraire de la France*, t. 30, Paris, 1888, p. 302-333).

6) *Dominicains*. — Saint Bonaventure, dont le rayonnement fut considérable en France, de par son enseignement à Paris, comme l'allemand Albert le Grand † 1280 et son élève l'italien Thomas d'Aquin † 1274, qui for-

maient de nombreux disciples en cette université, — Albert y reparut encore en 1277 pour défendre certaines thèses de Thomas attaquées par l'évêque Étienne Tempier —, connurent une telle gloire que la production des franciscains et des dominicains français des 13^e-14^e siècles apparaît au total secondaire.

Citons cependant, pour ces derniers, l'*Expositio regulae beati Augustini* et l'*Epistola de tribus votis substantialibus religionis* dues à Humbert de Romans † 1277, cinquième maître général de l'ordre (éd. J.-J. Berthier, t. 1, Rome, 1888), œuvres notables par leur clarté, par la solidité de leur doctrine, par le soin que prend l'auteur de conseiller la discrétion dans la pénitence, et un équilibre entre raison et affectivité dont le but final est la charité; puis le *De eruditione religiosorum* trop souvent attribué à Humbert, et qu'il faut restituer à un autre prêcheur, Guillaume Peyrault † 1271, auteur aussi d'un *De eruditione principum*, et d'une *Summa aurea de vitiis et virtutibus* (1236) (A. Don-daine, *Guillaume Peyrault, vie et œuvres*, dans *Archivum fratrum praedicatorum*, t. 18, 1948, p. 162-236).

Autres dominicains, Vincent de Beauvais (1190?-1264), ami de saint Louis, puis Laurent d'Orléans, confesseur de son fils Philippe III, se préoccupèrent surtout d'éclairer la spiritualité laïque en composant, le premier, vers 1250, un *De eruditione filiorum nobilium* (éd. A. Steiner, Cambridge, Mass., 1938), et aussi un *Tractatus de poenitentia*, manuel complet d'ascétique chrétienne, le second, en 1279, la fameuse *Somme le Roi*, sorte de miroir des vertus et des vices (Édith Brayer, *La « Somme le Roi » de frère Laurent*, dans *École nationale des Chartes, position des thèses*, 1940, p. 27-35; *Contenu, structure et combinaisons du « Miroir du monde » et de la « Somme le Roi »*, dans *Romania*, t. 79, 1958, p. 1-58), dont le succès fut immense: écrit directement en français, ce traité fut adapté en provençal et traduit en diverses langues.

Ainsi la spiritualité des « mendiants » démontre-t-elle, par plusieurs de ses productions les plus notables, le rôle grandissant, en France, des laïcs dans la vie mystique (cf *infra*, col. 867 svv).

7) *Célestins*. — La spiritualité des célestins et des carmes en fournit, au siècle suivant, un exemple encore plus typique. A la fin du 14^e, en effet, le couvent parisien des célestins connut une grande ferveur. Confesseur du bienheureux Pierre de Luxembourg † 1387, Pierre Poquet, provincial de France († 1408), rédigea quelques opuscules consistant en adaptations des *Conférences* de Cassien ou de l'*Échelle sainte* de saint Jean Climaque. En ce même couvent se retira vers 1379 un très illustre laïc, ancien chancelier de Chypre, Philippe de Mézières (1327-1405).

Amené précédemment à la *conversio* par le carme Pierre Thomas, légat en Orient, Philippe rédigea pour l'édification de tous la vie de ce saint moine (*The Life of Saint Peter Thomas by Philippe de Mézières*, éd. J. Smet, coll. Textus et studia historica carmelitana 2, Rome, 1954); puis le « vieil pelerin », en dehors de ses projets concernant la croisade qui sont œuvre de pure imagination, composa sous l'influence des célestins l'*Ars navigandi ad portum salutis*, ainsi que la *Cujusdam peccatoris contemplatio horae mortis et instrumentum agonizantis* (N. Iorga, *Philippe de Mézières (1327-1405) et la croisade au XIV^e siècle*, coll. Bibl. de l'École des hautes études, sciences historiques et philologiques 110, Paris, 1896). Il nous aide à toucher du doigt comment, dans la méditation de beaucoup d'hommes de ce temps, la pensée des fins dernières s'impose. Cf DS, t. 2, col. 382-383.

8) Au regard des auteurs appartenant au monde des réguliers, ceux qui vinrent de l'Église séculière furent, dans le champ de la mystique et de la vie spirituelle, relativement peu nombreux. Un *Guillaume d'Auvergne*, évêque de Paris (av. 1180-1249), composa une *Rhetorica divina* qui enseigne à prier. Son *Commentaire du Cantique* fut très lu et demeura extraordinairement populaire : plus tard, il devait figurer dans la bibliothèque de Nicolas de Cues, et Denys le chartreux en ferait l'éloge (N. Valois, *Guillaume d'Auvergne, évêque de Paris (1228-1249), sa vie et ses ouvrages*, Paris, 1880; J. Lingenheim, *L'« art de prier », essai sur la « Rhétorique divine » de Guillaume d'Auvergne*, Lyon, 1934).

Henri de Gand, chanoine de Tournai, professeur à Paris, qu'on appela le *doctor solemnis* (v. 1217-1293), exerça à son tour grande influence sur ses contemporains en indiquant, à l'homme qui veut trouver la paix, une méthode de recherche de Dieu inspirée de saint Augustin et de saint Bonaventure (J. Paulus, *Henri de Gand, essai sur les tendances de sa métaphysique*, coll. Études de philosophie médiévale 25, Paris, 1938).

Le chancelier de l'Église de Paris *Philippe* † 1236 sut, renouvelant l'enseignement antérieur de l'école, distinguer des vertus les sept dons du Saint-Esprit et en faire une fructueuse étude.

Mentionnons encore deux chanceliers de l'université parisienne : *Guiard de Laon* (v. 1170-1248), évêque de Cambrai, auteur dont on apprécie de plus en plus l'œuvre eucharistique et mariale (cf P. C. Boeren, *La vie et les œuvres de Guiard de Laon*, La Haye, 1956; DS, t. 4, col. 1598), et le cardinal *Eudes de Chateauroux* † 1273, dont on garde 240 sermons parisiens (DS, t. 4, col. 1675-1678).

Voir M.-M. Davy, *Les sermons universitaires parisiens de 1230-1231*, coll. Études de philosophie médiévale 15, Paris, 1931, qui étudie une collection de 84 sermons de divers prédicateurs.

On ne peut passer sous silence, enfin, l'influence du majorquin *Raymond Lulle* (v. 1235-1316); il vint plusieurs fois à Paris, où il fut en contact avec l'université, et surtout il séjourna à Montpellier et y écrivit plusieurs de ses ouvrages spirituels (cf É. Longpré, art. *Lulle*, DTC, t. 9, 1926, col. 1072-1141).

2° Quelques traits de la production spirituelle. — La variété de provenance des œuvres, la médiocrité de certaines, le caractère fragmentaire de notre information rendent au total malaisément discernables les changements qui affectent alors cette littérature spirituelle. Nous constatons cependant d'abord que les méthodes traditionnelles sont loin d'avoir été abandonnées. L'on continue, ainsi, à souvent commenter le *Cantique des cantiques*. C'est ce que firent le séculier *Guillaume d'Auvergne* et *Guibert de Tournai*, frère mineur, aussi bien que le dominicain *Guerric de Saint-Quentin* († v. 1245), *Eudes de Chateauroux* ou *Nicolas de Lyre*, franciscain (v. 1270-1349).

Le thème de l'échelle spirituelle, cher aux auteurs les plus anciens, est encore interprété par *Guigues du Pont* (*supra*, col. 861), comme par *Raoul de Houdenc* † 1227, auteur possible de la *Voie de paradis* (*Le Songe d'Enfer, suivi de la Voie de Paradis, poèmes du XIII^e siècle*, éd. Ph. Lebesgue, Paris, 1908), ou *Richard de Saint-Laurent*, pénitencier de Rouen (*J. Châtillon, L'héritage littéraire de Richard de Saint-Laurent*, dans *Revue du moyen âge latin*, t. 2, 1946, p. 149-166).

DICTIONNAIRE DE SPIRITUALITÉ. — T. V.

La méditation des quinze signes de la fin des temps, interprétés à la lettre comme avaient fait Bède le vénérable ou Pierre Comestor, se retrouve toujours chez *Vincent de Beauvais* (M.-D. Chenu, *La fin des temps dans la spiritualité médiévale*, dans *Lumière et vie*, n. 11, 1953, p. 101-116) ou chez le frère mineur *Guiral Ot* † 1344. Il en est de même pour bien d'autres motifs.

Des thèmes qui furent particulièrement chers à la spiritualité française des 13^e-14^e siècles, un des plus remarquables, non qu'il fût sans précédents, mais parce qu'il prit alors de l'ampleur, était celui de la royauté du Christ. La plupart des sermons prononcés sur le texte *Ecce rex*, et développant cette pensée, furent dus à des français : *Hugues de Saint-Cher* † 1263, provincial dominicain de France, *Eudes de Chateauroux*, *Guillaume Peyrault*, *Guibert de Tournai*, *Gérard et Gilles de Liège*, *Geoffroy de Beaulieu* † 1274, le fameux confesseur dominicain de *Louis IX*, *Laurent d'Orléans*. Le mouvement devait conserver une grande vigueur au 14^e siècle, jusqu'à l'époque du schisme d'Occident (*J. Leclercq, L'idée de la royauté du Christ au moyen âge*, coll. Unam sanctam 32, Paris, 1959).

Importante, d'autre part, fut la réflexion en France sur la vision béatifique.

Jacques Duèze, clerc gascon devenu pape à Avignon sous le nom de *Jean XXII* (1316-1334), soutint l'opinion que les âmes des élus, après la mort, ne jouissent pas de la vue directe de Dieu, « car il n'est pas rationnel que ce qui est imparfait jouisse d'un état parfait avant d'avoir réalisé sa propre perfection », mais devront attendre pour cela le jugement dernier (*D. Douie, John XXII and the Beatific Vision*, dans *Dominican Studies*, t. 3, 1950, p. 154-174). D'après discussions s'ensuivirent, et *Benoit XII*, successeur de ce pape, un cistercien du midi de la France plus théologien que lui, remit les choses au point; s'appuyant sur des travaux comme ceux de *Durand de Saint-Pourçain* † 1332, frère prêcheur, il définit que l'homme voit son sort tranché et sa condition établie dès le jugement particulier, sans attendre la fin des temps.

C'était là, dira-t-on, débat de portée purement dogmatique, et qui ne fournit point d'indication véritable sur la spiritualité d'une époque. Il nous renseigne cependant sur la tendance des esprits, dans la France d'alors, à revenir volontiers à la pensée des fins dernières de l'homme, du jugement dernier. Ainsi parle-t-on souvent des actes de l'Antéchrist à la fin des temps (*Jeanne Bignami-Odier, Les visions de Robert d'Uzès, O. P. († 1296)*, dans *Archivum fratrum praedicatorum*, t. 25, 1955, p. 258-310). Cette hantise eschatologique, dont témoigne la représentation, sous *Jean XXII* précisément, d'un « mystère » du *Jour du jugement*, se poursuivra durant les 14^e-15^e siècles, époques de trouble profond pour la France.

Il est à peine besoin de signaler toutes les séquelles du joachimisme conduisant à un messianisme latent, et expliquant notamment la nouvelle vogue de l'Apocalypse : le duc *Louis I^{er}* d'Anjou, frère de *Charles V*, fera réaliser à Angers par *Nicolas Bataille* une étonnante série de tapisseries qui en disent long sur cette méditation. Après la peste noire des alentours de 1350, la pensée de la mort et du jugement particulier est partout présente, comme en témoigne le succès des représentations de la *Danse macabre*. Mais c'est depuis le temps de *Philippe III* au moins que couraient partout en France des versions du *Dit des trois morts et des trois vifs*. Voir art. FINS DERNIÈRES, DS, t. 5, col. 364 svv.

Dans tout ce qui vient d'être rapporté, un fait n'a pu manquer de retenir l'attention, c'est la stérilité

relative du 14^e siècle comparé aux précédents. Le plus grand nombre des noms ci-dessus allégués appartient au 13^e. La période de Philippe le Bel et des premiers Valois ne connut-elle donc plus aucune production d'envergure? On est contraint effectivement d'y constater un grand vide, presque un désert, dû sans doute, pour une large part, à la guerre de Cent Ans et aux troubles, destructions, appauvrissements de monastères que ce conflit engendra; à la grande peste qui anéantit, par exemple, les dominicains de France; mais il faudrait, pour expliquer vraiment ce tarissement, invoquer aussi d'autres causes plus subtiles, tels les progrès d'un matérialisme qui ne fut que trop visible au siècle des banquiers lombards et des légistes pragmatistes, ou encore les excès d'une scolastique desséchante, fruit des méthodes universitaires.

Il est bien remarquable, par exemple, que les auteurs qui ont alors « traité avec quelque originalité de la contemplation, appartiennent presque tous à la partie germanique de l'Europe, Angleterre, Rhénanie, Pays-Bas » (cf DS, t. 2, col. 1989), tandis que, auparavant, Adam de Perseigne, Guillaume Peyrault, Humbert de Romans, Thomas Gallus, Hugues de Balma avaient consacré à la contemplation de Dieu, à l'analyse de celle-ci, une part de leur pénétrante pensée et de leur activité d'écrivains. Désormais ceux qui, après Thomas d'Aquin et Bonaventure, tenteront encore en France des synthèses ne seront plus que des compilateurs. Si l'on évoque le rôle prépondérant joué, dans les excès des jeux scolastiques, par l'université de Paris, l'on ne s'étonnera plus guère de constater un si grand affadissement, disons mieux, une telle anémie de la spiritualité française jusqu'à son réveil à la fin du 14^e siècle.

L'une des conséquences les plus graves de l'épanouissement de la scolastique serait-elle (F. Vandembroucke, *La spiritualité du moyen âge*, Paris, 1961, notamment p. 446) que la lecture de l'Écriture et des Pères fut alors peu à peu délaissée par les mystiques? Il ne le semble pas. L'auteur déclare à l'art. ÉCRITURE SAINTE et vie spirituelle, (DS, t. 4, col. 199) qu'aux 13^e et 14^e siècles « exégèse littéraire et exégèse spirituelle sont toujours la préoccupation des commentateurs, et l'Écriture fait partie du bagage indispensable de quiconque entreprend de vivre une vie chrétienne sérieuse ». Il n'en reste pas moins vrai que la connaissance des textes reste la spécialité des théologiens, dorénavant hommes de science, techniciens (voir cependant les conclusions de M.-D. Chenu, *La théologie comme science au XIII^e siècle*, coll. Bibliothèque thomiste 33, 3^e édition, Paris, 1957).

Pour rendre compte de ce qu'était alors le sentiment religieux, il convient d'observer l'ensemble de la société française.

3. LE PEUPLE CHRÉTIEN : SA PIÉTÉ ET SON IDÉAL

1^o Les laïcs et leur place dans la vie spirituelle. — Dans l'*Historia occidentalis* de Jacques de Vitry (v. 1170-1240), lequel fut un excellent interprète de la spiritualité de son temps (Ph. Funk, *Jakob von Vitry. Leben und Werke*, Leipzig, 1909), il était question des fidèles engagés dans l'état de mariage, dans la condition d'ouvrier ou de paysan; l'auteur reconnaissait que ceux-là pouvaient acquérir, en vue du royaume des cieux, autant de mérites que le moine ou le clerc. Déjà Adam Scot († v. 1210) avait dit qu'un

laïc peut parvenir à la grâce de la contemplation (*De tripartito tabernaculo* II, 13, 123, PL 198, 726ab). Affirmations annonciatrices de ce que notre époque intitule « promotion du laïc », importantes, encore qu'elles ne fussent pas les premières en date. Le 13^e siècle allait connaître en France, pour une bonne part sous l'influence de l'ordre franciscain, une large efflorescence des préoccupations spirituelles du laïc. C'est aussi que, depuis le 4^e concile du Latran, se sont multipliés les efforts en vue d'une meilleure catéchèse de l'adulte; on vise à l'instruire en l'intéressant, soit par les Bibles moralisées, qui veulent donner un enseignement moral facilement assimilable, soit par des représentations sculptées ou peintes dans les églises (*picturae, quae sunt libri laicorum*, disait Albert le Grand). Au milieu du 13^e siècle a paru une traduction des évangiles des dimanches faite pour toucher le peuple, adaptant d'ailleurs les textes, non sans anachronisme, aux mœurs du temps. Gerson encore fera, dans le *Ad Deum vadit* (éd. G. Frénaud, *La Passion Notre Seigneur*, Paris, 1947), des princes des prêtres des « evesques », et de Pilate un « prevost ». Les laïcs les plus cultivés ont à leur disposition tout un assortiment d'ouvrages spirituels, dont plusieurs ont été signalés plus haut. Cf Ch.-V. Langlois, *La vie en France au moyen âge... La vie spirituelle...*, Paris, 1928; F. Vandembroucke, art. ÉCRITURE SAINTE, DS, t. 4, col. 204-208.

Montée des préoccupations spirituelles chez le laïc et influence accrue de celui-ci sur le climat spirituel du pays, la chose est manifeste dans les très hautes classes, comme aussi bien chez les plus humbles femmes.

1) *Le souverain chrétien : saint Louis † 1270.* — Depuis longtemps l'Église cherchait à sanctifier la caste féodale; la place grandissante de la liturgie dans les cérémonies d'adoubement est, au 13^e siècle français, preuve d'évolution et de progrès; le texte de la bénédiction des diverses armes, des oraisons successives sur le nouveau chevalier, constituant tout un code de l'état dans lequel il pénètre, nous a été conservé, à la fin du siècle, par le pontifical de Guillaume Durand † 1296, évêque de Mende (éd. M. Andrieu, *Le pontifical romain au moyen âge*, coll. Studi e Testi 88, t. 3, Vatican, 1940, p. 447-450, 549-550).

Scellant cette relative montée spirituelle de la haute société, la France connut le règne exceptionnel d'un prince en qui se réalisa, plus parfaitement que chez Henri II de Germanie † 1024 ou Ferdinand III de Castille † 1252, la synthèse des vertus privées et conjugales, de l'esprit de mortification (*contemptus mundi*) et des plus remarquables qualités de l'homme de guerre comme de l'homme d'État. Louis IX, tour à tour soucieux de protéger les faibles en développant l'« asseurement », d'abolir le duel judiciaire, de faire disparaître, par souci du bien des âmes, le scandale de la pluralité des bénéfices (L. Buisson, *Ludwig IX, der Heilige und das Recht*, Fribourg-en-Brisgau, 1955), de réformer l'administration royale avec des enquêteurs pris dans les ordres mendiants, sut être aussi bien pèlerin pour l'amour de Dieu, infirmier des lépreux, et véritablement « frère mineur » par la perpétuelle prédication de son exemple. On dirait que Guillaume Peyrault † 1271 et Guibert de Tournai † 1284, lorsqu'ils décrivent les vertus idéales du prince, au premier rang desquelles ils placent l'humilité et la crainte de Dieu, ont pris pour modèle le grand-père de Philippe le Bel.

A ce dernier monarque, Egidio Romano, vers 1287, dédiera encore, sur sa demande expresse, un *De regimine principum* inspiré de saint Thomas, que le roi s'empressera de faire traduire (L. K. Born, *The Perfect Prince : A Study in XIIIth and XIVth Century Ideals*, dans *Speculum*, t. 3, 1928, p. 470-504).

L'idéal ludovicien devint celui de nombreux souverains français, tout particulièrement du « sage » roi Charles V, chaste, soucieux de justice, cherchant l'équilibre aristotélien du pouvoir, méditant quotidiennement la Bible, et si pieux que la rumeur publique, au début du grand schisme, annonça son éléction à la tiare!

2) *Les humbles. Béguines et bégards.* — Le même besoin intense de vie spirituelle, qui anima les laïcs de haute naissance, se faisait sentir partout. Un mouvement qui se produisit en Namurois, dans les vallées de Sambre et Meuse, est tout à fait typique à cet égard. Lambert le Bègue † 1177 reprenait l'initiative d'un prêtre à Nivelles en Brabant, et la tentative gagnait Liège dès 1207. Il s'agit des béguinages.

Fr. Callaey, *Lambert li Bèges et les béguines*, RHE, t. 23, 1927, p. 254-259. — P. Powick, *Lambert le Bègue*, dans *Bulletin de la Société d'art et d'histoire du diocèse de Liège*, t. 31, 1946, p. 59-73. — St. Axters, *La spiritualité des Pays-Bas*, Louvain et Paris, 1948. — Ernest W. McDonnell, *The Beguines and Beghards in Medieval Culture, with Special Emphasis on the Belgian Scene*, New Brunswick, 1954. — F. Vernet, art. BÈGHARDS HÉTÉRODOXES, DS, t. 1, col. 1329-1341. — J. van Mierlo, art. BÈGUINS, BÈGUINES, BÈGUINAGES, DS, t. 1, col. 1341-1352. — Voir aussi Cl. Schmitt, art. FRATICELLES, DS, t. 5.

Le but était de grouper des femmes, vierges ou veuves, désireuses de perfection chrétienne, mais ne s'engageant pas pour autant aux vœux monastiques. On retrouve en ce mouvement les traits caractéristiques des communautés d'« humiliés », de « pauvres lombards », dont certaines, au 12^e siècle, étaient hérétiques. Chez les béguines de l'actuelle Belgique, aux origines au moins, rien que de pur et d'orthodoxe. Honorius III approuve oralement leur vie en 1216, et les cisterciens prennent en charge ces congrégations naissantes, avides des sacrements comme de la parole de Dieu. Les béguines, habitant chacune en sa maison (à condition d'avoir au moins trente ans, et de toute manière après huit années de noviciat et de probation), se retrouvent à l'église plusieurs fois par jour pour prier. Elles ont promis de vivre chastes, de respecter l'évangélique pauvreté, d'obéir à une maîtresse. Elles enseignent les enfants, assistent des malades; des femmes isolées, — le béguinage de Saint-Quentin gouverne un asile de vieilles femmes en 1307 —, vivent des objets qu'elles cousent ou brodent, parfois de dons si leur labeur ne suffit pas.

L'institution connut un prodigieux succès. A Liège, en 1241, on comptait quinze cents béguines. Saint Louis se fit leur protecteur en France. Des congrégations masculines analogues apparurent aussi, « béguins » ou « bégards » (H. Matrod, *Les bégards*, dans *Études franciscaines*, t. 37, 1925, p. 5-20, 146-169). Toutefois, un danger de contamination par l'hérésie était possible et si, au 13^e siècle, on voit un peu partout cisterciens, puis dominicains se faire aumôniers des pieuses femmes (G. Meersseman, *Les frères prêcheurs et le mouvement dévot en Flandre au XIII^e siècle*, dans *Archivum fratrum praedicatorum*, t. 18, 1948, p. 69-130), et les franciscains s'occuper des bégards, c'est en vue de main-

tenir l'intégrité de leur foi, de les préserver d'erreurs amauriciennes ou autres.

Distinguer l'ivraie du froment n'est pas pour nous aisé. Comme il s'était élevé contre les ordres mendicants, Guillaume de Saint-Amour fut un adversaire felleux des béguinages, et des hommes de lettres tels que Rutebeuf (13^e siècle) ou Jean de Meung († v. 1315) les vilipendèrent; mais, en dénonçant la tartuferie des béguins, leurs intentions étaient-elles pures? Il est permis d'en douter. En fait, deux mouvements de caractère différent ont existé : un qui fut toujours hérétique (les « turlupins » du nord de la France), un autre parfaitement orthodoxe et qui, en dépit d'imbrications périlleuses, le demeura. Mais, là comme en tant d'autres domaines médiévaux, une terminologie enchevêtrée favorisa des confusions qui n'étaient pas toutes inconscientes. D'où dérive le mot « béguin »? On en discute encore. Du surnom du fondateur? Du port d'un habit de laine non teinte (« bège »)? C'est très possible. Mais pourquoi pas du mot qui signifie « cathare » : « al-bigenses », d'où « al-beghini »? Cf J. van Mierlo, DS, t. 1, col. 1341-1343. Dans le midi de la France, des laïcs pieux, mais suspects, ont reçu communément, dans les premières années du 14^e siècle, la dénomination de « béguins ». Cf R. Manselli, *Spirituali e beghini in Provenza*, coll. Studi storici 31-34, Rome, 1959.

A la suite en effet de la mort (1298) du franciscain Pierre-Jean Olieu, dont les écrits avaient suscité beaucoup d'émotion dans l'ordre, mais ne furent cependant pas condamnés au concile de Vienne (1311-1312), un culte populaire fut rendu au défunt en France méridionale (F. Ehrle, *Petrus Johannis Olivi, sein Leben und seine Schriften*; dans *Archiv für Literatur- und Kirchengeschichte des Mittelalters*, t. 3, 1887, p. 409-552). En quelques années, des mouvements laïques, encouragés par les franciscains « spirituels », apparurent à Narbonne et Béziers surtout, puis dans toute la zone de Perpignan à Nice, ainsi qu'à Toulouse. Ces « béguins » et « béguines » se rencontrent dans toutes les classes de la société urbaine (jamais dans les campagnes). Certains prononcent, surtout des femmes, le vœu de chasteté. Ce qu'il importe de comprendre, c'est la spiritualité dont ils vivent : elle est puisée entièrement en deux écrits d'Olieu, le *Miles armatus* et les *Remedia contra temptationes spirituales*. Non sans quelques relents apocalyptiques, allusions à une très proche fin des temps que suscite l'actuelle corruption de l'Église, Olieu enseigne à ces simples à se faire, dans le combat spirituel, les piétons d'une armée dont les chevaliers sont les hommes de sainte vie et les anges.

Ces fervents de la continence et de la pauvreté, qu'ils fussent du midi ou des Pays-Bas, ne pouvaient que scandaliser les pharisiens du temps. Les accusations portées contre vrais et faux hérétiques crucifièrent; au concile de Vienne une condamnation générale fut portée contre béguins et béguines. Des bûchers s'allumèrent en 1319, dont furent victimes des disciples d'Olieu, à Narbonne, Béziers, Agde, Lodève, Lunel, Capestang. Mais très rapidement les éléments fidèles s'empressèrent de témoigner leur docilité au Saint-Siège, — bien des « béguins » se laissèrent orienter vers les tiers ordres des mendicants —, tandis que divers prélats intervenaient en faveur de ce qu'ils savaient être une spiritualité chrétienne authentique, dans les régions nordiques surtout. En 1321, une lettre de Jean XXII laissa entendre que le nombre des béguines demeurées fidèles à la foi catholique, non seulement en France et aux Pays-Bas, mais aussi en Allemagne et ailleurs, était de deux cent mille.

A Liège et dans les pays du nord, comme en Provence,

les béguines, mais aussi des prémontrées, des cisterciennes plus ou moins affiliées à leurs ordres respectifs, ou de simples recluses démontrent, dès le milieu du 13^e siècle, l'intensité extraordinaire de la piété des milieux féminins.

3) *La spiritualité féminine.* — Ces femmes sont favorisées de grâces sensibles d'une grande variété, elles jouissent du don des larmes, certaines ont un charisme leur permettant de lire au fond des consciences. Dans son prologue à la *Vita* de Marie d'Oignies (AS, juin, t. 4, p. 547; cf *supra*, col. 855), Jacques de Vitry en fournit de nombreux témoignages (S. Roisin, *L'efflorescence cistercienne et le courant féminin de piété au XIII^e siècle*, RHE, t. 39, 1943, p. 342-378). Leur spiritualité est profondément pénétrée de celle des cisterciens.

Caractéristique à cet égard est l'anecdote rapportée par le chroniqueur de Villers, en Brabant (MGH *Scriptores*, t. 25, 1880, p. 205-206) : « Il y avait à Nivelles une vierge qui jouissait de grandes grâces... » Une nuit de Noël, l'Enfant Jésus lui apparaît et vient reposer entre ses bras, mais elle de s'écrier : « Je ne saurais pleinement goûter cette douce vision si vous ne permettez à mon ami de jouir de vous de la même manière ». Aussitôt elle se trouve transportée en l'abbatiale de Villers où son conseiller, un moine du lieu, est en train de célébrer la messe; elle lui présente le divin Enfant. Quelques jours après, voulant connaître la cause du prodige, le moine vient rendre visite à la *mulier religiosa*, laquelle lui dit incontinent : « Je sais pourquoi vous êtes venu », et lui détaille la faveur dont chacun d'eux a été l'objet. Tous les traits, a-t-on dit, du mysticisme liégeois d'alors sont réunis en cette anecdote (S. Roisin, *loc. cit.*, p. 373). Cf I. Noye, art. *Dévotion à l'Enfance de Jésus*, DS, t. 4, col. 659-662.

Grande mystique aussi que sainte Lutgarde, née à Tongres vers 1182, d'abord religieuse chez les bénédictines de Saint-Trond qui l'avaient élevée, puis cistercienne à l'abbaye d'Aywières où elle se réfugia et mourut en 1246 (*Vita*, AS, 16 juin, t. 3, Anvers, 1701, p. 234-263, par Thomas de Cantimpré, dédiée à Humbert de Romans). Elle avait eu à Saint-Trond, en 1205-1206, une série de visions du Cœur de Jésus; au cours d'une de ses révélations, une veine se brisa à son côté, ses vêtements furent tachés de sang. La Vierge lui apparaissait quotidiennement. Voir U. Berlière, *La dévotion au Sacré-Cœur dans l'Ordre de S. Benoît*, coll. Pax 10, Maredsous, 1923, p. 21-23.

Un peu plus tard, la Provence connut un courant parallèle de piété féminine, inspirée par les franciscains. La sœur du bienheureux Hugues de Digne † 1255-1256, le joachimite auteur des *Fins de la pauvreté*, fut la très pieuse et orthodoxe sainte Douceline (v. 1214-1274; B. de Gaiffier, DS, t. 3, col. 1672-1674), fondatrice de congrégations provençales à base de vœux, ce qui les différencie des béguinages nordiques. Un tel mouvement de piété devait connaître grande prospérité; la Provence fut encore illustrée au milieu du 14^e siècle par deux époux de haute naissance, Elzéar † 1323 et Delphine de Sabran (M. Dulong, *La vie provençale de sainte Delphine (1284-1360) et le procès de sa canonisation*, dans *École nationale des Chartes, position des thèses*, 1928, p. 32-35).

4) *Groupements de laïcs.* — En attendant que nous possédions de bonnes monographies sur la vie paroissiale au moyen âge, on peut dire que « les choses se passent comme si les cadres traditionnels [paroisses, monastères anciens, etc]... ne donnaient pas d'aliment suffisant » à la vie chrétienne des fidèles (F. Vandebroucke, *op. cit.*, p. 424). Aussi, la piété des laïcs

s'insérait-elle en de nouveaux cadres : tiers ordres et confréries, mal discernables les uns des autres avant la fin du 14^e siècle. Un peu partout, en France comme ailleurs, se multiplient, autour des convents de « jacobins » ou de « cordeliers », les congrégations de laïcs amis auxquels l'ordre franciscain le premier (Frédéric d'Anvers, *Le tiers ordre de saint François d'Assise*, Paris, 1923), ensuite l'ordre dominicain assureront, avec la structure d'un « troisième ordre », une participation directe aux avantages spirituels de chaque famille religieuse. L'idéal du tiers ordre franciscain sera : justice, charité, paix. Par ailleurs, dans le nord notamment, on vit souvent des communautés ouvrières d'anciens bégards affiliées aux tiers ordres.

Ces nouveautés ne contribuèrent pas peu à accroître les réticences, voire la hargne des séculiers à l'égard des ordres mendiants. Un clerc écrivait d'eux dès le milieu du 13^e siècle (peut-être est-ce Arnoul de Fournival, doyen d'Amiens) : « Voilà que, pour anéantir notre bon droit et pour éloigner les fidèles de nos pieuses réunions, ils ont encore créé deux nouvelles confréries, auxquelles hommes et femmes se sont affiliés en si grand nombre que c'est à peine si l'on peut trouver quelqu'un dont le nom n'appartienne à l'une ou à l'autre de ces confréries ».

Bien entendu, il serait absurde d'affirmer que des confréries n'eussent vu le jour antérieurement.

Il en aurait existé une de l'Assomption à Notre-Dame de Paris dès le début du 11^e siècle; d'autres précéderent certainement la naissance des ordres mendiants, encore qu'elles ne soient guère documentées. Mais c'est une montée de toute part au 13^e. Dès le milieu du siècle précédent un bourgeois de Montpellier a fondé les Frères du Saint-Esprit, mouvement de charité pour les soins aux malades, qui s'épanouit au temps d'Innocent III (A. Fliche, *La vie religieuse à Montpellier sous le pontificat d'Innocent III (1198-1216)*, dans *Mélanges d'histoire du moyen âge...*, Louis Halphen, Paris, 1951, p. 217-224). Une confrérie créée à Marseille en 1212 oblige chaque membre à verser une obole hebdomadaire pour les pauvres. Les « charités » normandes et artésiennes jaillissent aussi (la charité Saint-Éloi de Béthune dès 1188) pour assurer la sépulture des défunts.

Mais d'autres confréries proposent à leurs adhérents un but plus strictement spirituel : pénitence et réparation (pour les outrages des cathares aux saintes Espèces, par exemple) chez les pénitents gris d'Avignon dès 1226; sanctification des membres, maintien de la pureté de la foi dans la confrérie blanche de Toulouse voulue par Folquet de Marseille † 1231, etc (cf J. Duhr, art. *CONFRÉRIES*, DS, t. 2, col. 1469-1479).

5) *Mouvements de flagellants.* — Les pérégrinations de pénitents publics, suscités presque toujours dans d'humbles milieux, ont existé ailleurs qu'en Italie, terre qui les vit surtout fleurir. La France en connut une assez remarquable au moment de la peste noire. A Tournai, en août 1349, on vit affluer de Gand, puis de Liège, des flagellants, et leur flot s'écoula vers Lille, Valenciennes et Douai, plus tard Reims et Troyes, puis s'amortit. Les « rouges chevaliers du Christ », fort exaltés, prétendaient suivre une « règle » leur recommandant de prier pour leurs persécuteurs, mais leur persuadant que nul sang plus précieux que le leur n'avait été versé depuis le Golgotha. Les ordres mendiants contribuèrent beaucoup à mettre un terme à cette anarchie spirituelle. Voir P. Bailly, art. *FLAGELLANTS*, DS, t. 5, col. 392-407.

2^o *Principales orientations de la piété.* —

1) *Eucharistie.* — A la fin du 12^e siècle, l'usage général,

pour les laïcs, était de communier une fois l'an : ceci fut codifié au 4^e concile du Latran (1215) et devint une obligation. Toutefois, ce canon 21^e n'envisageait l'unique communion pascale que comme un minimum pour assurer la vie chrétienne, et rapidement des conciles français (Toulouse, 1229; Albi, 1254) crurent nécessaire d'inciter les fidèles, voire de les contraindre à trois communions annuelles, non sans l'arrière-pensée d'essayer de démasquer ainsi les hérétiques impénitents. Cf J. Duhr, art. COMMUNION FRÉQUENTE, DS, t. 2, col. 1253 svv).

Par réaction contre les doctrines vaudoises et cathares, comme à la suite de miracles tels que celui de Saint-Yved de Braine (1153), au diocèse de Soissons, la dévotion extérieure à la sainte hostie ne cessait de croître. Les décrets synodaux d'Eudes de Sully, évêque de Paris de 1197 à 1208 (Mansi, t. 22, col. 682), entérinent la coutume de l'ostension et de l'élévation à la messe (cf DS, t. 4, col. 1679). Cependant, on ne communia pas beaucoup plus au 13^e siècle qu'auparavant : malgré son intense dévotion au Saint-Sacrement, saint Louis ne s'approchait de l'eucharistie que six fois l'an. Les prédicateurs n'y incitaient guère : Humbert de Romans dit qu'il faut communier à Pâques et à l'heure de la mort, mais que, si l'on a de la dévotion, on peut renouveler cette démarche plusieurs fois dans l'année.

Dans l'ordre de Cîteaux, la dévotion au Corps du Christ fut de plus en plus marquée depuis saint Bernard : les relations intenses entre cisterciens et pieuses femmes de la région liégeoise ont pu être alléguées pour expliquer cela. Mais sont-elles cause ou conséquence? (C. Hontoir, *La dévotion au Saint-Sacrement chez les premiers cisterciens, XII^e-XIII^e siècles*, dans *Studia eucharistica... 1246-1946*, Anvers, 1946, p. 132-156).

En tout cas, c'est bien en l'un et l'autre milieu qu'il faut chercher vers 1200 la source d'un vrai renouveau. Chez sainte Alpais † 1211, recluse de Sens, chez la bienheureuse Marie d'Oignies † 1213, chez beaucoup de béguines et de religieuses du nord, on remarque une immense avidité de l'hostie. L'habitude de la communion bimensuelle (hebdomadaire en avent et en carême) apparut dans la règle des clarisses de Longchamp, fondée par Isabelle de France, celle de la communion tous les dimanches et fêtes en mainte congrégation féminine. A vrai dire, l'exemple d'Ida de Louvain † 1260, obtenant du pape l'autorisation de la communion quotidienne, constitue un cas exceptionnel.

Le sommet de cette progression eucharistique fut atteint grâce à sainte Julienne du Mont-Cornillon (1191/92-1258), successivement religieuse augustinienne, béguine, cistercienne, enfin recluse à Fosses, favorisée de visions qui furent examinées par l'évêque de Cambrai et quatre dominicains, dont Hugues de Saint-Cher † 1263. Ses révélations furent à l'origine de l'institution au diocèse de Liège, en 1246, de la fête du *Corpus Domini*; fête que l'ancien archidiacre de Liège, Jacques Pantaléon, devenu le pape Urbain IV, allait étendre à l'Église universelle. Ce français fut le seul pape médiéval qui ait, dans sa bulle *Transiturus* (1264), incité à communier un autre jour que les trois habituels, concédant une indulgence à qui le ferait au jour de la « Fête-Dieu ». L'œuvre de propagation de cette fête avait été continuée, après Julienne, par Ève, recluse de Saint-Martin de Liège, ainsi que par les prémontrés. Voir de plus amples développements et la bibliographie, art. EUCHARISTIE, t. 4, col. 1625-1628 et 1636.

Ainsi, depuis la fin du 12^e siècle, où l'usage tend à se généraliser de faire brûler perpétuellement une lampe devant la sainte Réserve, jusqu'au milieu du 14^e où l'on peut voir le saint carme périgourdin Pierre Thomas † 1365, quelque laborieuse que fût son existence, passer plusieurs heures chaque nuit en prière devant le Saint-Sacrement, on peut suivre les étapes de la constante progression, parmi les laïcs comme dans

les monastères, de la dévotion eucharistique. Mais, pour les laïcs, c'est une dévotion qui n'influence pas la réception du sacrement. Depuis 1250, on voit toujours réitérées par des conciles des propositions telles que celles-ci (Apt, 1365, canon 3, Mansi, t. 26, col. 451) : « Considérant que, en de nombreux diocèses, il est beaucoup de chrétiens de nom qui n'ont cure ni d'accuser leurs péchés ni de recevoir le Corps du Seigneur sinon au temps pascal., nous entendons que les ordinaires des dits diocèses s'emploient à procéder contre les susdits ». L'indifférence pour la vie sacramentelle était toujours aussi grande (P. Browe, *Die öftere Kommunion der Laien im Mittelalter*, dans *Bonner Zeitschrift für Theologie und Seelsorge*, t. 6, 1929, p. 1-28).

2) *L'humanité du Christ*. — En s'attachant à la présence réelle du Christ dans l'hostie, les mystiques français des 13^e-14^e siècles s'inséraient dans une recherche du Christ, et particulièrement dans celle de sa nature humaine (A. Landgraf, *Der Kult der menschlichen Natur Christi nach der Lehre der Frühscholastik*, dans *Scholastik*, t. 12, 1937, p. 361-377, 498-518). La piété cherchait évidemment le tangible, le concret beaucoup plus qu'aux siècles antérieurs. Dans l'iconographie du *Noli me tangere*, le Christ, jusqu'au 14^e siècle, porte l'étendard, tandis que, à partir de la clôture du chœur de Notre-Dame de Paris (1351), on le représente plus volontiers en jardinier, avec la bêche. Assurément la vénération de l'humanité de Jésus, peut-être accentuée par réaction contre le catharisme, ne fut pas, comme on l'a trop souvent écrit, une découverte de saint François non plus que de saint Bernard. Aelred de Rievaulx † 1167 déjà méditait très humainement sur Jésus enfant perdu à Jérusalem. Ces évocations constituent un phénomène très répandu dans la chrétienté de toute époque, et on les trouve dans la spiritualité orientale la plus ancienne (A. Dumon, *Grundleggers der middeleeuwse vroomheid*, dans *Sacris erudiri*, t. 1, 1948, p. 206-224). A la fin du 12^e siècle déjà, Pierre de Blois mettait en garde ses lecteurs (*De confessione sacramentali*, PL 207, 1088-1089) contre la piété émotive, par exemple à l'occasion de sermons évoquant les souffrances de la passion; il faut, disait-il, que les larmes de dévotion et de pénitence coulent de la source des trois vertus théologiques, il faut se méfier d'émotions d'autre provenance, qui ne prouvent nullement l'amour de Dieu. Il n'empêche qu'à l'époque qui nous retient apparaît plus intense, revêtant des formes toujours plus variées, la dévotion au corps du Christ, — hymnes du cistercien Arnoul de Louvain † 1250, en l'honneur du visage, de la poitrine, des mains et pieds du Sauveur; sermons du bienheureux Guerric d'igny † 1157 précisant, dès le 12^e siècle, la dévotion au Sacré-Cœur —, les dévotions à la crèche de Bethléem, à la couronne d'épines, au bois de la sainte Croix et à tous les aspects douloureux de la passion.

Les jeux liturgiques (Laon, Fleury) rendent évidente la dévotion à la crèche, à Jésus enfant; à Rouen, au 14^e siècle, on place sur l'autel une figure de l'Enfant. Mais plus exigeante se fait de génération en génération la dévotion à la souffrance finale du Dieu-homme. La recherche et l'obtention de la sainte Couronne par Louis IX, qui fait ériger en son honneur la Sainte-Chapelle de son palais parisien, n'en sont qu'un aspect parmi d'autres. Méditer de manière compatissante et tendre les épisodes de la passion est une habitude qui pénètre toutes les couches de la société; et les *Mystères* de la passion se multiplient, joués devant les foules durant des journées entières. Jusqu'au 12^e siècle, la réflexion sur les souffrances du Crucifié n'était

guère dissociée de la pensée de son triomphe glorieux ; il n'en est plus de même désormais, comme le prouvent les transformations iconographiques : la couronne d'épines remplace la couronne de gloire du crucifix, et les ultimes contractions du corps agonisant sont traduites de manière de plus en plus réaliste (P. Thoby, *Le crucifix, des origines au concile de Trente*, Nantes, 1959). Si les croisières savent encore méditer la Croix en tant qu'instrument de triomphe, leur maître général Pierre Pincharius † 1382 n'en insiste pas moins sur la *compassio cum Christo crucifixo*, dans sa *Vestis nuptialis*, et sur l'urgence d'une assidue méditation des phases successives de la passion (DS, t. 2, col. 2571-2573).

Évocation avant tout visuelle et sensible, où s'introduisent des éléments apocryphes, telle la légende de Véronique, qui s'enracina en France vers 1300. Peu à peu s'élaborait, ce qui ne se fixera qu'au 15^e siècle, la dévotion à la *via crucis*, que les franciscains, gardiens des Lieux saints pour le rite latin après la chute du royaume d'Acre, commençaient dans la seconde moitié du 14^e à réaliser à Jérusalem. C'était le moment où se ranimait la pieuse coutume des pèlerinages en Palestine (*Le saint voyage de Jérusalem du seigneur d'Anglure*, éd. Fr. Bonnardot et A. Longnon, coll. Société des anciens textes français, Paris, 1878), et des récits de pèlerins français servirent à accentuer cette évocation du dernier pèlerinage de Jésus. Les « Très riches heures » du duc de Berry, au musée de Chantilly, contiennent une magnifique enluminure décrivant le « portement » de la croix.

La prière *Anima Christi*, qui fut populaire bien avant les *Exercices* de saint Ignace, constitue un des plus nobles fleurons d'une telle piété ; tout concorde à fortifier l'hypothèse qu'elle aurait eu pour auteur le pape Jean XXII.

H. Thurston, art. ANIMA CHRISTI, DS, t. 1, col. 670-672. — C. van Hulst, art. CRÈCHE, t. 2, col. 2520-2526. — M.-J. Picard, art. CHEMIN DE CROIX, t. 2, col. 2576-2606. — I. Noye, art. DÉVOTION À L'ENFANCE DE JÉSUS, t. 4, col. 652-682. — J.-A. Robilliard, *Dévotion à la sainte FACE*, t. 5, col. 26-33. — Voir aussi J. Sonet, *Répertoire d'incipit de prières en ancien français*, coll. Société de publications romanes et françaises 54, Genève, 1956. — P. de Leturia, *Libros de Horas, Anima Christi y Ejercicios espirituales de San Ignacio*, dans *Estudios ignacianos*, t. 2, Rome, 1957, p. 133-148.

3) *La piété mariale*. — Le culte de Notre-Dame se développe alors sans cesse davantage. Successivement les franciscains (1263), puis les carmes (1306) introduisent à leur propre liturgique la fête de l'Immaculée Conception, suivis par les prémontrés (1322) et les chartreux (1333).

Un des ouvrages qui exprime le mieux la piété mariale du 13^e siècle fut le *De laudibus beatae Mariae Virginis* (vers 1245), souvent attribué à saint Albert le Grand (*Opera omnia*, éd. Vivès, t. 36, Paris, 1898), et qui, dû à Richard de Saint-Laurent, pénitencier de Rouen, un des grands défenseurs de la croyance à l'Assomption, connut ultérieurement plusieurs éditions incunables. Ce traité devait inspirer la *Compendiosa contemplatio de beata Virgine Maria* de Raymond Jourdain, abbé augustin de Selles-sur-Cher en 1381, auteur plein d'humilité et de pénétration, qui s'était converti après une orageuse jeunesse.

E. Piovesan, *Un mistico ignorato del XIV secolo, Raymundus Jordanus, detto « l'Idiota »*, dans *Vita cristiana*, t. 17, 1948, p. 334-349, 429-439. — H. P. J. M. Ahsmann, *Le culte de la*

sainte Vierge et la littérature française profane du moyen âge, Utrecht, 1930. — J. Sonet, *La dévotion mariale dans la prière française médiévale*, dans *Ciencia y fé*, t. 15, 1959, p. 23-34. — M. de Montoliu, *San Bernardo, la poesia de los trovadores y la « Divina Comedia »*, dans *Spanische Forschungen*, 1^e série, t. 12, 1956, p. 192-199.

L'apport doctrinal des théologiens français au dogme marial et à la spiritualité mariale doit être signalé, bien qu'il soit encore l'objet de recherches. Se reporter, à titre d'exemple, à M.-D. Chenu, *La croyance à l'Assomption corporelle, en Occident, de 1150 à 1250 environ*, et au Dossier complémentaire établi par H. Barré, dans *Bulletin de la Société française d'études mariales, Assomption III*, Paris, 1951, p. 13-32 et 33-70.

On trouvera beaucoup de renseignements sur la dévotion mariale au moyen âge dans les ordres religieux (bénédictins, cisterciens, chartreux, augustins, prémontrés, dominicains, franciscains, carmes, etc), dans des chapitres documentés du tome 2 de *Maria*, Paris, 1952, publié sous la direction de H. du Manoir.

En pensant à la Mère de Dieu et en l'implorant, les fidèles méditaient sur tout ce qui la fit proche des humains, sur les joies et les douleurs qui la marquèrent, l'associant étroitement à la rédemption.

a) *Joies de Marie*. — La dévotion aux joies de Marie remonte au 13^e siècle. Elles sont d'abord sept, comme dans un poème provençal composé vers 1260 par Guy Folqueis, évêque du Puy, depuis pape sous le nom de Clément IV † 1268 (J.-Fr. Bonnefoy, *Clément IV et les sept joies de la Vierge*, dans *La France franciscaine. Recherches de théologie, philosophie, histoire*, t. 19, 1936, p. 159-164), puis bientôt quinze. Les toutes premières prières en français apparues dans les livres d'heures du 14^e siècle concernaient les quinze joies de la Vierge ; des grâces de toute sorte étaient implorées et attendues d'elle à condition de fléchir le genou quinze fois en l'honneur de ces joies, lesquelles allaient depuis l'annonciation jusqu'à l'assomption, en passant par les premiers tressaillements de Jésus en son sein ou les noces de Cana, mais aussi, — ce qui peut servir à caractériser la spiritualité de ce temps —, par la mort du Christ. Cf *Les joies de Notre Dame, par Guillaume le Clerc de Normandie*, éd. P. Rist, Zurich, 1910.

b) *Douleurs de Marie*. — Cependant, par une évolution qui est pour nous très expressive, autant au 13^e siècle on médita les joies de Notre-Dame, autant ses douleurs retinrent l'attention du 14^e. Douleurs qui sont avant tout participation à celles de son Fils. On possède un « débat » de la Vierge et de la Croix dans lequel Marie prie celle-ci de lui rendre Jésus, mais la Croix explique pourquoi elle le doit retenir : « J'ai forgé », dit-elle, « la monnaie qui a servi à l'humanité pour éteindre sa dette envers Dieu ». Cf A. Langfors, *Contribution à la bibliographie des « plaintes de la Vierge »*, dans *Revue des langues romanes*, t. 53, 1910, p. 58-69.

Ainsi se développait, s'amplifiait, non tellement la méditation des douleurs de la Vierge-mère, fort ancienne dans l'Église, mais celle plus précisément de sa *compassio*, — le mot apparut au 13^e siècle et fit fortune —, ce qui amenait à réfléchir sur la participation de Marie à la rédemption.

Toutefois, dans la France du 14^e siècle, c'est surtout l'aspect extérieur de la « pitié » de Marie, dans le culte de ses sept douleurs opposées aux quinze joies, qui frappe l'observateur. Ce culte avait des racines profondes : qu'il suffise de regarder un détail de la *Déposition de croix* de Saint-Savin-sur-Gartempe (11^e siècle) par exemple, où Marie retient un bras du

Crucifié décliné en y appuyant sa joue, ou une fresque, romane également, de Montmorillon, où la Vierge portant l'Enfant, le regard lointain, baise avec un geste de tendresse retenue la main qui sera percée. Par la suite, les manifestations de cette piété mariale tangible se multiplient, mais aussi deviennent plus sommaires, et stéréotypées.

Le thème des douleurs au nombre de sept est déjà dans le *Virgo templum Trinitatis* de Philippe le chancelier † 1236. Il a pu être propagé par des confréries comme celles de la Compassion Notre-Dame instituées sur l'initiative des servites de Marie (saint Louis aurait été membre de l'une d'entre elles). A partir de 1350, des manuscrits innombrables, dont les enluminures comportent désormais l'image de Notre-Dame de Pitié, prouvent la popularité de cette dévotion. Un office de la Compassion avait été composé, que Jean xxii † 1334 semble avoir indulgencé. Voir E. Bertaud, art. *N.-D. des sept Douleurs*, DS, t. 3, col. 1692-1701.

c) *Intercession de Marie*. — L'art, ici encore, pourrait permettre de déceler en des temps lointains l'origine de thèmes tardivement développés. A la façade romane de Saint-Jouin-de-Marnes en Poitou, une grandiose composition représente le retour du Seigneur au dernier jour; or, au-dessus de la théorie des derniers vivants, en costume de pèlerin, se rendant au jugement final, s'insère entre lui et eux la Vierge médiatrice (Y. Labande-Mailfert, *Poitou roman*, coll. Nuit des temps 5, La Pierre-qui-vire, 1957). Dans toute la piété française du 14^e siècle, Marie sera longuement saluée ainsi comme l'« avocate » du pécheur (*L'Advocacie Notre Dame*, éd. A. Chassant, 1855), c'est-à-dire comme celle qui intercède perpétuellement pour lui; non seulement, mais qui doit le faire, qui est, pourrait-on dire, moralement contrainte de s'y prêter, et totalement certaine du succès de son intervention. Car s'il n'y avait pas eu de pécheur, il n'y aurait pas eu maternité divine. D'où, entre 12^e et 14^e siècle, le pullulement des « miracles Notre Dame », vite traduits du latin en langue vulgaire, auxquels font écho les nombreuses représentations de l'histoire du diacre Théophile dans la sculpture.

Le plus fécond des auteurs de miracles fut un moine mort en 1236, Gautier de Coincy, qui leur consacra 36.000 vers (A.-P. Ducrot-Granderye, *Études sur les « Miracles Notre Dame » de Gautier de Coincy*, coll. Annales Academiae Scientiarum Fennicae B. 25/2, Helsinki, 1932; V. Fr. Koenig, éd. *Prologues, chansons du premier cycle. Miracle de Théophile*, coll. Textes littéraires français 64, Genève-Lille, 1955; autres miracles, éd. E. Rankka, Upsal, 1955; R. Hakamies, Helsinki, 1958).

A travers tous ces récits, où s'insinue souvent une vision très réaliste de la société du temps, on sent croître la tendresse humaine pour la Vierge, ou, comme l'a fait observer F. Vernet, une véritable intimité avec elle (*La spiritualité médiévale*, Paris, 1929, p. 85-92).

d) *Origines du rosaire*. — La salutation angélique, qui se composait alors uniquement des versets de *Luc* 1, 28 et 42 jusqu'à *fructus ventris tui*, était devenue d'usage courant au 12^e siècle, et très populaire. Un synode de Paris, vers 1200 (Mansi, t. 22, col. 681), plaça l'*Ave Maria*, à côté du *Pater* et du *Credo*, au nombre des prières latines que l'on souhaitait voir apprises par chaque fidèle. Cf H. Thurston, DS, t. 1, col. 1161-1164.

Au cours du 13^e siècle se développa, — mais non spécialement sous l'influence des dominicains, comme le veut la tradition —, l'habitude de grouper les *Ave* par cinquante, ce qu'on faisait déjà pour les *Pater*. La légende naquit selon laquelle un cistercien, ayant récité cinquante *Ave*, avait eu la vision de Marie coiffée

d'un « chapel » de cinquante roses, comme les dames de la société courtoise du temps. De là le terme de « chapellet », qui entra en concurrence avec celui de « paternostre » pour désigner l'objet permettant de compter ces prières. Plus tard, Alain de la Roche † 1475 protesta contre un mot évoquant la mondanité galante du 12^e siècle.

Le nombre des *Ave* récitées varie selon la dévotion de chacun. Le frère prêcheur Romée de Llivia, lorsqu'il mourut à Carcassonne en novembre 1261, « tenait fermement en main la cordelette à nœuds sur laquelle il avait coutume, chaque jour, de compter mille *Ave Maria* » (C. Douais, *Les frères prêcheurs en Gascogne au 13^e et au 14^e siècle*, Paris-Auch, p. 480). Mais un nombre devint plus courant que d'autres, celui de 150, signifiant que le rosaire était comme le « psautier des pauvres ». Avant Béatrice de Nazareth † 1268, le « chevalier amoureux » de Gautier de Coincy était déjà très assidu aux 150 *Ave*. La conjonction de cette récitation avec la méditation des allégresses et des douleurs de la Vierge Marie devait donner plus tard le rosaire tel que nous le connaissons.

3^e Gestes pieux et vie intérieure. Conclusion.

— Au total, les gestes du chrétien, dans la France d'alors, demeurent bien mieux connus de nous que les mouvements de sa piété intérieure. L'homme du 13^e siècle accompagne la récitation des *Ave* d'inclinaisons ou prostrations analogues à la métanie orientale, au besoin plusieurs centaines de fois de suite, ajoutant ainsi à la louange un acte d'humilité et de pénitence. Très souvent, il est à genoux, non plus debout comme les premiers chrétiens ou comme les fidèles de l'Église grecque; il prie en joignant les mains, attitude qui, influencée sans doute par celle de l'hommage féodal, — les expressions « Notre Seigneur » et « Notre Dame » témoignent de la même influence —, est entrée très progressivement dans les mœurs. Il est menacé par le formalisme. « Seigneur », dit Jacques de Molay à ses bourreaux en 1314, « laissez-moi un moment joindre mes mains pour que j'adresse à Dieu mon oraison », comme si le geste était nécessaire pour assurer l'efficacité de la prière.

Les saints, hérauts de Dieu en leur vie, sont plus que jamais vénéérés en leurs innombrables reliques, ils sont l'objet des quotidiennes attentions du chrétien, bien avant que ne commencent à se répandre en France, au début du 14^e siècle, les exemplaires de la *Légende dorée* due au dominicain génois Jacques de Voragine † 1298. On vit dans une grande familiarité avec eux; Louis ix, sentant à Tunis sa fin approcher, implore « monseigneur saint Jaque, monseigneur saint Denis de France, madame sainte Genevieve ». Charles de Blois, duc de Bretagne (1319-1364), se fait lire des récits hagiographiques durant ses repas et s'en entretient avec ses commensaux (A. de Sérent, *Charles de Blois... et l'Ordre de saint François*, dans *Études franciscaines*, nouv. série, t. 7, 1956, p. 204-221; t. 8, 1957, p. 59-75).

Comme durant les siècles précédents (E.-R. Labande, *Recherches sur les pèlerins dans l'Europe des XI^e et XII^e siècles*, dans *Cahiers de civilisation médiévale*, t. 1, 1958, p. 159-169, 339-347), les français sont extrêmement nombreux sur les routes de pèlerinage. Si la croisade a provoqué, par ses développements, de regrettables confusions entre le pèlerin qui marche vers Jérusalem en esprit de pénitence et le croisé armé, avide de combats, qui se dit pourtant toujours, sincèrement, *peregrinus*, des enfants de Picardie et du Vendômois partiront spontanément sans armes en

1212, et un prince comme saint Louis saura, en 1248, restaurer le premier esprit au détriment du second : il suffit, pour toucher cela du doigt, de lire chez Salimbene de Parme † 1287 le récit de la rencontre de cet auteur avec le pieux roi (*Cronica*, éd. O. Holder-Egger, MGH *Scriptores*, t. 32, 1913, p. 221-225). Cependant, l'effondrement des États francs provoquera une temporaire anémie du mouvement, tandis que Saint-Jacques de Compostelle attire toujours maint pèlerin français, la sécurité des routes étant à peu près maintenue depuis la fin du 12^e siècle par les chevaliers de l'ordre de Saint-Jacques de l'Épée. Rome enfin connaît un renouveau de popularité avec le grand pardon des années jubilaires, instituées par Boniface VIII en 1300. Partout les dévots voyageurs, surtout ceux de Galice, se groupent en confréries, et les œuvres abondent (établissement de ponts, d'hôtelleries) qui leur facilitent l'accomplissement du vœu.

Mais la piété s'éparpille plus que jamais, et des sanctuaires sans cesse plus nombreux requièrent les pèlerins : sainte Madeleine à Saint-Maximin en Provence (V. Saxer, *Le culte de Marie-Madeleine en Occident, des origines à la fin du moyen âge*, Auxerre, 1959), saint Nicolas non loin de Nancy, dont un célèbre « jeu » de Jean Bodet, mort au milieu du 13^e siècle, dit assez la popularité, saint Michel au Mont en Normandie, saint Julien à Brioude, Notre-Dame à Rocamadour, au Puy, à Chartres attirent la piété des foules, tout comme le Sang du Christ à Bruges ou à Fécamp.

La même fragmentation de l'attention pour le chrétien s'observe dans les édifices sacrés où, au 14^e siècle, prolifèrent les chapelles privées fondées pour le suffrage des défunts. C'est que, depuis le temps où les clunisiens créèrent la commémoration des trépassés au 2 novembre, les prières pour les âmes du purgatoire se sont multipliées; les cisterciens, les prémontrés, les « mendiants » surtout y ont contribué. La récitation privée des *De profundis*, celle, au chœur, de l'office des morts, la célébration de messes *pro defunctis* encombrant la liturgie. Ici encore, la *compassio* aux souffrances des disparus touche les âmes et explique les comportements.

On a souvent parlé ici de « méditation ». En fait, sur la technique de la méditation de ces temps, nous sommes assez peu informés. Les laïcs distinguaient mal, sans doute, entre méditation, lecture et prière. Voir, sur l'évolution des méthodes avant le 15^e siècle, le dossier recueilli à l'article EXERCICES SPIRITUELS, DS, t. 4, col. 1909-1915. La dernière partie de l'*Exhortativa collatio*, adressée par Jacques Pantaléon aux chanoines de Liège, constitue une initiative intéressante en ce domaine (*Une œuvre liégeoise inédite de Jacques de Troyes, le futur pape Urbain IV*, éd. C. Lambert, dans *Mélanges Félix Rousseau*, Bruxelles, 1958, p. 401-412).

Clercs et laïcs ont-ils perdu, comme on serait tenté de le croire, le goût de l'allégorié la plus haute, et se sont-ils contentés d'images sommaires comme celles de Guillaume de Digulleville? Sans doute, les travaux ultérieurs d'Henri de Lubac nous permettront-ils de répondre à cette question (*Exégèse médiévale. Les quatre sens de l'Écriture*, coll. Théologie, Paris, 1959-1961, 3 volumes parus). Clercs et laïcs vivent dans l'humain. Connaissent-ils beaucoup moins que leurs ancêtres une spiritualité de l'essentiel? Peut-être. Lorsqu'ils édifient leurs cathédrales dans le nouveau style, gothique, songent-ils toujours, comme saint Odon ou comme Suger, que « la beauté de la maison de Dieu doit donner aux fidèles comme un avant-goût des splendeurs célestes »? Oui, sans doute; pourtant l'architecte ne concentre plus avec la même insistance les

regards du fidèle vers le sanctuaire. Art et liturgie ne sont plus liés d'une manière aussi évidente. L'imagier ne juge plus nécessaire, comme son devancier roman, de marquer la transcendance divine par la différence de taille entre la *Figura* de Dieu et les autres personnages; son propos est d'émouvoir, de toucher, ou bien de composer un ensemble didactique et moral. Il s'attache moins souvent à suggérer d'abord l'intelligence des réalités éternelles.

Edmond-René LABANDE.

IV. LE 15^e SIÈCLE

1. **Les réformes.** — Le problème douloureux de la réforme domine toute la vie religieuse du 15^e siècle. Depuis toujours le désir de restituer à l'Église son vrai visage a poussé les chrétiens les plus généreux à l'action. Mais les malheurs du Grand Schisme ont fait de cette préoccupation légitime un souci obsédant. En France, durant la guerre de Cent Ans, la misère atteint son paroxysme et les désordres prennent des proportions effrayantes (H. Denifle, *La désolation des églises, monastères et hôpitaux en France pendant la guerre de Cent Ans*, 3 vol., Paris, 1897-1899; voir aussi les comptes rendus des visites pastorales : Ch. Petit-Dutailis, *Un nouveau document sur l'Église de France à la fin de la guerre de Cent Ans*, dans *Revue historique*, t. 88, 1905, p. 296-316). Pareille décadence exacerbe la nostalgie de la pureté primitive, mais gêne les efforts entrepris en vue du redressement. La paix une fois revenue, la reconstruction matérielle du pays, dans la seconde moitié du siècle, va de pair avec un intense travail de restauration religieuse.

1^o Dans les rangs du clergé régulier, les partisans de la stricte observance conquièrent d'importantes positions. Les ordres mendiants doivent aux réformes un regain de popularité, les franciscains surtout. Toutes leurs provinces françaises sont traversées par le courant réformateur (R. Pratesi, *L'introduzione della regolare osservanza nella Francia meridionale*, dans *Archivum franciscanum historicum*, t. 50, 1957, p. 178-194; C. Piana, *Gli statuti per la riforma dello studio di Parigi et statuti posteriori*, *ibidem*, t. 52, 1959, p. 43-122). Sainte Colette de Corbie † 1447 renouvelle en particulier la ferveur des clarisses (H. Lippens, *Henri de Baume, coopérateur de Sainte Colette*, dans *Sacris erudiri*, t. 1, 1948, p. 232-276; Agathange de Paris, *L'établissement des Clarisses de la première règle dans le midi de la France*, dans *Collectanea franciscana*, t. 28, 1958, p. 353-373). L'esprit du « Poverello » anime saint François de Paule † 1507 (DS, t. 5, col. 1040 svv), que Louis XI appelle à son chevet. Ses fils, les minimes, fondent, entre 1491 et 1494, deux couvents en France, à Montils-les-Tours et à Paris (A. Renaudet, *Préréforme et humanisme à Paris pendant les premières guerres d'Italie*, Paris, 1916, p. 172; 2^e éd., Paris, 1951). L'observance dominicaine enregistre en France des succès limités, toutefois la congrégation de Hollande réussit à pénétrer en Bretagne, dans la région lilloise (voir notice de Michel François, DS, t. 5, col. 1107-1115), et conquiert de haute lutte le « studium » de Saint-Jacques en 1501 (A. de Meyer, *La congrégation de Hollande ou la réforme dominicaine en territoire bourguignon, 1465-1515*, Liège, 1947; M.-D. Chenu, *L'humanisme et la réforme au collège de Saint-Jacques à Paris*, dans *Archives d'histoire dominicaine*, t. 1, 1946, p. 130-155). Les carmes du sud de

la France ne constituent qu'en 1503 une congrégation particulière, mais dès 1467 la duchesse de Bretagne, Françoise d'Amboise, fonde à Vannes l'un des premiers carmels féminins (DS, t. 5, col. 1121-1123). Le célèbre réformateur carme, le bienheureux Jean Soreth † 1471, y aura grande part (DS, t. 2, col. 166-169).

Les monastères ne restent pas indifférents au vent de renouveau qui souffle. C'est dès le début du siècle que l'abbaye de Saint-Jacques de Liège donne une impulsion réformatrice aux bénédictins de Belgique (DS, t. 1, col. 1429-1430). En 1493, Jean de Cirey, abbé de Cîteaux, inspire au chapitre général qu'il préside des statuts de réforme (A. Renaudet, *op. cit.*, p. 189-192). A Cluny, Jean de Bourbon lutte avec acharnement contre les abus (G. Charvin, *L'abbaye et l'ordre de Cluny de la fin du xv^e siècle au début du xviii^e*, dans *Revue Mabillon*, t. 43, 1953, p. 85-117). Le succès de l'observance est plus complet et plus durable à Chezal-Benoît. Pierre du Mas y introduit l'esprit et les méthodes de la dévotion moderne (DS, t. 3, col. 1796-1797). Encouragé par l'exemple de Sainte-Justine de Padoue, il fonde en 1491 une congrégation réformée (U. Berlière, *La congrégation de Chezal-Benoît*, dans *Revue bénédictine*, t. 17, 1900, p. 29-50). Dans l'ordre de Fontevault, l'abbaye même résiste jusqu'en 1503 aux tentatives de redressement entreprises par ses abbesses, mais le prieuré de la Madeleine devient dès 1471 un foyer réformateur (F. Uzureau, *La réforme de l'ordre de Fontevault, 1459-1641*, dans *Revue Mabillon*, t. 13, 1923, p. 141-146). Les chanoines réguliers n'acceptent qu'avec réticence les coutumes de Windesheim introduites en France par J. Mombaer † 1502, mais à la fin du 15^e siècle trois abbayes se sont soumises à la réforme (A. Renaudet, *op. cit.*, p. 217-228; DS, t. 2, 472-473).

2^o Clergé séculier. — L'un des plus ardents promoteurs de l'observance, Jean Standonck † 1504, s'efforce d'agir tout à la fois sur les religieux et sur les séculiers. Il met au service de toutes les réformes monastiques son éloquence et sa fougue (A. Renaudet, *Jean Standonck, un réformateur catholique avant la Réforme*, Paris, 1908; étude complétée dans *Humanisme et Renaissance*, Genève, 1958, p. 114-161; cf M. Godet, *Jean Standonck et les Frères mineurs*, dans *Archivum franciscanum historicum*, t. 2, 1909, p. 398-406).

Mais le collège de Montaigu représente l'œuvre la plus originale de Standonck. Selon lui, cette communauté d'étudiants pauvres doit devenir une pépinière de prêtres irréprochables et faciliter la réforme des clergés diocésains (A. Renaudet, *Préréforme...*, p. 174-183). Cette réforme, J. Standonck n'est pas seul à l'envisager. Bon nombre d'évêques la considèrent comme l'une de leurs tâches primordiales (cf M. Piton, *L'idéal épiscopal en France à la veille du concile de Trente, 1480-1545*, thèse de l'université Grégorienne, Rome, 1963, dactyl.). Fidèles aux consignes définies par Jean Gerson, ils réunissent régulièrement les synodes diocésains et tiennent à visiter eux-mêmes les paroisses (voir, à titre d'exemple, A. Artonne, *Les synodes du diocèse d'Arles de 1410 à 1570*, RHEF, t. 41, 1955, p. 76-84). Les livres, que les curés peuvent acheter plus facilement qu'autrefois, prolongent et renforcent l'effet des assemblées du clergé diocésain, qu'il s'agisse du texte imprimé des mandements épiscopaux ou de traités complets de pastorale (L. Delisle, *Mandements épiscopaux imprimés*

à Tréguier au xv^e siècle, dans *Bibliothèque de l'école des Chartes*, t. 61, 1900, p. 59-70; sur le *Manipulus curatorum* de Guy de Montrocher et le *Doctrinal de Sapience* de Guy de Roye, voir G. Brunet, *La France littéraire au xv^e siècle*, Paris, 1865). A l'échelle du royaume, des mesures de réformes sont préparées par les états généraux de 1484 et 1493. L'autorité monarchique leur prête son appui (A. Renaudet, *Préréforme...*, *op. cit.*, p. 1, 7-8).

Les artisans de cette restauration trouvent dans les courants spirituels de leur temps les encouragements et les sources d'inspiration dont ils ont besoin.

2. Les grands courants spirituels et leurs promoteurs. — 1^o L'université. — C'est à l'université de Paris qu'appartiennent les hommes qui ont exercé sur la spiritualité française au 15^e siècle l'influence la plus profonde et la plus durable. Le rôle fécond des milieux universitaires à cette époque ne se situe pas tant dans le domaine de l'activité scientifique pure que sur le plan spirituel. Certes, l'école parisienne conserve une très large audience auprès des philosophes et des théologiens. Des professeurs de renom y cultivent les diverses traditions fondées par les grands auteurs scolastiques. A côté de la « via moderna » dont l'hégémonie s'effrite, le thomisme et le scotisme rassemblent des partisans nombreux. Mais toutes les forces intellectuelles paraissent absorbées par l'étude des doctrines anciennes. L'humanisme lui-même, plus littéraire encore qu'il est philosophique, est tourné vers le passé. Il ne met en cause ni les doctrines théologiques, ni les méthodes d'enseignement (A. Combes, *Jean de Montreuil et le chancelier Gerson, contribution à l'histoire des rapports de l'humanisme et de la théologie en France au début du xv^e siècle*, Paris, 1942; A. Renaudet, *op. cit.*, p. 25-159). L'élan créateur déserte, dirait-on, les champs d'activité de la spéculation rationnelle.

2^o Gerson. — Le malaise que traversent les milieux universitaires depuis la fin du 14^e siècle n'est sans doute pas étranger à l'évolution spirituelle que subissent quelques-uns de ses plus brillants représentants. L'œuvre immense de Jean Charlier de Gerson † 1429 se prête bien à l'examen de cette crise de conscience. André Combes a minutieusement reconstitué les étapes de ce long cheminement intérieur (*Gerson, commentateur dionysien*, Paris, 1940; *Essai sur la critique de Ruysbroeck par Gerson*, 3 vcl., Paris, 1945, 1948, 1959; voir pourtant les comptes rendus et les positions divergentes des critiques, notamment de A. Ampe).

Jean Charlier de Gerson a été plus qu'aucun autre sensible aux influences de la théologie spéculative, car « il n'a abordé l'École qu'avec la nostalgie du cloître ». Cependant, s'il a fait de la spiritualité son domaine de prédilection, ce n'est pas que le nominalisme l'ait lassé. Il n'a pas voulu supprimer l'édifice construit par les scolastiques, ni s'en évader. Il s'est efforcé de le compléter. Les écrits des mystiques néerlandais et particulièrement de Ruysbroeck, le plus audacieux d'entre eux, auraient pu fournir les matériaux de ce couronnement. Mais leurs positions ont choqué Gerson qui a mis en garde contre elles les admirateurs fervents du *De ornatu*. Le chancelier a préféré recourir aux écrits de l'époque patristique, au pseudo-Denys spécialement (DS, t. 3, col. 365-375). Plus près de lui, les victorins, saint Bernard et saint Bonaventure ont su retenir son attention. Tous ces auteurs lui ont fourni

les éléments d'une synthèse scientifique dont le *De mystica theologia* présente les traits essentiels (éd. A. Combes, Lugano, 1958, et P. Glorieux, *Œuvres complètes*, t. 3, Paris, 1962). Gerson y démontre que les seules démarches de la raison ne sauraient atteindre Dieu, qui se révèle par contre dans les intuitions de « l'intelligentia simplex ». Encore ces approches doivent-elles être soutenues par les forces affectives, la « syndérèse » notamment, qui porte l'âme à rechercher le divin. A l'effort intellectuel doit donc se joindre l'élan du cœur, à la quête du vrai, la passion du bien, la pratique à la théorie. Ce mouvement peut conduire au seuil de la contemplation qui laisse intacte la personnalité de l'homme, et dont Dieu seul est en dernier ressort le dispensateur (P. Pourrat, *Jean Gerson et l'appel à la contemplation mystique*, dans *Revue apologetique*, t. 49, 1929, p. 427-438; cf DS, t. 2, col. 2012).

Dans l'œuvre de Gerson la doctrine de la contemplation tient moins de place que l'ascèse, son indispensable préface, car si la contemplation n'est accordée qu'au plus petit nombre, tous les chrétiens doivent entendre l'appel à la conversion, entreprendre l'ascension de la « Montagne », maîtriser leurs sens et développer l'amour qui les attire vers le Bien.

La véritable vocation de Gerson est pédagogique. Il connaît et pratique l'art de la direction de conscience; les lettres qu'il adresse à ses sœurs et à son père, les opuscules qu'il leur dédie, en font foi (E. Vansteenberghe, *Quelques écrits de Gerson*, dans *Revue des sciences religieuses*, t. 14, 1934, p. 191-218, 370-386). Il recommande à ses lecteurs des exercices spirituels qui préparent le cœur humain à recevoir la grâce (A. Rayez, art. EXERCICES SPIRITUELS au 15^e siècle, DS, t. 4, col. 1916-1917). Le chancelier de Paris, s'il pratique volontiers la direction individuelle, n'en oublie pas pour autant les collectivités. Ses sermons sont remarquables de rigueur et de simplicité (L. Mourin, *Gerson, prédicateur français*, Bruges, 1952). Les programmes qu'il présente aux évêques soucieux de remplir fidèlement leurs tâches de pasteurs valent par leur bon sens et par leur ampleur (E. Vansteenberghe, *Un programme d'action épiscopale au début du xv^e siècle*, dans *Revue des sciences religieuses*, t. 19, 1939, p. 24-47). Toujours la prudence et le discernement servent de guide à cet auteur qui veut être utile et clair.

Deux autres universitaires parisiens se sont intéressés aux méthodes qui facilitent le progrès spirituel. Pierre d'Ailly † 1420, le maître et l'ami de Gerson, élabore une véritable technique de la méditation. On y trouve une analyse détaillée des exercices qui permettent à l'âme dévote de pénétrer dans « le jardin de l'Aimé » (E. Vansteenberghe, art. *Pierre d'AILLY*, DS, t. 1, col. 256-260; A. Rayez, art. EXERCICES SPIRITUELS au 15^e siècle, DS, t. 4, col. 1915). Robert Ciboule † 1458, quelques décennies plus tard, travaille dans le même sens. A ses yeux, l'homme ne peut réaliser de progrès dans la voie du bien qu'en apprenant à se connaître soi-même (A. Combes, *Un témoin du socratisme chrétien au xv^e siècle : R. Ciboule, 1403-1458*, dans *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge*, t. 8, 1933, p. 93-259; DS, t. 2, col. 887-890).

Gerson, d'Ailly et Ciboule ont donc en commun le désir d'offrir aux chrétiens de bonne volonté une introduction à la vie spirituelle. Pour la composer, ils trouvent dans l'héritage légué par les siècles précédents

une très riche matière. La mystique cistercienne et bonaventurienne leur fournit de nombreux sujets de réflexion. Du patrimoine rassemblé par les auteurs spirituels rhénans, les maîtres français n'ont retenu que les textes les plus modérés ou les plus concrets. Aux ouvrages de Maître Eckhart, ils préfèrent la *Vita Christi* de Ludolphe le chartreux (cet ouvrage se retrouve dans de nombreuses bibliothèques, comme en témoignent le *Catalogue général des manuscrits des bibliothèques publiques de France* et les inventaires des bibliothèques privées).

3^o La *Devotio moderna* (DS, t. 3, col. 727-747) s'inspire, pour choisir ses sources, de critères analogues à ceux des universitaires parisiens. Cette parenté permet de comprendre le rapprochement qui s'est opéré dès cette époque entre ces deux courants de pensée, confondant volontiers l'héritage de parisiens, théologiens érudits, avec les écrits néerlandais peu soucieux de spéculation. En effet, à partir de 1483, l'*Imitation de Jésus-Christ* est attribuée à Gerson (J. Huijben et P. Debongnie, *L'auteur ou les auteurs de l'Imitation*, Louvain, 1957). A la même époque, les auteurs de la dévotion moderne font des livres du chancelier leur lecture favorite (P. Debongnie, *Jean Mombaer de Bruxelles*, Louvain, 1927). Cette fusion facilite sans doute le rayonnement de l'école néerlandaise. L'esprit de Windesheim se manifeste en France dès les premières décennies du 15^e siècle. Les manuscrits de l'*Éternelle Consolation*, la version française de l'*Imitation*, se multiplient rapidement (L. Moland et Ch. d'Héricault, *Le livre de l'Internelle Consolation*, Paris, 1856, p. LXXIII, LXXXIX). L'abbaye des Dunes, filiale de Clairvaux, a sans doute servi de relais à l'influence néerlandaise (Huijben-Debongnie, *op. cit.*, p. 83). Le souci de méthode rigoureuse et de très large efficacité, qui caractérise cette école de spiritualité, explique sans doute pour une part sa popularité. Elle répond exactement aux besoins d'un siècle qui souhaite restaurer largement les mœurs et la foi. Ses propagateurs sont donc nombreux : les milieux universitaires, restés généralement fidèles à l'enseignement des docteurs parisiens, les évêques acquis aux programmes de réforme établis par Gerson que ne laissent pas indifférents ces écrits spirituels. En outre, dans les différents ordres religieux, les partisans de la stricte observance comprennent sans doute le parti qu'ils peuvent tirer de la dévotion méthodique pour la restauration des mœurs.

La congrégation hollandaise des frères prêcheurs, par exemple, cultive l'esprit de Windesheim (A. de Meyer, *La congrégation de Hollande ou la réforme dominicaine...*, déjà citée), tout comme les carmes réformateurs du 15^e siècle (DS, t. 2, col. 166-169). A comparer avec la fervente piété de certains couvents de femmes (F. Rapp, *La prière dans les monastères de dominicaines observantes en Alsace au xv^e siècle*, dans *La mystique rhénane*, Colloque de Strasbourg 1961, Paris, 1963, p. 207-218).

Enfin, le rôle de l'imprimerie n'est pas négligeable. Les ateliers français mettent à la portée d'un public soudain élargi les livres réservés jadis aux clercs les plus riches. Le développement d'une classe bourgeoise, plus cultivée que jadis, « travailleuse, avide d'accorder son action et sa foi », n'est sans doute pas étranger au succès de librairie que connaissent les ouvrages d'édification. Elle étend l'audience des maîtres spirituels aux milieux laïcs (L. Fébvre, *Au cœur religieux du xv^e siècle*, Paris, 1957, p. 33-39).

3. **Épanouissement des dévotions.** — D'innombrables témoignages proclament encore de nos jours la ferveur religieuse du 15^e siècle, les chefs-d'œuvre du gothique flamboyant et les frustes images des églises campagnardes. Après les misères de la guerre de Cent Ans dont tous les procès-verbaux de visites pastorales s'accordent à déplorer la profondeur (parmi les études récentes, citons N. Coulet, *La désolation des églises de Provence*, dans la *Provence historique*, t. 6, 1956, p. 34-52), la reconstruction fait sentir ses effets bien-faisants. Les paroisses et les couvents profitent de la prospérité retrouvée pour renouveler bâtiments et mobilier. Un patrimoine important se reconstitue que les marguilliers s'attachent à gérer soigneusement (à titre d'exemple, Y. Bezar, *La vie rurale dans le sud de la région parisienne de 1450 à 1560*, Paris, 1929, p. 272 svv). Les plus petits villages de montagne ajoutent à l'« œuvre mage » tout un faisceau d'organismes chargés qui du luminaire, qui du pain béni (C. Cantaloube, *La réforme en France vue d'un village cévenol*, coll. Unam Sanctam 22, Paris, 1951, p. 29).

Cette évolution ne s'explique que par la générosité des fidèles qui consacrent, parfois au détriment de leur fortune, des sommes énormes aux œuvres pies (R. Boutruche, *Aux origines d'une crise nobiliaire : donations pieuses et pratiques successorales en Bordelais du XIII^e au XVI^e siècle*, dans les *Annales d'histoire sociale*, t. 1, 1939, p. 161-177, 257-277). Les testaments révèlent les préférences dévotes des donateurs. Ils mettent en évidence la prédilection que nombre de chrétiens éprouvent à l'égard des « mendiants », en particulier des franciscains (R. Polz, *L'esprit religieux du testament bourguignon au moyen âge*, dans *Mémoires de la société d'histoire du droit et des institutions des anciens pays bourguignons, comtois et romands*, n. 17, 1955, p. 7-28; R. Aubenas, *Le testament en Provence*, Aix, 1927).

L'élan généreux des plus fervents et des plus riches parmi les fidèles soutient et nourrit la piété du peuple chrétien tout entier. Jamais, jusqu'alors, la dévotion n'a pu compter sur un ensemble aussi riche de stimulants. L'image, la parole, les institutions sont à son service.

1^o Les images d'abord, dont les églises, les chapelles et les cimetières sont de plus en plus richement pourvus (en Bretagne c'est l'époque des premiers grands calvaires, des jubés au décor somptueux; voir P. Gruyer, *Les calvaires bretons*, Paris, 1920). L'imprimerie naissante fait pénétrer même dans les intérieurs modestes des gravures sur bois dont les thèmes sont religieux avant tout.

Plus somptueux et plus impressionnants que les statues et les peintures, les tableaux vivants déroulent leur faste pendant des semaines entières. Les mystères en effet deviennent d'immenses machines dont la mise en scène ne peut laisser le public indifférent (G. Cohen, *Études d'histoire du théâtre en France...*, Paris, 1956). A côté des chefs-d'œuvre de l'art dramatique, des *Passions* de Marcadé, de Gréban ou de Michel, montées par les grandes villes, il faut tenir compte des représentations organisées par des communautés plus humbles. Il n'y a guère de métier, de couvent qui ne joue la vie de son patron. Les campagnes connaissent le même engouement que les cités : en 1469, le curé de Saint-Vrain réunit pour une répétition les sept acteurs du mystère de saint Sébastien (cité par Ch. Petit-Dutaillis, *Un nouveau document sur l'Église de France...*, p. 296 svv, déjà cité).

2^o La parole autant que l'image recherche l'émotion

et met une éloquence abondante au service de l'« effet ». Les foules écoutent dans le recueillement et la ferveur les sermons d'orateurs exceptionnels, de saint Vincent Ferrier † 1419 (C. Brunel, *Le sermon en langue vulgaire prononcé à Toulouse par saint Vincent Ferrier*, dans *Bibliothèque de l'école des Chartes*, t. 111, 1953, p. 5-53; A. Le Moyne de la Borderie, *Histoire de la Bretagne*, t. 4, Rennes, 1906, p. 163-195) à Olivier Maillard † 1502 (A. Samouillan, *Olivier Maillard*, Paris, 1891). L'enthousiasme prend parfois, même dans le nord du pays, des allures méditerranéennes, témoins les autodafés de colifichets et de jeux de cartes provoqués par les exhortations de Thomas Connecte † 1436, un carme breton (L. Saggi, *La congregazione mantovana dei Carmelitani*, Rome, 1954, p. 46-48). Mais ces succès extraordinaires ne doivent pas faire oublier l'œuvre réalisée au jour le jour par les prédicateurs plus effacés qui constituent cependant le plus grand nombre. Si, de Gerson (L. Mourin, *op. cit.*) à Maillard, la part du pittoresque, du « baroque » serait-on tenté de dire, n'a cessé de croître dans l'éloquence, les sermonnaires ont toujours conservé de solides armatures logiques (É. Gilson, *M. Menot et la technique du sermon médiéval*, dans *Revue d'histoire franciscaine*, t. 2, 1925, p. 301-360). Cette « technique » est particulièrement bien enseignée dans les ordres mendiants. Ce sont de préférence des dominicains ou des franciscains que les villes et les bourgs recrutent pour assurer la prédication en carême ou aux jours de grande fête (à Poitiers, en 1448, un jacobin, évêque *in partibus*, est engagé pour trois mois moyennant dix écus : J. Salvini, *Le diocèse de Poitiers à la fin du moyen âge*, Paris, 1946, p. 96-97).

Les effets de la parole sont approfondis et prolongés par le livre. Souvent ces ouvrages sont des recueils de sermons. Ils rejoignent dans les bibliothèques les collections de *preces devotae* et les « heures ». L'imprimerie étend brusquement et largement l'influence de la parole écrite.

L'examen systématique de cette abondante littérature n'est pas encore très avancé. Citons V. Leroquais, *Les livres d'heures manuscrits de la Bibliothèque nationale*, t. 1, Paris, 1927; H. Bohatta, *Bibliographie des livres d'heures*, Vienne, 1924; P. Lacombe, *Livres d'heures imprimés aux XV^e et XVI^e siècles*, Paris, 1907; H.-M. Rochais, *Prières et moralités en ancien français*, dans *Mélanges de science religieuse*, t. 14, 1957, p. 151-166. Lucien Febvre (*Au cœur religieux du XVI^e siècle*, Paris, 1957, p. 33-35) en a vigoureusement évoqué le foisonnement.

Les livrets de pèlerinages et la *Légende dorée* voisinent avec les traités de saint Bernard et des victorins. La Bible ne manque pas dans les boutiques des libraires. Avant 1500, on compte 23 éditions françaises de l'Écriture (H. Rost, *Die Bibel im Mittelalter. Beiträge zur Geschichte und Bibliographie der Bibel*, Augsburg, 1939).

3^o Les institutions qui stimulent la dévotion en même temps qu'elles l'expriment se multiplient au cours du 15^e siècle. Des confréries nouvelles voient le jour (DS, t. 2, col. 1471-1479); d'autres, tombées en sommeil, prennent un nouveau départ.

Parmi les premières, il convient de remarquer surtout les confréries du Rosaire (F. Delage, *Confrérie du Psautier ou du chapelet Notre-Dame à Limoges*, dans *Bulletin historique et philologique du comité des travaux historiques...*, 1906, p. 415-420). Les seconds sont des groupements de Pénitents gris, pers ou blancs, qui prennent dans le midi les reliefs des fraternités anciennes (L. Guibert, *Les confréries de pénitents en France et notamment dans le diocèse de Limoges*, Limoges, 1879). Les ordres religieux continuent à regrouper leurs fidèles

(G. Meersseman, *Les confréries de Saint-Pierre Martyr*, dans *Archivum fratrum praedicatorum*, t. 21 et 22, 1951 et 1952, p. 51-196 et 5-176, *passim*). Les unions qui rassemblent les « anciens » de Saint-Jacques ou du Mont-Saint-Michel deviennent plus nombreuses et plus riches (E. Lambert, *Ordres et confréries dans l'histoire du pèlerinage de Compostelle*, dans *Annales du Midi*, t. 55, 1943, p. 369-403).

4° *Vie chrétienne personnelle.* — Les points d'application de cette piété mettent en évidence son individualisme. Certes, les célébrations communautaires ne sont pas négligées. Elles revêtent même un éclat nouveau. De nombreuses psallettes sont fondées; les messes « en notes » connaissent un succès si vif que les autorités ecclésiastiques s'effarouchent (P. Gras, *Accord entre un curé bourguignon et ses paroissiens au sujet de leurs droits et devoirs respectifs*, dans *Nouvelle revue de droit français et étranger*, t. 18, 1939, p. 104-115; V. Chomel, *Droit de patronage et pratique religieuse dans l'archevêché de Narbonne au début du xv^e siècle*, dans *Bibliothèque de l'école des Chartes*, t. 115, 1957, p. 58-137). Les processions surtout sont l'occasion d'un grand déploiement de faste. Dans le cortège prennent place des joueurs de luth ou de bombarde, voire des jongleurs. Les réjouissances profanes se mêlent aux solennités religieuses (J. Beyssac, *La paroisse de Montarcher en Forez à la fin du xv^e siècle*, dans *Bulletin philologique et historique...*, t. 40, 1922, p. 91-101). Mais ce n'est pas dans ce domaine que se situent les caractères originaux de la dévotion nouvelle. Ses efforts les plus féconds s'attachent à développer la vie religieuse personnelle. La participation des fidèles aux actes du culte, la réception des sacrements sont conçues dans ce sens. La communion se présente comme une rencontre du chrétien avec son Dieu. Les livres de piété contiennent de très belles prières eucharistiques (É. Bertaud, art. *EUCCHARISTIE, dévotion*, DS, t. 4, col. 1630; J. Sonet, *Répertoire d'incipit de prières en ancien français*, Genève, 1956).

La confession fait l'objet d'une préparation minutieuse. Dans ce domaine, le 15^e siècle recueille les fruits du travail accompli par les moralistes des époques précédentes. Les sommes de confesseurs des 13^e et 14^e siècles ont défini soigneusement ce qui caractérise les mœurs chrétiennes. Les circonstances les plus diverses de la vie familiale et professionnelle ont été soumises à cet examen. L'imprimerie autorise maintenant une large diffusion de ces ouvrages. Grâce à ces *Summae confessorum*, au *Manuale sacerdotum*, au *Manipulus curatorum*, si fréquemment édités, les curés sont en mesure de présenter, dans leurs sermons comme dans leurs monitions au confessionnal, une doctrine tout à la fois précise et souple. D'autre part, des modèles d'examen de conscience (DS, t. 4, col. 1818-1823) en langue vulgaire donnent aux fidèles le moyen de se préparer minutieusement aux « confessions générales » (G. Brunet, *op. cit.*, p. 73, 74, 84, 119, 174). Le devoir d'état est intégré soigneusement à la vie spirituelle. Les confesseurs peuvent donc recommander à leurs pénitents la sanctification de leur existence quotidienne. Pour les aider dans cette tâche, des « orloges de dévotion » transposent à l'usage des laïcs les prières annexées depuis longtemps aux heures canonales (J. Leclercq, *Prières inédites de Nicolas de Clamanges*, RAM, t. 23, 1947, p. 171-183) et tentent d'insérer dans l'accomplissement des tâches, professionnelles et familiales, des instants de recueillement et de réflexion. Les livres d'heures, dont la faveur ne

cesse de s'affirmer, répondent au même besoin. Cette « manière de bien vivre dévotement par chacun jour » débouche tout naturellement sur « l'art de bien mourir » (A. Tenenti, *La vie et la mort à travers l'art du xv^e siècle*, Paris, 1952, surtout p. 48-71; DS, t. 1, col. 897-899), que prônent à l'envi les prédicateurs.

Le Christ se trouve au cœur de la piété. Les exercices spirituels convient les fidèles à méditer sans cesse la vie du Rédempteur. La *Vita Christi*, les *Meditationes vitae Christi*, l'*Imitation* reprennent inlassablement ce thème fondamental.

Les œuvres pies offrent aux chrétiens l'occasion de servir le Seigneur lui-même; les malades sont appelés « les povres membres de Dieu » (R. Berger, *Deux Règlements de l'hôpital Saint-Jean-Baptiste d'Aire-sur-la-Lys*, dans *Bulletin de la Société des antiquaires de la Morinie*, t. 18, 1956, p. 545-560). Les confréries de charité prennent dans cette perspective leur véritable signification religieuse. Dans la dévotion à l'humanité du Christ, la passion garde la première place. Les livres et les images ramènent constamment l'attention des fidèles vers les mystères douloureux. Mais au pathétique cultivé déjà par le 14^e siècle vient s'ajouter maintenant la tendresse. Une sorte de gentillesse et d'affection confiante met dans l'atmosphère spirituelle du 15^e siècle une note de fraîcheur.

Les dévots de Notre-Dame contemplent volontiers l'Annonciation; cet événement joyeux inspirera à Jeanne de France † 1505 et à son directeur, — il porte le nom symbolique de Gabriel-Maria † 1532 —, la fondation de l'Annonciade (Mère Gabriel-Maria, *La spiritualité mariale de sainte Jehanne de France*, dans *Maria*, t. 4, Paris, 1956, p. 137-199). Le rosaire des trois cinquantaines d'Ave prôné par le dominicain Alain de la Roche † 1475 gagne très rapidement la faveur des chrétiens (B. de Boer, *De souter von Alanes de Rupe*, OGE, t. 29 et 30, 1955 et 1956, p. 358-388 et 156-190; A. Walz, *De rosario Mariae a Sixto IV ad S. Pium V*, Rome, 1959). A la même époque, l'*Angelus* se répand très largement, et Louis XI lui-même invite ses sujets à prier en écoutant cette sonnerie de cloches (U. Berlière, art. *Angelus*, DTC, t. 1, 1903, col. 1278-1281; H. Thurston, DS, t. 1, col. 1164-1165). Des écrits nombreux exaltent les vertus de Marie et ses miracles (L. Delisle, *Les miracles de Notre-Dame par J. Mielot*, le secrétaire de Philippe le Bon, dans *Bulletin philologique et historique du Comité des travaux historiques et scientifiques*, t. 4, Paris, 1886, p. 32-48). Le thème de la Mère de toute miséricorde reste très vivace; les pèlerinages à Notre-Dame de Bon-Secours ou à Notre-Dame de Bonne-Nouvelle attestent sa popularité (P. Perdrizet, *La Vierge de Miséricorde, étude d'un thème iconographique*, Paris, 1908; M. Vloberg, *La Vierge et l'Enfant dans l'art français*, 2 vol., Grenoble, 1939). La question de l'Immaculée Conception ne soulève pas en France les âpres discussions qu'elle provoque dans l'empire. Gerson est l'un des promoteurs de cette doctrine (A. Combes, *La doctrine mariale du chancelier Gerson*, dans *Maria*, t. 2, 1952, p. 863-882).

La piété fervente qui s'adresse à Notre-Dame ne néglige pas sa famille. Sainte Anne et saint Joseph reçoivent des hommages plus nombreux que par le passé (vg A. Roux, *La cathédrale d'Apt*, Apt, 1929, pour la diffusion du culte de sainte Anne en Provence). La cour céleste prend un visage familial. Les saints se spécialisent en quelque sorte dans le patronage de telle profession, de telle catégorie de malheureux. Pour chaque

misère, petite ou grande, le ciel semble proposer un remède : les paroissiens et le clergé de Saint-Martin de Beauvais font célébrer en l'honneur de « Monsieur saint Antoine de Pade » une messe solennelle, suivie d'une procession, car ils veulent retrouver le bel encensoir qu'ils ont égaré (L. Meister, *L'église et la paroisse Saint-Martin de Beauvais aux xv^e et xvi^e siècles*, dans *Bulletin philologique et historique du Comité des travaux...*, t. 39, 1921, p. 9-65).

L'enfance et l'adolescence de Jeanne d'Arc, comme le témoignage de Gerson sur son père, prouvent que même dans de modestes familles paysannes le christo-centrisme est une réalité vivante. La piété du 15^e siècle est populaire, dans la meilleure acception du terme.

4. **Faiblesses.** — Ce n'est plus l'hérésie caractérisée qui fait peser sur la vie spirituelle en France les plus lourdes menaces. Les procès-verbaux de visites pastorales reconnaissent tous que la pratique religieuse est générale, le refus des sacrements très rare (B. Guillemain, *Chiffres et statistiques pour l'histoire ecclésiastique du moyen âge*, dans *Le moyen âge*, t. 60, 1953, p. 350). Mis à part quelques isolés, issus généralement de milieux cléricaux et universitaires, — procès de Jean Lailler (1484) et de Jean Langlois (1485), par exemple —, les opinions hétérodoxes ne suscitaient plus d'adhésion fervente. Certes, les vallées alpines abritent encore des groupes compacts de vaudois et la persécution brutale qui s'abat sur eux ne parvient pas à les exterminer (J. Marx, *L'Inquisition en Dauphiné*, Paris, 1914). Les tournées effectuées par quelques « Barbes » en Auvergne prouvent que ces missionnaires rencontrent dans ces pays de montagne un accueil favorable. Mais il faut noter que les vaudois du Briançonnais dissimulent soigneusement leurs opinions et se soumettent aux prescriptions de l'Église pour égarer les soupçons. D'autre part, les « Barbes » qui parcourent les massifs montagneux du sud-est et du centre sont tous d'origine italienne. Les « vocations » sont donc pour le moins très rares au sein des communautés françaises (*Les Vaudois en Auvergne et dans les contrées voisines au xv^e siècle d'après les interrogatoires de deux « Barbes »*, dans *Bulletin historique et scientifique de l'Auvergne*, t. 62, 1942, p. 49-63).

Les faiblesses qui minent la spiritualité française se situent au cœur même des masses croyantes. Malgré les efforts déployés par quelques pasteurs zélés, de trop nombreux fidèles restent engoncés dans l'ignorance et la rudesse. Les blasphèmes et les jurons prennent des proportions inquiétantes (J. Huizinga, *Le déclin du moyen âge*, Paris, 1948, p. 195-197). Les convictions et les pratiques religieuses se mêlent de superstitions. Superstitions discrètes ou bonhommes dont Jeanne d'Arc a connu dans son enfance les manifestations : l'arbre aux fées et le beau mai, par exemple (R. Pernoud, *Telle fut Jeanne d'Arc*, Paris, 1957). L'appétit de miracle est si fort qu'il s'accommode des pires abus. En 1443, l'évêque de Saint-Papoul doit faire combler une mare auprès de laquelle les habitants de cette région se rendent en procession : un bœuf s'est agenouillé à cet endroit, racontent-ils, une source a jailli dont l'eau guérit les malades (V. Chomel, *Pèlerins languedociens au Mont-Saint-Michel à la fin du moyen âge*, dans *Annales du Midi*, t. 70, 1958, p. 230-239). La vogue que connaissent maintes formes de dévotion confine à l'engouement superstitieux. Les pèlerinages se multiplient et poussent sur les routes des bandes de très jeunes enfants (V. Chomel, *op. cit.*). Les reliques

sont parées de vertus magiques dans l'imagination des croyants. L'exemple de Louis XI montre à quels excès cette conviction peut conduire (R. Aubenas, coll. Fliche-Martin, t. 15, p. 354-357). Le goût du merveilleux est à cette époque proche parent de la magie.

Les affaires de sorcellerie se multiplient. Il ne s'agit plus seulement de quelques cas isolés de perversion, tel celui de Gilles de Rais (J. Huizinga, *op. cit.*, p. 216-218), mais de psychoses collectives dont la Vaquerie d'Arras a les suites les plus funestes (O. Cartellieri, *La cour des ducs de Bourgogne*, Paris, 1946). Personne ne doute de l'authenticité des faits révélés par la procédure inquisitoriale, ni les clercs, — l'inquisiteur dominicain Nicolas Jacquier † 1472 rédige en 1458 un *Flagellum haereticorum fascinariorum* (Francfort, 1581) —, ni les laïques, — à la fin du siècle un bourgeois de Metz énumère avec complaisance les exécutions de sorcières dont il a eu connaissance (L. Larchey, *Journal de Jehan Aubrion...*, Metz, 1857).

Enfin, l'attitude des fidèles à l'égard du clergé n'est pas exempte de contradictions. La ferveur religieuse et la haine des clercs font parfois bon ménage (J. Huizinga, *op. cit.*, p. 214-215). Les partisans de l'observance couvrent d'insultes leurs adversaires et découvrent sans aucune retenue les vices, réels ou supposés, de leurs confrères. Les querelles qui mettent aux prises réguliers et séculiers ne s'apaisent pas; les imprécations proférées de part et d'autre ravivent constamment la méfiance populaire à l'encontre du clergé (P. Demeuldre, *Frère Jean Angeli. Épisode des conflits entre le clergé séculier et régulier à Tournai*, dans *Bulletin de la Commission royale d'histoire*, 5^e série, t. 8, 1898, p. 313-368).

Les faiblesses de la chrétienté française de ce temps, comme les efforts tentés pour y obvier, disparaissent dans les décrets de réforme de conciles provinciaux : Sens, 1429 (Mansi, t. 28, col. 1095-1116); Rouen, 1445 (t. 32, col. 25-34); Lyon, 1449 (col. 93-98); Avignon, 1457 (col. 183-192); Sens, 1461, repris tel quel en 1485 (col. 408-433), etc.

Conclusion. — Le 15^e siècle retient habituellement l'attention des historiens parce qu'il représente en quelque sorte le prologue de la Renaissance et de la Réforme. C'est donc du point de vue de la révolte protestante qu'on est tenté d'examiner, de comprendre et même de juger la vie religieuse de cette époque. Pourtant toute appréciation équitable apparaît en l'occurrence singulièrement difficile. La tentation est forte d'appliquer à ce siècle lointain des critères étrangers à sa psychologie. De plus, la vie spirituelle du 15^e siècle présente des aspects très divers; elle se révèle à travers une documentation abondante dont l'analyse n'est pas encore achevée.

L'état actuel des études suggère quelques réflexions d'ensemble qui peuvent constituer des orientations de recherches plutôt que des conclusions.

— Le 15^e siècle ne s'est pas détourné des époques précédentes. Bien au contraire, il en a soigneusement recueilli l'héritage. Il a, par delà les œuvres mystiques du 14^e siècle, puisé directement son inspiration aux sources cisterciennes, victorines et franciscaines.

— Les maîtres spirituels ne se sont pas bornés cependant à conserver le patrimoine accumulé par leurs prédécesseurs. Ils l'ont considérablement enrichi : en intégrant à l'expérience religieuse toutes les formes de l'existence quotidienne, en approfondissant la connaissance de l'âme humaine et de son gouvernement, en développant enfin le sens de la transcendance divine et, par contrecoup, celui du péché.

— La spiritualité du 15^e siècle, essentiellement

christocentrique, s'est attachée surtout à susciter et à raviver la ferveur. Elle a permis aux partisans de la stricte observance d'infuser aux communautés réformées un courage neuf. Des flots de foi vivante ont donc pu se maintenir au milieu d'une chrétienté sollicitée par le laxisme et le doute. Si, malgré les bouleversements déclenchés par la Réformation, le catholicisme a connu dès la fin du 16^e siècle un renouveau reconfortant, c'est, tout au moins pour une part, au legs du 15^e siècle qu'il le doit.

Le 15^e siècle spirituel français n'a pas encore fait l'objet d'une solide étude d'ensemble. Pour se familiariser avec cette époque si complexe, nous disposons d'instruments de valeur et de portée inégales : manuels et dictionnaires classiques. Si l'on veut approfondir son examen, il faut se reporter à des articles nombreux, mais extrêmement dispersés et parfois peu accessibles; quelques-uns ont été cités au fil de cet article.

Des ouvrages facilitent l'approche de cette période spirituelle : P. Ourliac, dans *L'Église au temps du Grand Schisme et de la crise conciliaire*, coll. Fliche-Martin, t. 14, 1962, p. 315-377, 3^e partie, ch. 2 L'état de l'Église de France au début du 15^e siècle et les commencements du gallicanisme. — R. Aubenas, dans *L'Église et la Renaissance (1449-1517)*, coll. Fliche-Martin, t. 15, 1951, surtout p. 201-388, livre 2 Vie religieuse du monde chrétien. — Pour les Pays-Bas d'alors, É. de Moreau, *Histoire de l'Église en Belgique*, t. 4, Bruxelles, 1949, livre 5 Réformes de la vie religieuse, et livre 6 Spiritualité, piété et dévotions. — J. Toussaert, *Le sentiment religieux en Flandre à la fin du moyen âge*, Paris, 1963, offre une somme de renseignements et une bibliographie sur la vie chrétienne dans le nord de la France et en Belgique. — L'ouvrage de A. Dufourcq, *Le christianisme et la désorganisation individualiste*, Paris, 1925, peut apporter des renseignements utiles.

Bien que ses limites chronologiques le situent en dehors de notre cadre, le livre d'A. Renaudet, *Pré-renaissance et humanisme... 1494-1517* (2^e éd., Paris, 1951) est très précieux : il reconstitue les milieux et le climat parisiens à la fin du 15^e siècle. — Pour les premières décennies, les travaux cités de A. Combes et L. Mourin sur Gerson rendent de grands services. Mais la période centrale du siècle, de 1420 à 1490, reste la plus difficile d'accès.

L'ouvrage de J. Huizinga, *Le déclin du moyen âge* (Paris, 1948) évoque admirablement l'atmosphère mentale du moyen âge finissant. — É. Male (*L'art religieux de la fin du moyen âge en France*, Paris, 1908) présente avec talent les thèmes iconographiques révélateurs du sentiment religieux. — P. Imbart de la Tour (*Les origines de la Réforme*, t. 2, Paris, 1946) apporte d'utiles renseignements sur les institutions de l'époque.

Francis RAPP.

V. LE 16^e SIÈCLE

1. *L'humanisme au début du siècle.* — 2. *La réforme dans le catholicisme.* — 3. *Vers l'épanouissement du 17^e siècle.*

Bibliographie générale. — J. Leclercq, F. Vandenbroucke, L. Bouyer, *Histoire de la spiritualité chrétienne*, t. 2, Paris, 1961.

Coll. Fliche-Martin, t. 15 *L'Église et la Renaissance* (R. Aubenas et R. Ricard, Paris, 1951), t. 16 *La crise religieuse du XVI^e siècle* (É. de Moreau, P. Jourda et P. Janelle, 1950), t. 17 *L'Église à l'époque du concile de Trente* (L. Cristiani, 1948) et t. 18 *La restauration catholique* (L. Willaert, 1^e partie, 1960; 2^e partie à paraître). — A. Latreille, É. Delaruelle et J.-R. Palanque, *Histoire du catholicisme français*, t. 2, Paris, 1960.

P. Imbart de la Tour, *Les origines de la Réforme*, t. 2 et 3, Paris, 1909, 1914. — A. Humbert, *Les origines de la théologie moderne*, Paris, 1911. — Les ouvrages d'A. Renaudet (*Pré-renaissance et humanisme à Paris pendant les premières guerres d'Italie...*, Paris, 1916; *Humanisme et Renaissance*, Genève, 1958; etc), et de L. Febvre (*Au cœur religieux du XVI^e siècle*, Paris, 1957; etc). — J. Chevalier, *Histoire de la pensée*, t. 2

La pensée chrétienne, Paris, 1956, surtout le ch. 8 Le 16^e siècle, et sa bibliographie, p. 565-723.

Les recueils d'études : *Pensée humaniste et tradition chrétienne aux XV^e et XVI^e siècles*, Paris, 1950; — *Courants religieux et humanisme à la fin du XV^e et au début du XVI^e siècle*, Paris, 1959. — La collection « Bibliothèque d'humanisme et Renaissance », Genève.

J. Dagens, *Bibliographie chronologique de la littérature de spiritualité et de ses sources (1501-1610)*, Paris, 1952.

1. L'HUMANISME AU DÉBUT DU SIÈCLE

1^o **Humanisme et théologie.** — L'humanisme, mouvement d'idées qui s'est imposé en Europe occidentale du 14^e au 16^e siècle, ne fut pas seulement un effort d'érudition, mais aussi une pensée active. Il semble être même, peut-être avant tout, la protestation de consciences chrétiennes contre une forme de pensée, et tout particulièrement de pensée religieuse, la scolastique. On pourrait dire, à bien des égards, que l'humanisme se présente comme la revanche de la « spiritualité » contre une théologie qui s'en était malheureusement de plus en plus séparée. Cet aspect essentiel de l'humanisme retient trop rarement l'attention. Les humanistes n'ont cessé de reprocher à la scolastique d'être *impie*, non pas seulement à cause de sa vénération souvent excessive pour le païen Aristote; les humanistes, comme leurs adversaires, assumaient l'antiquité païenne; mais ils estimaient que la scolastique était *impie dans sa démarche même*, — et dans son langage :

Impie, parce qu'elle manipule le message chrétien comme un objet à la manière de toute autre science profane; impie, parce qu'elle a perdu tout contact avec la personne du Christ et avec la relation vivante du chrétien au Christ dans la « foi simple et pure », au profit d'un système de pensée, de concepts abstraits organisés selon les seules ressources de la raison discursive; impie, parce que « froide et desséchée », donc, aux yeux de ses détracteurs, stérile et vaine, voire nuisible, pour la vie chrétienne concrète; impie, parce qu'affaire de « technocrates », si l'on peut dire; impie, enfin, parce que « disputeuse », orgueilleuse et curieuse, la raison prétendant dissoudre le mystère au lieu de s'y soumettre et de le vénérer. *Absit impia curiositas*, écrit Érasme (*Ratio seu methodus...*, dans *Opera omnia*, t. 5, Leyde, 1704, col. 76-77).

Contre cette impiété, les humanistes, de Pétrarque à Érasme, en passant par le pré-humaniste français Gerson, et même par Valla, préconisent une théologie pratique et affective, qui soit surtout une « spiritualité ». Dans sa *Ratio seu methodus*, Érasme résume ainsi la tâche du théologien : « Sapienter enarrare divinas litteras, de pietate graviter atque efficaciter disserere, lacrymas excutere, ad caelestia inflammare animos » (*ibidem*, col. 84). La théologie, dans l'Écriture, cherche le Christ, uniquement; l'Écriture, donc la théologie, c'est le lieu de rencontre de la personne vivante du Christ. Aussi, le théologien, désireux de « savourer le Christ », doit-il être animé de certaines dispositions du cœur : la piété, la pureté, le détachement envers les choses du monde, l'humilité de l'esprit, la soif du Christ. Cette théologie, eschatologique et pieuse, est proprement un « itinéraire de l'âme vers Dieu ». Si elle exige du sujet connaissant, dont elle est inséparable, certaines dispositions religieuses, elle en suscite également. La théologie doit être une nourriture pour la vie spirituelle, selon la formule d'Érasme dans la *Ratio* (*ibidem*, col. 77) : « Hoc unum age, ut muteris, ut rapiaris, ut affleris, ut transformeris in ea quae discis. Animi cibus est, ita ut demum utilis non si in memoria

seu stomacho subsidat, sed in ipsos affectus et in ipsa mentis viscera trajiciatur ». La théologie doit « pousser le Christ »; or, le Christ est pour tous; la théologie doit être simple, accessible à tous; elle est essentiellement pastorale, prédication, non exercice scolaire. Commentaire persuasif d'un texte, la théologie s'appuie donc avant tout sur les moyens d'approche d'un texte littéraire et historique : grammaire, philologie, rhétorique, poésie, histoire.

Telle est la « théologie humaniste » : engagement personnel du sujet spirituel. Contre les *neoterici*, les humanistes ont eu conscience de restaurer l'« ancienne théologie », celle des Pères. Pourtant, c'est surtout à la « théologie monastique », spécialement à celle du 12^e siècle, — théologie qui prolonge d'ailleurs celle des Pères —, que fait penser la théologie humaniste : « amour des lettres et désir de Dieu » (Jean Leclercq, *supra*, col. 818 et svv). Ce sont les mêmes refus et les mêmes aspirations qui unissent, parfois à leur insu, les humanistes aux moines du 12^e siècle, — et cela jusqu'au plan du vocabulaire. Dans la querelle qui a opposé saint Bernard à Abélard, les humanistes se retrouvent aux côtés de l'abbé de Clairvaux qui déclamaient, lui aussi, non seulement contre les *novi dialectici*, contre leur *curiositas* et leur *superbia*, mais même contre les *profanas vocum novitates*. Ce paradoxe mérite d'être souligné. La lutte acharnée des humanistes contre la scolastique n'est pas née d'un malentendu superficiel ni de la seule décadence nominaliste. En face du donné révélé, deux aspects de l'esprit humain s'affrontent, oserait-on dire : l'esprit littéraire, s'enracinant dans l'affectivité, et l'esprit scientifique, appuyé sur la raison discursive? L'humanisme, en tout cas, témoigne bien d'un vif retour de la spiritualité, dont toutefois le divorce d'avec la théologie restait consommé.

Ces caractéristiques se retrouvent éminemment dans l'humanisme français du début du 16^e siècle, dont les sources principales furent Pétrarque et Gerson, et, au-delà, saint Augustin et saint Bernard. Plus que tout autre, d'ailleurs, l'humanisme français fut pieux et même monastique. La forte influence de flamands, messagers de la *Devotio moderna*, ne fut pas non plus étrangère à cette orientation. La majorité de ces humanistes furent moines, ou au moins ont désiré le devenir, et ils ont soutenu les réformateurs des communautés religieuses, dont ils admiraient l'idéal.

Leur premier maître, Robert Gaguin † 1501, général des trinitaires, réformateur de son ordre, exaltait la vie contemplative en démarquant le *De vita solitaria* de Pétrarque; il gourmandait ceux de ses amis qui voulaient se marier; après Jean de Montreuil † 1418, il rappelait avec nostalgie « l'âge d'or » de saint Bernard. Autour de lui étaient groupés des professeurs de belles-lettres, tels les futurs bénédictins Guy Jouenaux et les frères Fernand. Le carme Laurent Bureau, docteur en théologie, confesseur de Louis XII, puis évêque de Sisteron, dévot admirateur de Gerson qu'il tenta de faire canoniser, répandait les poésies de son confrère de Mantoue, Battista Spagnuoli, le « Virgile chrétien », dont l'immense succès fut assuré par une forte méfiance envers la poésie païenne. Lefèvre d'Étaples, de préface en préface, ne cesse de proclamer son désir de se retirer dans un monastère réformé pour y chercher Dieu; il vénère particulièrement les chartreux et les célestins, avec lesquels il entretient des rapports de profonde amitié. Josse Clichtove, disciple et collaborateur principal de Lefèvre, précepteur du futur abbé de Cluny, Geoffroy d'Amboise, répond aux attaques d'Érasme contre l'institution monastique dans un *De laude monastice religionis* (Paris, 1513) et dans ses prédications; s'il paraît ne plus percevoir de différence entre les moines proprement dits et les

religieux mendiants, il s'efforce de rapprocher le plus possible l'état sacerdotal de l'état religieux, aspirant confusément à la fondation de clercs réguliers.

Tous admirent et encouragent les réformateurs du clergé : les bénédictins J. Raulin et Ph. Bourgoing, les propagandistes de la *Devotio moderna*, J. Standonck et J. Mombaer, le dominicain J. Clérée et le franciscain O. Maillard, prédicateurs et pourfendeurs d'abus, François de Paule, fondateur de l'ordre nouveau des minimes, canonisé en 1519. Tous partagent l'idéal de l'*otium*, de la *beata tranquillitas*, de la *vacatio*, qu'ils conçoivent bien plus comme la tradition monastique depuis saint Grégoire que comme Cicéron ou Sénèque. En Alsace, Geiler de Kaysersberg, S. Brant et J. Wimpheling travaillent dans le même esprit à la réforme de l'Église. Leurs correspondants et amis à l'étranger, ce sont des chanoines réguliers des Pays-Bas ou d'Allemagne, le carme gantois Arnold de Bosch, un autre gantois, G. Bibaut, général des chartreux en 1521, et Trithème, abbé de Sponheim, classique de la spiritualité bénédictine et humaniste vénéré par toute l'Europe lettrée.

« Préréforme et humanisme » sont en France indissociables. Dans ce climat, l'esprit lucianesque d'Érasme choquait même un Beatus Rhenanus † 1547; le *monachus non est pietas* ne rencontra pas d'écho, ou suscita la riposte, — sauf dans les milieux plus laïques, spécialement dans le monde parlementaire. Certes, les humanistes fustigeaient sans pitié, avec les moines réformateurs, et avec les prédicateurs, les désordres du clergé; la décadence monastique, en particulier, était pour eux un sujet de souffrance, non une occasion de rire. Il y a loin de la *Nef des fous* de S. Brant à l'*Éloge de la folie* d'Érasme. Les français ne contestent nullement la légitimité ou la valeur du monachisme, mais, au contraire, ils travaillent à la restauration de cette institution dans sa « pureté primitive », car l'état religieux, avec ses composantes contemplatives et ascétiques, reste à leurs yeux un moyen privilégié de sanctification. Ils font ainsi preuve d'une certaine logique; les affinités entre l'humanisme et le monachisme n'apparaissent pas seulement dans la conception de la théologie, mais aussi au niveau des relations personnelles et de la vie.

2^o Les humanistes éditeurs. — Ce serait une erreur grave de dénier aux humanistes toute pensée originale ou de négliger leurs œuvres personnelles. Cependant, c'est avant tout par un immense effort d'édition qu'ils ont provoqué une véritable rénovation religieuse et orienté l'histoire de la théologie comme celle de la spiritualité. Ils ont fourni les matériaux, en exploitant toutes les possibilités nouvelles offertes par l'imprimerie. A cet égard, des centres comme Lyon ou Strasbourg, où Wimpheling achève, en 1502, l'édition des œuvres de Gerson et où paraît, en 1503, une édition monumentale du *Corpus dionysien*, furent parfois plus actifs que Paris. Dans la capitale, on ne saurait exagérer le rôle de l'imprimeur humaniste Josse Bade.

1) Les *études bibliques* connurent alors, grâce aux humanistes, un prodigieux renouveau.

Les travaux anciens n'ont certes pas perdu tout crédit; la *Parisiensis Parvi* connaît onze éditions de 1501 à 1519; on publie en 1506 les *Postilles* d'Hugues de Saint-Cher et une traduction française de celles de Nicolas de Lyre. Mais les grandes étapes du mouvement sont la publication par Érasme des *Annotationes in novum Testamentum* de Valla (Paris, 1505), le *Psalterium quincuplex* de Lefèvre en 1509, son saint Paul en 1512, le Nouveau Testament d'Érasme en 1516, suivi de ses *Paraphrases*, les commentaires et les traductions bibliques de Lefèvre, enfin les travaux de Cajetan et la Bible de R. Estienne (1528). Le mouvement se heurta à la violente hostilité de N. Béda, de P. Cousturier, d'A. Catharin.

Les humanistes ne traitent pas tous la Bible de la même façon. Comme Luther l'a observé, Lefèvre accorde plus de place qu'Érasme à « l'inspiration intérieure » dans l'intelligence de l'Écriture. L'évangélisme radical d'Érasme et sa répugnance pour l'ancien Testament ne sont pas unanimement partagés; entre l'ancien et le nouveau Testament, Érasme est plus sensible à la rupture, Clichtove à la continuité. Exemple significatif : un livret manifestement inspiré d'Érasme, publié en français dans le Hainaut vers 1515, mais malheureusement perdu, alerta l'Inquisition; on y présentait le Sermon sur la montagne comme la charte des chrétiens, et la pratique des béatitudes comme nécessaire au salut. Clichtove, sollicité de donner son avis, à titre privé, réagit sévèrement; d'après lui, les règles de la vie chrétienne, nécessaires et suffisantes, selon le nouveau Testament (*Mt.* 19, 17-18; *Luc* 10, 27-28), sont données par l'ancienne loi, principalement par le Décalogue; les béatitudes, décrivant un idéal de perfection, s'apparentent aux conseils, non aux préceptes.

2) Parallèlement, les humanistes répandent la connaissance des Pères. Il est notable qu'ils préfèrent les ouvrages de spiritualité aux traités plus proprement doctrinaux.

Les textes le plus souvent édités sont ceux d'Augustin, ou ceux qui lui sont attribués; Jérôme, exégète et ascète, Grégoire le Grand, docteur mystique, Ambroise (*De officiis*, 1504), Lactance (*Opera*, 1509), Hilaire (*Opera*, 1511), Cassien (le *De institutis coenobiorum* est complété par le *De institutis clericorum* de Raban Maur), Léon, Césaire, Cassiodore, Bède le vénérable et, fort estimé, Isidore de Séville.

C'est toutefois dans la traduction et la diffusion des Pères grecs que le rôle des humanistes fut le plus remarquable. Attiré par l'ésotérisme, Lefèvre édite Mercure Trismégiste, le Pasteur d'Herma et Denys l'Aréopagite, « disciple immédiat de saint Paul », que les néoplatoniciens, estime-t-on, ont pillé. Toutefois, Lefèvre publie aussi le *De fide orthodoxa* de Jean Damascène, cette première « somme théologique »; Clichtove y ajoute un long commentaire, ainsi qu'aux œuvres de l'Aréopagite, et publie des traductions de Cyrille d'Alexandrie.

L'entreprise la plus audacieuse fut l'édition d'Origène par J. Merlin (1512, 1519, 1522), soutenu par le dominicain G. Petit, confesseur du roi, mais combattu furieusement par N. Béda, — à qui Clichtove, que le luthéranisme fit changer de camp, prêta finalement son concours. Sorties à Strasbourg en 1512, par les soins de Beatus Rhenanus, les œuvres de Grégoire de Nysse paraissaient à Paris en 1513, suivies par celles d'Athanase (1519) et de Basile (1520). La violente réaction de la faculté de théologie de Paris a presque arrêté le mouvement après cette date, pendant une dizaine d'années au moins. Les grandes éditions des Pères grecs et latins, données par Érasme à Bâle, sont souvent publiées en France avec retard, et à Lyon plutôt qu'à Paris.

3) Parmi les *spirituels médiévaux*, la prédominance de saint Bernard et de saint Bonaventure, canonisé en 1482, est frappante et de grande conséquence. L'immense faveur de Gerson et de l'*Imitation* est connue.

Il faut aussi mentionner, parmi les ouvrages les plus répandus, la *Légende dorée* de Jacques de Voragine, la *Vita Christi* et l'*Expositio in Psalterium* de Ludolphe le chartreux. Mais Lefèvre se fait l'éditeur d'autres grands mystiques : les bénédictines allemandes, Hildegarde, Élisabeth de Schoenau et Mechtilde (1513), Ruysbroeck (*Les noces spirituelles*, 1513), R. Lulle (1505), Nicolas de Cuse (1514), tandis qu'on publie à Strasbourg (1502), à Lyon (1507, 1526) et à Paris (1509), la *Théologie naturelle* de Raymond de Sebonde. Après les éditions partielles dues à Lefèvre et à Clichtove, J. Merlin donne, en 1519, les œuvres de Richard de Saint-Victor, et les religieux de ce monastère, les œuvres d'Hugues en 1526. La *Devotio moderna* étend son influence par le *Rosetum* de Mombaer (Paris, 1510). D'Italie, on retient surtout des ouvrages de M. Ficin (*De triplici vita*, Paris, 1506; *De religione christiana*, Strasbourg, 1507; Paris, 1510), les œuvres de Pic de la Mirandole (Strasbourg, 1504, 1506), des textes de Savo-

narole (Paris, 1505, 1510, 1513, 1517, 1524), la vie de Catherine de Sienne (Paris, 1521). La mystique rhénane paraît susciter peu d'intérêt, à l'exception de l'*Horologium sapientiae* de Suso (Paris, 1511). De l'immense production de Denys le chartreux, on n'imprime que les commentaires sur les Sentences (Paris, 1511) et l'*Opusculum animae peccatricis* (Paris, 1515); la vie et les œuvres de saint Bruno, canonisé en 1514, sont imprimées par J. Bade en 1524, après que P. Cousturier, ennemi acharné des humanistes, eût donné son *De vita cartusiana* en 1522.

4) L'imprimerie diffusait aussi une abondante littérature intéressant l'histoire de la spiritualité, mais plus étrangère au mouvement humaniste.

Ainsi, les nombreux recueils de sermons dus aux prédicateurs contemporains ou à ceux des derniers siècles, et la masse de livres de piété liturgique ou populaire, manuels de dévotion, recueils de prières, récits hagiographiques, dont on sait qu'ils furent innombrables, bien que la plupart aient disparu. Depuis le 15^e siècle, le caractère pathétique de cette piété s'accroît, et se reflète dans l'art (voir *supra*, col. 888, et *infra*, col. 902).

Notons pourtant qu'un théologien humaniste comme Clichtove consacre des opuscules, polémiques ou dévots, aux mystères marials : l'Immaculée Conception, la Compassion, l'Assomption (1513), l'Annonciation et la Visitation (1519); il y adopte un style simple, chaleureux, d'inspiration étroitement scripturaire et patristique, citant surtout saint Bernard et exploitant sans retenue toutes les ressources de l'allégorie, que lui suggéraient d'ailleurs les Pères et la liturgie. Il donna un *Elucidatorium ecclesiasticum* (Paris, 1516), dont le succès fut considérable, même hors de France.

Ce recueil d'hymnes, de cantiques, de proses, de séquences, d'antennes, de répons et de formules liturgiques, est accompagné d'un double commentaire, philologique et spirituel; la troisième partie est consacrée à la messe et inspirée de G. Biel; le lecteur laïc est invité à ne pas lire ce qui concerne le canon, mais, curieusement, l'offertoire est traité par préférence. Cet ouvrage devait peut-être compléter le *Psalterium* (Paris, 1509) de Lefèvre; tout l'office divin était ainsi expliqué; Clichtove espérait par là ranimer le culte extérieur par une meilleure compréhension des textes et joindre la dévotion « en esprit et en vérité » à la prière vocale, qu'il ne méprise nullement; il en escomptait la réforme du clergé, et, par lui, de l'Église.

Il reste qu'au début du 16^e siècle, en France, « les théologiens abandonnent aux humanistes l'étude des mystiques, comme l'étude de la Bible et des Pères » (A. Renaudet, *Préréforme...*, p. 596-597).

Jean-Pierre MASSAUT.

2. LA RÉFORME DANS LE CATHOLICISME

1^o Le réformisme. Recherches et tentatives (1500-1540). — 1) LA DISCIPLINE ECCLÉSIASTIQUE. — La plupart des hommes qu'aiguillonne la nécessité d'un renouveau l'envisagent d'abord comme une réforme des prêtres et des religieux : si le peuple chrétien perd la connaissance et la pratique des mystères, c'est parce que ses prêtres négligent la *cura animarum* et que les religieux ne lui offrent plus le témoignage d'une vie qui prêche l'Évangile. Multiples, les tentatives visent à renouveler, dans le clergé et chez les religieux, la fidélité aux préceptes qui définissent leur rôle et leur tâche apostolique; elles cherchent à soutenir et à promouvoir une conformité plus grande à la discipline ecclésiastique, et tendent à ranimer et à caractériser l'esprit qui soutiendra une telle fidélité.

a) Jean Standonck (1443-1504) et les « pauvres

clercs » de Montaigu. — Fidèle à l'esprit de la « dévotion moderne », Standonck consacre sa vie à la formation d'un jeune clergé. Le vrai problème est pour lui celui des prêtres de paroisse. Des prêtres pauvres qui prennent soin des plus petits, tel est le but de la congrégation de Montaigu (1490) et le thème de sa Règle (1503), « l'un des monuments les plus importants de la réforme catholique au début du 16^e siècle » (A. Renaudet, *Préréforme et humanisme*, p. 341; *Règle*, éditée dans M. Godet, *La congrégation de Montaigu*, Paris, 1912, p. 143-170, d'après la copie de 1513).

Cet intransigeant réunit autour de lui des hommes également soucieux de ramener les clercs à l'esprit d'une tradition plus ancienne : le mystique Jean Quentin † 1503, pénitencier de Notre-Dame, Jean Raulin, entré à Cluny (1497) après avoir régenté le collège de Navarre, Olivier Maillard † 1502, prédicateur franciscain, le dominicain Jean Clérée † 1507, le prévôt Nicole de Hacqueville, avocat et financier des réformateurs. Une même urgence rassemble tous ces hommes. Mais le réformisme de Montaigu, d'inspiration profondément religieuse, tient pourtant de sa tendance au moralisme une rigidité qui va s'accroître avec le conservatisme de Noël Béda † 1537, successeur de Standonck. Voir *supra*, col. 881.

b) Les ordres religieux anciens se préoccupent aussi de retrouver la discipline, mais la conformité plus exacte aux règles s'inscrit davantage dans la ligne d'une conversion intérieure. Certains, à la suite de J. Quimon (*Epistola ad difformatores status monastici*, 1494), trouvent même excessive ou trompeuse l'importance donnée par Standonck à la pauvreté matérielle, car elle risque d'identifier le renouveau à ses manifestations extérieures. Si les tentatives de cette nature ont donc une portée plus « spirituelle », elles se situent néanmoins à l'intérieur d'institutions relativement isolées où l'on est moins sensible à l'aspect pastoral de la réforme. Et elles n'appartiennent pas moins à l'époque où, selon la distinction de H. Küng, les réformistes travaillent à une « restauration » plutôt qu'à une « rénovation » (*Concile et retour à l'unité*, coll. Unam Sanctam 36, Paris, 1961, p. 69). Cf. Guy Jouenneaux, *Vindiciae reformationis monasticae*, 1503; Michel Bureau † 1518, *Tractatus novus super reformationem status monastici*, s. d.

Chez les moniales, le mouvement qu'avait suscité Marie de Bretagne † 1477 à Fontevault et que freinait la résistance de religieuses récalcitrantes reçoit une nouvelle impulsion de Renée de Bourbon (1491-1533), soutenue par l'impérieux cardinal d'Amboise † 1510.

L'abbesse reprend l'œuvre réformatrice et l'étend à trente-sept monastères (cf. Archives du Maine-et-Loire 101 H 23). L'influence de Fontevault se fait ressentir en d'autres monastères de femmes, surtout dans l'ouest et dans la région parisienne. En Touraine, elle est fortement appuyée par les évêques, J. Simon et particulièrement É. Poncher, « dont la Règle devait connaître une faveur prolongée et qui fédéra les monastères féminins de son diocèse, desservis par les clunisiens de Saint-Martin-des-Champs » (communication de dom Chaussy). On pourrait citer beaucoup de cas semblables à celui de Madeleine d'Orléans, abbesse de Jouarre (1515-1543), que François 1^{er} place quelque temps à Fontevault « pour l'instruire en la réformation qu'il voulait qu'elle tint en sa dite abbaye de Jouarre, en la forme qu'elle est céans » (Mémoire de Fontevault, cité par G. Guillaume, dans *L'abbaye royale de Notre-Dame de Jouarre*, t. 1, Paris, 1961, p. 135; F. Uzureau, *La réforme de l'Ordre de Fontevault*, dans *Revue Mabillon*, t. 13, 1923, p. 141-146).

Les moines mènent un effort parallèle à celui des moniales, dont ils sont d'ailleurs souvent les conseillers

(G. Jouenneaux, *La règle de dévotion des Epîtres de S. Jérôme à ses sœurs fraternelles de religion*, s. d.).

L'œuvre de Pierre du Mas † 1492 se poursuit chez les bénédictins de Chezal-Benoît avec Martin Fumée, puis avec des lettrés, tels le manseau Guy Jouenneaux † 1507 et le brugeois Charles Fernand († 1517; DS, t. 5, col. 174-176) : si la réforme n'atteint que cinq abbayes (Chezal-Benoît, Saint-Sulpice de Bourges, Saint-Allyre de Clermont, Saint-Vincent du Mans, Saint-Germain-des-Prés), limitée par le concordat de 1516 qui admet encore la commende et par l'hostilité des parlements à l'affiliation des monastères, elle reste fidèle à l'esprit de la Dévotion moderne et s'enracine toujours davantage dans un retour aux sources de sa tradition (Jouenneaux traduit la *Règle de S. Benoît* en 1500; Ch. Fernand la commente dans son *Epistola paraenetica* de 1512); mais on y ressent aussi combien la culture, voire la connaissance des auteurs patens, peut soutenir un renouveau spirituel (cf. Ch. Fernand, *Confabulationes...*, Paris, 1516). Cette tendance est encore plus accentuée à Cluny où Jean Raulin † 1514, un universitaire parisien, donne un nouveau départ à l'entreprise commencée par Jean de Bourbon et devient, à Saint-Martin-des-Champs de Paris, le « pilier » d'un réformisme dont il expose le programme dans une magnifique lettre à Standonck (*Epistolarum... opus*, Paris, 1521, lettre 5, f. 22).

Sur l'influence du nord et celle de l'Italie, *supra*, col. 895.

Le réformisme dominicain s'inspire en France de la congrégation hollandaise (1464-1515), d'abord introduite à Évreux par Jean Clérée, bientôt maître général de son ordre (1507), après avoir laissé à Évreux de fidèles disciples, Guillaume Pépin, Guillaume Petit; l'opposition des parisiens à toute ingérence étrangère n'empêchera pas le mouvement de conserver les positions acquises en Bretagne, en Normandie ou en Savoie (A. de Meyer, *La congrégation de Hollande...*, Liège, 1947).

Même fougue, même inspiration rhéno-flamande, même concentration sur le retour à la discipline première de l'ordre dans la famille des franciscains : à Olivier Maillard (A. Samouillan, *O. Maillard*, Paris, 1891), il faut joindre son confrère Michel Menot (J. Nève, *Sermons choisis de M. Menot, 1508-1518*, Paris, 1924) et Jean Glapion, compagnon de Maillard dans sa malheureuse tentative du Mans et provincial de la nouvelle province de Paris (1519).

La spiritualité franciscaine, qui domine le début du siècle, se présente d'ailleurs à travers le témoignage d'un saint, l'humble François de Paule † 1507, installé par Louis XI à Plessis-lez-Tours et fondateur de ces minimes dont la vie pénitente fait peu de bruit mais fascine les hommes d'élite.

Aux art. de C. Piana et R. Pratesi cités *supra*, col. 880, ajouter la notice de S. FRANÇOIS DE PAULE, DS, t. 5.

C'est aussi un frère mineur de l'Observance, le bienheureux Gabriel-Maria † 1532, qui seconde Jeanne de Valois dans la fondation des annonciades (1501) et rédige leurs Règles (1502, 1545, 1547). Cf. J.-F. Bonnefoy, RAM, t. 17, 1936, p. 252-290, et *supra*, col. 888.

Dans cette floraison réformatrice qui ne résistera guère aux troubles du milieu du siècle, les chartreux ont une place à part, qu'ils garderont. Vauvert, Bourgfontaine et le Mont-Dieu seront des lieux de rencontre, des foyers de rayonnement.

Érasme cite les chartreux comme modèles de la perfection chrétienne; Lefèvre d'Étaples vient à Vauvert puiser dans les « coffres pleins de manuscrits des œuvres mystiques que les religieux communiquaient libéralement » et dont les mystiques rhénans constituent le fonds le plus précieux. Noël Béda est l'ami du bouillant prieur, Pierre Cousturier † 1537, ancien maître de Sainte-Barbe et désigné comme visiteur de la province de France, tandis que le prieur de la Grande-Chartreuse,

Guillaume Bibaut † 1535, est considéré par les humanistes comme leur défenseur (DS, t. 1, col. 1588-1589).

A Vauvert, on édite Harpius (1491), Suso (1493), saint Bruno (1507-1524), Denys le chartreux (1536), le pseudo-Denys (1538), mais aussi les œuvres des religieux eux-mêmes, le *De vita cartusiana* de Cousturier (1522) qui définit la tradition cartusienne de la contemplation, le commentaire *In Cantica canticorum* de Jean Picus (1524), *Le Jardin spirituel de la dévote* de Michel Bongain (1528), le *Compendium divini amoris* de Jean Parceval (1530), ouvrages empreints d'une mystique qui trouve dans la dévotion à Jésus l'« humilité » d'un amour silencieux et qui craint toute « élévation » d'esprit (DS, t. 2, col. 755-757).

Il ne s'agit pas ici d'érudition, mais d'un centre d'animation pour une croisade spirituelle qui a, de par l'Europe, bien d'autres relais analogues, Strasbourg, Cologne, Parme. C'est là que les premiers compagnons de saint Ignace et de Pierre Favre viennent prier et prêcher tous les dimanches, autour de 1529-1536 (*Fontes narrativi de S. Ignatio*, coll. Monumenta historica Societatis Jesu, t. 3, Rome, 1960, p. 616), et que, quarante ans plus tard, vers 1570, Jean de la Barrière découvrira dans la retraite le principe intérieur de sa future fondation des feuillants. Cf H. Bernard-Maffre, *Pierre Cousturier dit « Sutor »*, RAM, t. 32, 1956, p. 174-195; Marchand, *Essai historique sur Bourgufontaine*, 1949.

c) *Le clergé séculier*. — Quoiqu'il se donne aussi pour objectifs la correction des mœurs et la restauration de la discipline, le réformisme n'a pas dans le clergé séculier une doctrine aussi nette. Sans doute est-ce faute de bénéficier d'une tradition religieuse récente qui procure à ses promoteurs une spiritualité précise, proportionnée à leurs buts. Mais surtout le problème est pour eux plus vaste : non pas celui d'un couvent, mais celui du peuple chrétien et de ses pasteurs. Aussi, parce qu'ils travaillent là où l'Église a d'abord besoin d'un renouveau, leurs efforts, longtemps moins heureux que dans les ordres religieux anciens, vont finalement aboutir à l'essor pastoral et missionnaire consacré par le concile de Trente. Déjà cristallisent autour de l'idée de « prêtres réformés » non moins les initiatives diocésaines ou particulières, et celles des évêques comme celles des fondateurs de la compagnie de Jésus pendant leur séjour en France. A cet égard, on peut considérer la spiritualité sacerdotale du 17^e siècle comme un fruit de ce courant grossissant.

Par ailleurs, les séculiers sont portés, durant les années qui précèdent le durcissement des oppositions en France et la définition par Trente des grandes lignes de la rénovation catholique, à chercher un appui du côté de l'humanisme spirituel et à s'ouvrir davantage aux idées de « novateurs » qui veulent du reste un retour à la tradition scripturaire et patristique. La préoccupation d'un rajeunissement dans la pastorale commande, chez ces prêtres ou dans ces groupes apostoliques, l'accueil qu'ils font aux idées nouvelles. Inversement, les questions de morale et les problèmes de structure ecclésiastique retiennent l'attention des lettrés et les poussent à intervenir dans ces domaines qu'ils peuvent éclairer. A l'occasion du problème du célibat, par exemple, se trouvent mises en question la situation du prêtre dans la société, la nature de sa tâche et la relation de l'Église au monde.

Les critiques et les espérances se concentrent peu à peu sur l'épiscopat : le renouveau doit commencer là et, comme l'écrit Jean Raulin à Louis Pinelle, il faut

d'abord opérer l'œil même du corps ecclésial (*Epistolarum... opus*, Paris, 1521, lettre 12, f. 40).

On voit déjà apparaître quelques évêques sensibles à ce besoin et dignes de ces espoirs : le cardinal d'Amboise (art. Amboise, DHGE, t. 2, 1914, col. 1060-1062); François d'Estaing (C. Belmon, *Le bienheureux François d'Estaing, évêque de Rodez (1460-1529)*, Rodez, 1924); Claude de Seyssel, évêque de Marseille (1511) puis archevêque de Turin (1517), ou certains pasteurs de l'Église normande, Jean Le Veneur à Lisieux (1505-1539), René de Prie (1498-1516), Louis Canossa (1516-1539) à Bayeux, Jacques de Silly à Sées (1511-1539), et Robert Ceneau le rigide évêque d'Avranches (1532-1560). Cf M. Piton, *L'idéal épiscopal en France à la veille du Concile de Trente*, thèse inédite, Univ. Grégorienne, Rome, 1963.

Le plus remarquable est Guillaume Briçonnet † 1534. Neveu et frère d'évêques, fils du premier des cardinaux-ministres de roi, abbé de Saint-Germain-des-Prés (1507), Guillaume fait, l'année de sa nomination à l'évêché de Meaux, un voyage à Rome (1516-1517). C'est là, semble-t-il, dans le tumultueux renouvellement qui triomphe avec le concile du Latran (1517), qu'il découvre sa mission et l'esprit de l'œuvre qu'il entreprend dès son retour. Il s'enterme dans son diocèse, le visite. Il met au service de son peuple ses connaissances d'humaniste et il lui explique chaque dimanche l'épître et l'évangile du jour (DS, t. 4, col. 218). La « cura animarum », tel est le sujet de son sermon-programme du 11 octobre 1526 (résumé contemporain édité dans G. Bretonneau, *Histoire généalogique de la maison des Briçonnet*, Paris, 1621, p. 164; cf le *Sermo synodalis*, de 1519, *quo monetur quibus ovium cura credita est illis presentes invigilare*, Paris, 1520).

Il groupe des hommes éminents, Lefèvre d'Étaples, Guillaume Budé, Pierre Caroli, Guillaume Farel, Michel Arande, Gérard Roussel, François Vatable, pour les engager dans cette tâche de prédicateurs ou leur confier une charge pastorale; du premier, il fait l'administrateur de son hôpital (1524), c'est-à-dire de la charité, puis le vicaire général du diocèse (1523); de Roussel et de Vatable, des curés de paroisse. Par la collaboration de tous ces lettrés mobilisés au service de l'Église, Meaux devient un lieu de fermentation où l'on fait appel à toutes les ressources de l'exégèse et à toutes les traditions mystiques : Lefèvre publie en 1522 ses *Commentarii initiatorii* sur les Évangiles, son *Pseaultier* en 1523 et, en 1525, ses *Epistres et Évangiles des 52 dimanches de l'an, avec briefves et tresutiles expositions d'icelles*. Briçonnet manifeste le souci de fonder spirituellement et philosophiquement son œuvre réformatrice, lorsque, s'inspirant des *Opera* de Nicolas de Cues édités par Lefèvre (1514), il envoie à Marguerite d'Alençon les lettres mystiques où il traite, comme le dit W. Capiton, « de essentia et potentia Dei ad morem Nicolai Cusani » (cité dans C. Schmidt, *G. Roussel*, Strasbourg, 1845, p. 15).

Réussite fascinante, mais trop isolée, instable, éphémère : dès 1523, faute de se situer dans un ensemble plus vaste et de pouvoir garder le contrôle de son propre dynamisme, le « centre » commence à se disperser, divisé par les critiques mais aussi par les vocations mêmes qu'il a éveillées, les uns se repliant sur des lignes plus sûres, les autres emportés bien loin au-delà de leurs premiers objectifs, Farel vers le calvinisme, Roussel vers l'illuminisme. La réforme catholique perd ses forces, parce qu'elle n'a pas encore une structure et une doctrine.

Deux études de Ph.-A. Becker, réunies en 1901, *Marguerite, duchesse d'Alençon, et Briçonnet... et Les idées religieuses de G. Briçonnet*. — L. Febvre, *Au cœur religieux du XVI^e siècle*, Paris, 1957, p. 145-161. — A.-J. Lovy, *Les origines de la Réforme française : Meaux, 1518-1546*, Paris, 1959.

d) *Origines parisiennes de la compagnie de Jésus (1529-1536)*. — Le même problème hante les quelques français, espagnols et portugais groupés autour d'Ignace de Loyola, plus mûr, et de Pierre Favre, plus étroitement lié avec les milieux parisiens. « Devenir prêtres », mais pauvres et voués au service de l'Église, quoiqu'indignes d'une si haute tâche (Favre, *Mémorial*, n. 14-15, trad. Michel de Certeau, coll. *Christus 4*, Paris, 1960, p. 115-116) : tel est déjà le but de ces jeunes universitaires qui sont en relation avec les divers courants réformistes de la capitale et qui vont bientôt former « la société des prêtres de Jésus » (*Fabri monumenta*, coll. *Monumenta historica Societatis Jesu*, Madrid, 1914, p. 119) : Bien loin de les orienter vers les ordres religieux qui prennent un nouvel élan, leur expérience parisienne les porte à cet apostolat « séculier », dont le concile de Sens (1529) énonce les conditions extérieures et qui les aide à préciser l'intuition de leur future fondation : le lien entre la recherche de Dieu et le service du pontife romain ; l'union essentielle entre la réforme intérieure et la réforme dans l'Église ; l'appel à « aider les âmes », pour établir avec ces frères abandonnés le royaume de celui qui opère dans les cœurs.

Plus tard, leurs horizons s'élargiront, la forme de leur apostolat se précisera, lorsqu'ils découvriront à Rome des créations apostoliques et des courants spirituels dont Paris ne pouvait pas alors leur fournir l'équivalent.

H. Bernard-Maître, *Les fondateurs de la Compagnie de Jésus et l'humanisme parisien de la Renaissance*, NRT, t. 72, 1950, p. 811-833. — J.-M. Granero, « *Sentir con la Iglesia* », dans *Miscelánea Comillas*, t. 25, 1956, p. 205-233. — M. de Certeau, Introduction au *Mémorial* de Favre, trad. citée, p. 15-40.

2) « THÉOLOGIE » ET SPIRITUALITÉ. — Retour aux sources, retour au cœur, tel est le double caractère de la « *theologia vivificans* » que Lefèvre d'Étaples souhaite en éditant les œuvres du pseudo-Denys (1499). C'est dans l'élaboration de cette « *theologia affectus* » ou de cette « *philosophia Christi* » que s'exprime la spiritualité du temps, nourrie certes par la renaissance bonaventurienne du 15^e siècle et par la littérature rhéno-flamande, mais recherchée à travers l'expérience des études qui renouvellent la pensée : les auteurs grecs et latins, l'Écriture, les Pères. Les spiritualités présentes, à les classer très grossièrement, des voies divergentes : la fidélité au Christ attire les uns vers la tradition affective qui les introduit à la pureté du cœur et qui animera secrètement leur réflexion ; elle se développe chez les autres grâce à la « *théologie positive* », née avec le siècle (le mot apparaît vers 1509, semble-t-il) et devenue le moyen de méditer le Seigneur dans les textes qui ont d'abord parlé de lui ; elle peut, affrontant délibérément le rationalisme, lui opposer ce rationalisme mystique où Guillaume Postel trouve audacieusement une expérience qui dépasse les ambitions de l'averroïsme. Ces orientations témoignent toutes, cependant, d'une démarche purificatrice qui aspire, au-delà des « choses » spirituelles ou des institutions saintes, à une « origine » et à un recours : les « *affectus* » de l'âme, qui sont motions de Dieu, la Parole qui réveille incessamment la foi, l'illumination qui découvre à l'intelligence la vérité universelle.

Ces orientations de la spiritualité se croisent et se mêlent constamment dans la riche confusion de toute cette période. On peut simplement relever, à travers la diversité de ces recherches, trois thèmes plus impor-

tants : la religion intérieure, la dévotion au Christ, l'union à l'insondable Volonté de Dieu.

a) *Religion intérieure*. — Tenons-nous-en à quelques exemples de la littérature religieuse. Dans les milieux universitaires de la capitale, dominant l'influence spirituelle de la congrégation de Windesheim et celle des franciscains, qu'ont rejoint les minimes de François de Paule.

On trouve surtout l'écho de la première chez Pierre Cornu † 1542 ; dans l'*Instruction en forme de prier Dieu en orage et parfaite oraison* (1559) d'un maître de Navarre, François Picart † 1556 ; dans l'œuvre d'un disciple de Clichtove, Luis de Carvajal, le *De restituta theologia* (Cologne, 1545), qui marque une date dans l'histoire de la scolastique et définit, dans la ligne de la *meditatio* bonaventurienne, une « méthode » propre à « conduire au Christ » en « purgeant la théologie du sophisme et de la barbarie » (extraits dans J.-M. Prat, *Maldonat et l'université de Paris*, Paris, 1856, p. 550-555). A Louvain, l'augustinisme « moderne » de Jean Driedo † 1535 l'amène aussi à une méthode qui se réfère toujours au mouvement intérieur, — « perspective personaliste où le théologien a toujours en vue l'attitude globale du sujet » et sa démarche spirituelle (J. Étienne, *Spiritualisme érasmien et théologiens louvanistes*, Louvain, 1956, p. 160).

Béda se rattache plus étroitement encore à la Dévotion moderne ; il entreprend même avec un Frère de la Vie commune de Combray, Ch. Maseeu, la critique de l'origénisme (D.P. Walker, dans *Courants religieux...*, 1959, p. 109-113) ; il veut défendre « l'humble » dévotion cachée derrière la théologie traditionnelle, lorsqu'il s'en prend à un Père qui sauve pourtant ses admirateurs des arguties de l'École. Mais pour Béda et ses amis, la théologie est moins l'expression que l'abri de la « *pietas* ». Ici, la dévotion intime peut donc s'allier au conservatisme, parce qu'en un sens étroit elle est de nature monastique, étrangère au « siècle ». C'est elle que retrouve le professeur lorsqu'il délaisse les in-folios et ouvre le petit guide de la vie intérieure, l'*Internelle consolation* (1542), ou le livret des *Dix belles et dévotes doctrines et instructions pour parvenir à Perfection* (vers 1515-1520) qui lui enseigne : « Pureté de cœur. Quérir lieu secret d'oraison. Exclusion de pensée terrienne. Invocation du Saint-Esprit pour avoir dévotion... » (H. Hauser, *Études sur la réforme française*, Paris, 1909, p. 258-261, et le nécessaire rectificatif de J. Roserot de Melin, RHEF, t. 17, 1931, p. 35). Cette façon de voir dans un enseignement le rempart extérieur de la dévotion implique pourtant déjà une critique ; chez ces gardiens du passé, peut-être à leur insu, le mouvement du cœur est de connivence avec le réformisme : il est étranger au front sur lequel on le défend.

b) *Dévotion au Christ*. — C'est le cœur de la spiritualité « humaniste ». La connaissance du Christ et de son œuvre, retrouvée dans l'Évangile avec toute sa pureté, inspire même une lecture chrétienne des « *théologiens* » antiques, de Mercure à Platon. Mais, chez les humanistes, cette dévotion est axée davantage sur le thème de l'*imitation*, plus marquée dans la Dévotion moderne. Ailleurs, on trouve un accent plus franciscain, celui de la *compassion*, et ce sont surtout des méditations sur la Passion qu'offrent au public les maîtres et les prédicateurs les plus opposés aux « novateurs ». La distinction reste d'ailleurs bien arbitraire, car jamais période n'a plus intensément vécue du psaume *Miserere*, prière biblique et chrétienne, cordiale et « *piteuse* », dont les paraphrases et les commentaires sont incalculables.

c) *Providence et Volonté de Dieu*. — Plus difficile à définir dans l'expérience religieuse, le mystère de la Volonté divine reste partout présent.

A la dialectique nominaliste, prise dans la subtilité d'une raison qui atteint seulement les œuvres effectives de Dieu mais n'a jamais la certitude de rejoindre sa *Voluntas absoluta* ; à l'augustinisme de Driedo, fasciné par la transcendance des

décisions divines; à la doctrine de la prédestination qui, chez Calvin, systématise cette impuissance de la raison, correspond l'apparition du « paradoxe », qui supprime le « proverbe » du 15^e siècle et présente la sagesse sous la forme de son contraire (V.-L. Saulnier, *Proverbe et paradoxe...*, dans *Pensée humaniste et tradition chrétienne*, Paris, 1950, p. 87-104), ou encore cette littérature de la « folie » : le dévot Sébastien Brant publie sa *Nef des fous* (en français en 1494); Jean Bouchet, *Les Regnars traversans les perilleuses voyes des folles fiances du monde* (Paris, 1500); J. Bade, ses *Stultiferae naviculae scaphae fatuarum mulierum* (1498-1501); Th. Mürner, la *Conjuración des fous* (1512); P. Gringore, *Le Prince des sots et Mère sottte* (1512), etc. Voir art. Fous, DS, t. 5, col. 766.

Par cette béance, qui est tout à la fois inquiétude et contestation, passent le sentiment de la fragilité humaine et l'attente des voies imprévisibles du salut. De là le fidéisme de beaucoup d'humanistes, qui ne se fient à leur intelligence que sur le terrain solide des textes et des faits; de là le prodigieux succès de la « mystique » qui se rend étrangère à ces désordres extérieurs et qui désigne au fond de l'âme le lieu invisible et personnel de la présence divine. Les *Contemplationes Idiotarum* de Raymond Jourdain, éditées par Lefèvre, sont imprimées plus de dix fois en trente ans (1519-1547), signe du chemin secret qui mène encore au rendez-vous du Seigneur. Il faut être Guillaume Postel, pour oser reprendre à nouveaux frais l'œuvre du Cusain et montrer dans la raison même le signe de l'Esprit. La plupart des autres, guidés par l'Écriture et par les *Dicta sanctorum*, cherchent à « suivre intérieurement le bon plaisir de Dieu » (*Miroir de Perfection*, 1549, préface), qui est « fontaine vitale », mais insondable, *in intimis cordis*.

2^o Une « croisade » spirituelle. Les réformes (1540-1590). — 1540 : c'est autour de cette année que le climat religieux change. Dès 1538, le pouvoir royal passe d'une politique conciliatrice à une attitude de combat. En 1541, Calvin rentre à Genève et lui donne sa « constitution » avec les décrets du 20 novembre; il vient de publier la première édition française de l'*Institution* (Strasbourg, 1541). Les évêques français arrivent au concile de Trente en août 1545.

La nomination de Matthieu Ory comme « inquisiteur général de la foi du royaume de France » (1536) est un indice, entre beaucoup d'autres, du raidissement qui accompagne, chez les évêques et les catholiques, la conscience de l'hérésie non plus menaçante, mais installée. De part et d'autre, les positions sont prises. Une mobilisation catholique s'opère, en vue d'une reconquête. Aux tentatives qui cherchaient « une réforme sans schisme » (P. Villey, *Marot et Rabelais*, Paris, 1923, p. 193), succède un affrontement qui va entraîner quarante ans de guerres religieuses.

A ne l'envisager que du point de vue de la littérature spirituelle, la période qui s'ouvre est extrêmement pauvre en œuvres originales et amples. Il en est de même chez les catholiques et les calvinistes, également occupés à forger les armes de l'apologétique et frappés par les guerres qui ravagent le pays. Pourtant un souffle puissant anime ces combats : le sang, le feu, que répandent, au nom de leur foi, ces croyants passionnés, et la mort qui couronne tant de « martyrs », en donnent la mesure. Mais il y a une concentration des forces spirituelles et un dynamisme pastoral qui intéressent l'histoire de la spiritualité. Dans le catholicisme, c'est le temps des réformes, des traductions et de la littérature catéchétique.

1) LES VOIES DE LA RÉFORME CATHOLIQUE. —

a) *Immigration catholique.* — Au vaste mouvement qui porte les catholiques à chercher au-dehors un appui et une inspiration correspond un phénomène qui déborde d'ailleurs le cadre de l'histoire religieuse : l'influence du nord et, surtout, celle des pays catholiques méditerranéens, l'Espagne et l'Italie. Si les flamands et les hollandais arrivent en effet nombreux à Paris, si leur littérature spirituelle se diffuse en France au moment où les succès du calvinisme en paralysent l'expansion dans les Pays-Bas, si les traductions des auteurs rhéno-flamands se multiplient, particulièrement à la fin du siècle (cf *infra*, 911), c'est vers le sud que vont et c'est du midi que viennent les agents, hommes et livres, d'une intense fermentation religieuse.

Dans l'Église de France, sans parler du Comtat-Venaissin, fief romain, un grand nombre d'évêchés sont dirigés par des italiens. Ces évêques désignent des compatriotes comme curés, chanoines ou grands vicaires; dans certaines régions, en Bretagne par exemple, la majorité des abbayes appartient à des italiens (J. Mathorez, *Le clergé italien en France au XVI^e siècle*, RHEF, t. 8, 1922, p. 417-429; *Les italiens à Nantes et dans le pays nantais*, dans *Bulletin italien*, université de Bordeaux, t. 13, 1913). Ils deviennent souvent les messagers de la réforme italienne, tel A. Canigiani, archevêque d'Aix, communiquant sur Borromée, dès 1584, la notice nécrologique que César de Bus recopie, traduit et diffuse (A. Rayez, RAM, t. 34, 1958, p. 195). Inversement, on trouve à Rome, dès 1530, une forte colonie française.

J. Delumeau, *Contribution à l'histoire des Français à Rome pendant le XVI^e siècle*, dans *Mélanges d'archéologie et d'histoire*, t. 64, 1952, p. 249-286. — E. Picot, *Les italiens en France au XVI^e siècle*, dans *Bulletin italien...*, t. 1 à 18, 1901-1918, *passim*; *Les Français italianisants au XVI^e siècle*, 2 vol., Paris, 1906-1907.

La vague qui monte désormais du midi vient aussi d'Espagne. C'est d'abord, quel quefois, par la médiation de l'Italie (ainsi M. Coyssard traduit-il en français l'ouvrage de Diego de Stella sur sa traduction italienne). Mais directement, par Bayonne, Toulouse, Lyon et Vienne, les ouvrages religieux espagnols se diffusent dans le public français, précédés et encouragés par la « mode espagnole » et par le succès prodigieux que rencontrent, dans leur traduction, l'*Horloge des Princes* d'A. de Guevara (Paris, 1531) et l'*Amadis* (1540). A la fin du siècle, avec Brantôme et au temps de la Ligue surtout, leur influence dominera même l'apport transalpin, et la langue de sainte Thérèse, celle de sainte Catherine de Sienne. (P. Champion, *Henri III et les écrivains de son temps*, dans *Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance*, t. 1, 1941).

b) *Traductions et traducteurs.* — « Le 16^e siècle, surtout dans sa seconde moitié, est le siècle des traductions » (J. Huijben, VSS, t. 25, décembre 1930, p. 122).

La littérature spirituelle d'importation a, de fait, la part du lion dans la *Bibliothèque* d'Antoine du Verdier, « contenant le catalogue de ceux qui ont écrit ou traduit en français » (Lyon, 1585), comme dans le précieux *Catalogue des livres spirituels* de M. Coyssard (dans *La Pratique spirituelle*, éd. 1588, p. 115-120) et jusque dans la bibliothèque des étudiants (F. de Dainville, *Librairies d'écoliers toulousains...*, dans *Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance*, t. 9, 1947, p. 129-140).

Ainsi voit-on paraître des traductions de l'*Imitation* (plus de 25), de Denys le chartreux (plus de 30), de Harphius (1549-1552), de Lansperge (1571, 1572), de l'*Apologie* de Louis de Blois (1553, 1570), de la *Théologie germanique* (1556) : celles-là, originaires du nord, ont passées par le latin ou en viennent. D'autres sont faites sur l'italien : outre Savonarole, toujours beaucoup lu (1543, 1584, 1588), paraissent en français P. Arétin (1540, 1542), Ch. Borromée (1574), A. Caracciolo (1544), M. Ficini (1541, 1572), L. Lippomano (1557), Séraphin de Fermo (1573, 1578), F. Zorzi (1578), ou encore, anonymes, *Cinq opuscules très salutaires* (1543), *La pratique spirituelle...*

de la *Princesse de Parme* (1578), etc. De l'Espagne mystique, on « donne au public », outre Guevara, dont on édite presque chaque année de nouvelles traductions (12 pour le livre 3 des *Épîtres dorées*, plus de 9 pour le *Livre du Mont-Calvaire*, plus de 6 pour l'*Oratoire des religieux*, etc), Jean de Valdès (1563-1565), Pierre Messie (plus de dix éditions françaises entre 1554 et 1572), etc.

Sur les traductions parues à la fin du siècle voir *infra*, col. 911.

Au-dessus de tous ces auteurs étrangers, émergent, inspireurs et maîtres de la vie religieuse en France, Louis de Grenade (1505-1588) et Louis de Blois (1506-1566); le premier plus « ascétique », pédagogue génial, soucieux d'ouvrir à tous le chemin de la conversion et de l'oraison, et le second plus « mystique », fidèle à la tradition rhéno-flamande qu'il contribue à répandre, guide paisible du cœur purifié par l'attrait de Jésus; le premier plus populaire (vg dans les collèges, F. de Dainville, *La naissance de l'humanisme*, Paris, 1940, p. 299-300), et le second poussant plus loin les âmes.

Tous deux également traduits, l'un du castillan (de 1574 à 1590, plus de 16 traductions différentes, souvent rééditées), l'autre du latin (de 1553 à 1596, plus de 10 traductions), et préparant le renouveau spirituel prochain.

M. Llana, *Bibliografía de Fray Luis de Granada*, 4 vol., Salamanque, 1926-1928; à compléter par J.-M. de Buck, *RAM*, t. 11, 1930, p. 296-304. — *Louis de Blois. Sa vie et ses traités ascétiques*, coll. Pax 25, Maredsous, 1927, p. 62-65. — F. Baix, *DHGE*, art. *Blois*, t. 9, col. 241.

L'histoire de la littérature spirituelle, pendant cette période, c'est donc en premier lieu celle des traducteurs, dont les équipes, les choix et les Mécènes restent trop peu connus.

Il y a parmi eux beaucoup de laïcs, poètes, magistrats, hommes de cour, tels Gabriel Chappuys (*DS*, t. 2, col. 495-496); Blaise de Vigenère, secrétaire de la Chambre du roi; Paul du Mont (*DS*, t. 3, col. 1800); Gilbert de la Brosse, « angevin »; les frères de la Boderie; Ch. de Saint-Simon, seigneur de Sandricourt; etc. Il y a des curés, tel René Benoist (*DS*, t. 1, col. 1452), des religieux : G. Dupuyherbault (*DS*, t. 3, col. 1836-1837); Antoine Estienne, minime de Vincennes; les Billy, Jean, Jacques et Geoffroy (*DS*, t. 1, col. 1619-1620); le premier, chartreux, et les deux autres bénédictins; Jacques Froye, l'inlassable traducteur de Louis de Blois; les jésuites E. Auger, M. Coyssard, etc. Immense travail qui, mise à part la médiocre traduction de Benoist (*La Sainte Bible*, Paris, 1566, 1568), se tourne vers la catéchèse et, déjà, vers la vie dévote plutôt que vers l'Écriture. Les traducteurs ouvrent ainsi, plus encore qu'ils ne le subissent, un temps nouveau.

c) *Recours au pape et introduction du concile de Trente*. — L'échec partiel des premières tentatives réformistes et le succès du calvinisme avivent le sentiment qu'il n'y aura pas de réforme sans l'intervention du pape.

Ainsi apparaît, — nouveauté dans l'Église gallicane, au moins avec cet accent —, un attachement au pontife romain qui fait écrire au cardinal de Tournon, dans une lettre adressée au roi (1556) : le pape « a plus de puissance sur mon âme que tous les princes ne sauraient avoir sur mon corps » (citée par M. François, *Le cardinal François de Tournon*, Paris, 1951, p. 453).

« Nous avons tant instamment requis et plus instamment encore nous requerrons et requerrons, tant que nous pourrons soupirer à Dieu et à vous, la publication du concile de Trente... pour établir et maintenir une vraie, sainte, entière et assurée discipline, laquelle est tant nécessaire et si importante à l'Église ». Ainsi s'exprime, par la voix de N. Lancelier, évêque de Saint-Brieuc, le clergé de France réuni à Melun (1579)

et adressant au roi une quatrième « Remontrance » (*Monumentorum ad historiam concilii Tridentini...*, éd. J. Le Plat, t. 7, 1787, p. 246). Cet appel, qui se faisait déjà entendre à Blois en 1576, il le réitère en 1586.

Pourtant, si la publication solennelle du concile a lieu, dans les Pays-Bas, en 1567 (F. Claeys Bouuaert, *RHE*, t. 55, 1960, p. 508-512), ce sera seulement en 1615 que l'Assemblée du clergé français déclarera qu'elle reçoit le concile (V. Martin, *Le gallicanisme et la réforme catholique*, Paris, 1919, p. 385). Pendant des années, les décrets tridentins ne pénètrent que très lentement, rencontrant souvent la résistance d'un patriotisme qui peut être national, diocésain ou paroissial; du côté des évêques, dans l'ensemble plus favorables aux réformes, on n'est pas moins réticent à l'égard de toute ingérence romaine dans les affaires de France.

Mais ce qui inspire la « contre-réforme » romaine caractérise aussi les réformes et les orientations spirituelles de cette période en France, même si, en raison des guerres ou d'une légitime fidélité aux traditions locales, le courant tridentin s'y diffuse lentement et se mêle aux innovations issues du pays lui-même.

2) *RUINES ET RENOUVEAUX*. — Sans doute la France a-t-elle d'abord le spectacle de ses ruines : entre 1559 et 1572, deux mille maisons religieuses et vingt mille églises détruites. Ces chiffres seuls indiquent l'ampleur du bouleversement que subit la vie chrétienne (V. Carrière, *Introduction aux études d'histoire ecclésiastique locale*, t. 3, Paris, 1936, p. 247-509 : Les épreuves de l'Église de France au 16^e siècle). Le travail de « restauration » s'accomplit pourtant désormais, dans l'esprit de « rénovation » qui anime les volontaires, prêtres, docteurs, prédicateurs ou religieux : ces divers ouvriers, Claude de Seyssel, naguère, les rangeait également parmi les « parfaits » comme également consacrés par l'Église à l'annonce du Seigneur, tels les anges de Bethléem (*Tractatus de triplici statu viatoris*, Turin, 1518, f. 26 B; cf M. Piton, *L'idéal épiscopal...*, p. 350-351); c'est maintenant que leurs efforts se nouent autour d'une doctrine et pour une œuvre mieux définies.

a) *Le clergé séculier*. — Si l'épiscopat compte encore très peu de résidents, si la plupart des nominations ne sont guère conformes aux prescriptions de Trente, si beaucoup de ces grands seigneurs, même réformistes, sont d'abord des politiques et ressemblent à Granvelle (M. van Durme, *Antoon Perrenot, Bisschop von Atrecht, Kardinaal van Granvelle*, Bruxelles, 1953) ou au cardinal de Tournon, « beaucoup plus passionné du gouvernement des hommes que du soin des âmes » (M. François, *op. cit.*, p. 447-448), si même le scandale n'y fait pas défaut, déjà pourtant une opinion grandissante considère comme anormale cette situation (J. Lestocquoy, *Les évêques français au milieu du xvi^e siècle*, *RHEF*, t. 45, 1959, p. 25-40). La fonction des évêques, déclare C. Guillaud, se définit par le « Pascite » de l'Évangile, « id est Docete et reficite verbo vitae; aut Pascite, id est pastoraliter agite, ait Hilarius, gregem Dei » (*In canonicas Apostolorum septem epistolas*, Paris, 1548, p. 101).

Claude d'Espence († 1571; *DS*, t. 4, col. 1206-1207) en dit autant dans son commentaire *In Epistolam ad Titum* (1568) qui développe le thème de sa *Concio synodalis de officio pastorum* : ce recteur de l'université de Paris a dû reconnaître un écho de l'Apôtre dans le Jugement du Rd Seigneur François Richardot, évêque d'Arras, touchant la réformation générale de l'un et l'autre clergé en vertu des décrets du concile de Trente (1566; dans *Monumentorum ad historiam concilii Tridentini...*, t. 7, p. 169-192), l'un des plus beaux textes spirituels de l'épo-

que, tout entier consacré à la réforme liturgique, morale et disciplinaire.

D'autres évêques, peut-être d'une moins haute volée que Richardot † 1574, — Pierre d'Épinac † 1599, dont le rôle fut décisif à l'Assemblée de Melun de 1579-1580 (P. Richard, *P. d'Épinac, archevêque de Lyon*, s. d), ou Nicolas Psaume, évêque de Verdun, † 1575, etc —, tentent de correspondre à l'idéal qui a été défini à Trente et dont Barthélemy des Martyrs, archevêque de Braga, † 1590, est tout à la fois l'inspirateur, le théoricien et l'exemple (cf les éditions parisiennes de son *Stimulus pastorum*, 1583, 1586).

Il est plus difficile de saisir la vie spirituelle du clergé paroissial. Pour lui, se créent les premiers séminaires (Reims, 1567; Toulouse, 1590) et s'ouvrent les cours de théologie que comportent les premiers collèges jésuites français, Paris en 1564, Bordeaux en 1573, Pont-à-Mousson et Bourges en 1575 (sur la doctrine de la compagnie à ce sujet, cf L. Lukacs, dans *Archivum historicum Societatis Jesu*, t. 29, 1960, p. 227 et t. 30, 1961, p. 79).

Les enquêtes entreprises au cours des visites pastorales semblent s'intéresser moins à la propreté des cures, à l'entretien des églises ou à l'état des biens ecclésiastiques qu'à la foi et aux mœurs des curés et des « secondaires ». Les textes publiés, trop rares, comme le mémoire de B. Pignoli sur le diocèse de Fréjus en 1546 (M. Oudot de Dainville, RHEF, t. 10, 1924, p. 67-85) ou le rapport de B. Tiercelin sur son clergé de Luçon en 1564 (V. Carrière, RHEF, t. 24, 1938, p. 458-470), manifestent surtout, dans le premier cas, et notés par des fidèles qui protestent, un abandon très fréquent du célibat et d'étranges propos sur la foi, boutades peut-être mais signes d'un malaise réel; dans le second cas, la misère qu'entraîne l'incessante guérilla entre huguenots et catholiques (voir aussi Jean Glaumeau, *Journal de 1541-1562*, éd. Hiver, Bourges-Paris, 1868). Cette misère, morale ou physique, n'a pas encore de remèdes; mais déjà elle est ressentie comme une détresse, tenue par les paroissiens pour une anomalie, et portée par des confrères, Jean Cotreau à Tournai, René Benoist et Jean Talpin à Paris, comme un souci qui annonce le grand mouvement sacerdotal et pastoral du 17^e siècle. Sur Benoist, E. Pasquier, *Un curé de Paris...*, Paris, 1913. — Voir, de Talpin, ses *Instructions et enseignements des curés et vicaires*, 1567. — Art. COTREAU, DS, t. 2, col. 2432-2434.

b) *Les réguliers*. — A l'inverse, le renouveau tridentin touche profondément les religieux, suscite de nouvelles congrégations et y trouve ses premières équipes missionnaires. De ce fait, qu'explique déjà leur dépendance plus étroite à l'égard de Rome, il faut chercher l'origine dans le concile lui-même, qui « fut une grande assemblée de réguliers » (A. Dupront, *Du concile de Trente...*, dans *Revue historique*, t. 206, octobre-décembre 1951, p. 269) : la très grande majorité des théologiens, beaucoup de définiteurs, beaucoup de « Pères » (à eux seuls, les dominicains constituent le tiers des évêques), beaucoup de conseillers attachés aux princes sont des religieux (*Il contributo degli Ordini Religiosi al Concilio di Trento*, Florence, 1945). Des perspectives qu'ils ont, plus que les autres, contribué à faire définir et qui les ont réunis, ils sont les meilleurs apôtres.

Certes, en France, l'état du pays ralentit cet élan, manifeste ailleurs. Ainsi les dominicains, particulièrement visés par les calvinistes, sont de tous les religieux ceux qui ont le plus grand nombre de maisons détruites.

Pour la même raison, « au milieu du 16^e siècle, la situation du monachisme bénédictin en France n'est pas très brillante » (P. Schmitz, *Histoire de l'Ordre de saint Benoît*, t. 3, Maredsous, 1948, p. 220). Nombreuses sont les sécularisations de monastères. Pourtant Chezal-Benoît se maintient; la congrégation des Exempts, dite « gallicane », naît à Marmoutier en 1580 et devient l'origine de nombreuses filiales, surtout dans

le midi. Des œuvres de valeur sortent des anciennes abbayes : les histoires des apôtres (1552), de Jésus-Christ, de Marie et de Jean-Baptiste (1553), des Patriarches (1555), des Prophètes (1565) dues au bénédictin Joachim Péron † 1559, traducteur latin du pseudo-Denys (1556); les *Trois livres de l'oraison ecclésiastique* (1568), l'*Instruction pour aimer Dieu* (1584) de Maurice Poncet † 1586, bénédictin devenu curé de Saint-Pierre des Arcis. En Haute-Garonne, dans l'abbaye cistercienne de Feuillans, Jean de la Barrière † 1600 instaure vers 1577 la congrégation « la plus austère de l'époque », dont la fondation parisienne, au faubourg Saint-Honoré, comprend, dès 1587, une soixantaine de religieux (DS, t. 5, col. 274-276).

Dans la famille franciscaine, l'albigeois Melchior de Flavim († 1580; DS, t. 5, col. 408-410) est préoccupé, dans l'esprit de Trente, d'enseigner la royauté du Christ, la nécessité de la pénitence et les premières étapes de la vie chrétienne (*Catholica cantici graduum per demegorias enarratio*, Paris, 1568). Les minimes continuent à se développer : leur établissement à Vincennes, en 1584, est une date importante dans la préhistoire de l'« invasion mystique ».

D'origine italienne et fondé en 1517, confirmé en 1542, l'ordre nouveau des capucins, contemplatifs et missionnaires d'une extraordinaire vitalité, passe les Alpes vers 1574; et Matthias Bellintani (1534-1611; DS, t. 1, col. 1355-1357), désigné en 1575 comme commissaire général pour la France, insufflé aux religieux de la province de Paris l'esprit de sa prédication, animée par la dévotion eucharistique et visant une initiation à l'oraison selon sa *Pratica dell'Orazione mentale* (Brescia, 1573; en français, Lyon, Arras, 1593, etc). Avec eux, les grands promoteurs de la réforme tridentine sont les jésuites, approuvés en 1540. Entre les deux ordres, il y a d'ailleurs collaboration. Bien que la compagnie consacre alors aux missions populaires et à la controverse, — les deux souvent difficiles à distinguer —, quelques-uns des meilleurs de ses membres, E. Auger, O. Manare, J. le Pelletier, A. Possevin, elle se spécialise dans la divulgation de toute une « presse » catéchétique et spirituelle (cf *infra*, col. 910) et surtout dans les tâches éducatrices, là où se joue la réconciliation de la culture et de la foi, là où doit s'amorcer un renouveau religieux du pays.

Ainsi se constitue « un rempart de collèges face à l'hérésie » : Billom (1556), Pamiers (1559), Mauriac (1560), Tournon et Rodez (1561), Toulouse (1562), Lyon et Paris (1564), Avignon et Chambéry (1565), Bordeaux (1569), etc.

H. Fouqueray, *Histoire de la Compagnie de Jésus...*, t. 1, Paris, 1910. — F. de Dainville, *Naissance de l'humanisme moderne*, Paris, 1940.

3) SPIRITUALITÉ ET PASTORALE. — La « reformatio », disait déjà J. Lainez à Trente, « est duplex... interioris hominis qui consistit in Spiritu adoptionis, et reformatio exterioris hominis, quae est secundum temporalia » (cité par S. d'Irsay, *Histoire des universités...*, t. 1, Paris, 1933, p. 342). La première est le thème principal de la littérature spirituelle : comme le retour au centre visible de la chrétienté et la conscience renouvelée de son mystère ont été, pour l'Église, le point de départ de son essor missionnaire, de même la conversion (la « pénitence » évangélique) et le culte de l'eucharistie, signe visible et présence de celui qui est le cœur de la vie chrétienne, constituent le commencement perpétuel que les auteurs spirituels appellent aux fidèles pour ouvrir en eux la source de tout apostolat.

Mais des nécessités absorbent l'activité des apôtres : la catéchèse et l'enseignement. S'il y a dans le pays une intense vie religieuse, éparse et comme ponctuelle (Bremond, t. 2, p. 1-35, dont l'optimisme excessif doit

être corrigé par J. Orcibal, *Les origines du jansénisme*, t. 2, Louvain-Paris, 1947, p. 1-23), elle prépare et sauvegarde seulement les prémices des moissons à venir. Son expression livresque parle donc essentiellement de la conversion, des pratiques sacramentelles et de l'initiation à l'oraison; militante, elle prend la forme d'une nouvelle « croisade », celle de la « presse » spirituelle.

a) *Pénitence, eucharistie, oraison.* — « La Croix de pénitence, enseignant la forme de se confesser, avec le cri du pénitent contenu au psalme pénitentiel *De profundis clamavi* » : dans le titre de son livre (Paris, 1545), Pierre Doré donne le thème qui revient en d'innombrables *Instruction à se bien confesser, Miroir de l'âme pécheresse* ou *pénitente*, paraphrases sur les *Psaumes de la pénitence*, traités *De la pénitence*.

Ces voix disent tout à la fois la culpabilité avivée par les malheurs collectifs, la violence des conversions après celle des passions (vg, dans le *Journal* de C. de Bus, le récit de sa conversion), et le poids dont cherchent à se délivrer ces hommes en quête « du repos et tranquillité de l'âme » (Jean Cotreau, *Traité du repos...*, Paris, 1575). Par là s'entretient aussi et se répand l'esprit des « compagnies des Pénitents », auxquelles s'adjoignent, venues d'Italie, installées à Lyon (1577) puis à Paris (1583), les « confréries de Pénitents », recommandées à tous par le franciscain Christophe de Cheffontaine (*Apologie de la confrérie des penitens*, 1583) ou le jésuite Edmond Auger † 1591 (*Metanoologie*, Paris, 1584).

« La déploration de la vie humaine » doit faire naître « la disposition à dignement recevoir le Saint-Sacrement » : c'est encore Doré qui le montre (1543) dans un livre qu'on réédite en 1548, 1554, 1556 et 1561 (DS, t. 3, col. 1644-1645). Cette préoccupation, si présente à Bellintani ou à Auger lorsqu'ils prêchent la dévotion aux « Quarante heures », a sans nul doute une inspiration plus tridentine et on la trouve davantage dans l'apostolat des ordres religieux. Elle tend à fixer dans la certitude d'une Présence et sur la visibilité du sacrement, c'est-à-dire, finalement, à l'intérieur de l'Église, l'élan inquiet mais profond de la foi en Jésus.

Peut-être y a-t-il une intention analogue dans l'insistance avec laquelle les traités sur l'oraison s'attachent à en définir les méthodes, les étapes et les fruits, ou à lui donner pour milieu les prières traditionnelles de l'Église. Ainsi, pour ne pas parler de Grenade qui les dépasse tous, Claude d'Espence avec sa *Paraphrase ou méditation sur l'oraison dominicale* (Lyon, 1547), ou Dupuyherbault, dans l'ouvrage où ce moine se fait curieusement l'écho de son temps, *Règle et manière de prier Dieu purement, dévotement et avec efficace* (1568). Le but est d'ouvrir les chrétiens à la vie divine qu'ils portent en eux; mais il se traduit aussitôt par le désir de leur fournir les critères qui permettent à la prière personnelle de se développer au sein de l'Église et dans les vivantes expressions de sa foi.

b) *Spiritualité militante.* — Vivace tout au cours de cette période, l'idée d'une croisade retournée vers l'intérieur et se fixant pour terme les églises occupées par le huguenot, subsiste comme une note de basse, dans la littérature spirituelle. On pourrait multiplier les exemples d'images nées dans les profondeurs d'une sensibilité et d'un vaste mouvement missionnaires. Il suffit de les signaler, comme l'indice d'une spiritualité militante.

C'est le trait dominant qui ressort des titres fréquents où viennent les mots « utile », « efficace »; de nombreux « abrégés »,

« Abc », « Epitome », « Brefs discours » et livrets « catéchétiques », ou encore de toutes ces « Expositions », « Institutions » et « Instructions ». Il s'agit en effet d'instruire, de donner un enseignement de base et « pratique », d'apporter les secours de première urgence à l'ignorance commune. Pour cela, tous les éducateurs forment une seule ligue que pourrait définir la note ajoutée à l'*Instruction* de Gerson par un éditeur bordelais (1584) : « nécessaire à tous, curez, vicaires, maîtres d'Escole, mesme aux peres de famille pour instruire leurs enfants en l'Amour et crainte de Dieu ».

D'où tant de « traités de prédication », mais, aussi bien, l'utilisation des images ou le recours aux spectacles, plus « efficaces » que des « prédications ». L'écrit, d'ailleurs, continue la parole et prêche encore « pour tous les jours de l'année ».

c) *Une « presse » spirituelle.* — Il faut sans doute reconnaître dans ce que F. de Dainville appelle un « apostolat de la presse » (*La naissance de l'humanisme...*, p. 298, n. 7), la littérature la plus importante, la plus insaisissable aussi et la moins étudiée, de cette période : petits traités, prospectus, catéchismes, chansons et alphabets, dont on trouve l'équivalent et souvent l'initiateur chez les protestants (*Aspects de la propagande religieuse*, Genève, 1957).

« Catéchèse », comme les livres populaires de piété destinés par Benoist à ses paroissiens (1564, 1573, 1575); « Manuels » (*Manuel des gens de religion* de Dupuyherbault, 1544, 1572; *Manuel de dévotion* de S. Verrepé, rééd. par Benoist, 1574, etc); « Catéchismes », surtout celui de Trente, ou celui d'Auger dont en huit ans on vend trente-huit mille exemplaires (Hézar, *Histoire du catéchisme*, Paris, 1900, p. 203-204, et l'index des catéchismes dans F. Buisson, *Répertoire des ouvrages pédagogiques du xvi^e siècle*, Paris, 1886, p. 728); innombrables ouvrages édités pour les enfants (J. des Caurres † 1587; DS, t. 3, col. 529-530; ou tous les *ABC pour les enfans, Instruction des enfans*, etc); « Chansons spirituelles », si pures comme celles de Légier Bontemps, plus pédagogiques comme celles de Le Fèvre de la Boderie ou de Michel Coyssard (A. Gastoué, *Le cantique populaire en France*, Paris, 1924, p. 131-163 et 237-259).

Cette « presse », dont on ne doit pas minimiser l'importance, Richardot l'appelait de ses vœux en 1566, lorsqu'il fixait le programme littéraire de la réforme catholique :

Petits livrets de dévotion par lesquels seraient enseignés en quoi git le vrai service de Dieu, l'usage légitime des sacrements, item d'assister et coopérer à la messe avec les autres cérémonies de l'Église. Item quelque autre livret contenant certaines psalmes ou hymne bien et fidèlement tournés, lesquels ils pourraient chanter non en l'église, mais bien en leurs maisons, faisant leur besongne, en lieux honnestes ou autrement... ou mesme les lire en silence lorsqu'ils seraient en l'église... Item semble estre à propos, pour agoûter le peuple, de faire imprimer le vieil et nouveau testaments bien fidellement tourné avec quelques bresves et faciles schollies ou annotations es lieux obscurs et dangereux... Le mesme se pourra faire de plusieurs Peres grecs ou latins (éd. *Monumentorum... Tridentini...*, t. 7, 1787, p. 180).

Michel de CERTEAU.

3. VERS L'ÉPANOUISSEMENT DU 17^e SIÈCLE (1580-1600)

1^o *La littérature spirituelle.* — Presque aussi net, du point de vue de l'histoire de la spiritualité, que celui qui oppose le 18^e siècle au 17^e, le contraste entre le 17^e siècle et le 16^e semble inviter à marcher sur les traces de Paul Hazard et à chercher dès 1580 l'origine des tendances dont l'épanouissement dès les premières années du grand siècle ne semble guère possible sans une maturation antérieure. De fait, les recherches de J. Huijben et de J. Dagens ont montré

que, sauf une interruption pendant les pires années de la Ligue et à Paris seulement, l'impression de nouveaux livres de spiritualité n'a pas cessé pendant cette période. Ils avaient donc des lecteurs, mais une conclusion trop optimiste est interdite par le fait que les auteurs français manquaient.

Les bibliographies sont encombrées par les controversistes, les sermonnaires et les petits livres aux titres ridicules des émules de Pierre Doré. Aussi, jusqu'à la publication de l'*Introduction à la vie dévote*, saint François de Sales ne recommanda-t-il aucun écrivain français. Il ne semble même pas y avoir après 1575 de réimpression de Gerson.

Plus que par les rééditions monumentales des Pères (Augustin à Louvain en 1577 et à Paris en 1586, Bonaventure à Rome de 1588 à 1596, Hugues de Saint-Victor en 1588), qui restaient l'apanage de clercs savants, on y suppléait en recourant aux étrangers qui, sans sortir de l'orthodoxie, avaient invité leurs lecteurs à un christianisme intérieur et même mystique.

Étaient traduits de l'italien Catherine de Sienne (1587), Catherine de Gènes (1598), Savonarole (1588), Séraphin de Fermo (1581), les textes courts du *Combat spirituel* (1589 et 1595), le capucin Bellintani (1593), les jésuites G. Loarte (1578, 1584, 1585), V. Bruno (1596 et 1599) et A. Gagliardi (1596-1598), — de l'espagnol, Louis de Grenade (presque un volume chaque année à partir de 1575), Jean d'Avila (1586 et 1588), Alphonse de Madrid (1587), Estella (1578, 1586, 1594), les jésuites Christophe de Madrid (1581) et Fr. Arias (1595). Mais, pendant la seconde moitié du siècle, les traductions du néerlandais et de l'allemand furent presque deux fois plus nombreuses. Les noms qui reviennent le plus souvent sont de loin ceux de Denys le chartreux (1581, 1586, 1587), de l'*Imitation*, de Louis de Blois (Souffour le reprend en 1595) et de son disciple Fr. Coster (1587, 1588, 1589, 1590). Mais on voit aussi paraître en français sainte Gertrude (1580), Suso et R. Merswin (1586), des textes pseudo-taulériens (*Institutions*, 1587, et *Exercices*, 1595), Ludolphe le chartreux (1589) et van Esch dit Eschius (1595). De tous, le plus important est sans conteste Harphius (1587, 1595, 1598).

2° Réformes monastiques. — Ce coup d'œil sur l'histoire de l'édition nous invite à admettre dans le catholicisme français des courants religieux d'une force indiscutable, mais ils avaient besoin de chercher des aliments au dehors. La situation paraît analogue dans les ordres religieux. Là aussi on rencontre une élite soucieuse d'échapper à la corruption, ou du moins au relâchement, que favorisait l'exemption et la commende (celle-ci fut sans doute la principale cause du rapide échec de la réforme bénédictine de Chezal-Benoît). De la réforme de Fontevault, par suite de passages au protestantisme et surtout des désastres accumulés par les guerres, il ne restait à peu près rien à la fin du siècle. Certaines maisons semblent avoir mieux résisté : Chelles, Beaumont-lès-Tours, le Charme (près de Château-Thierry) : encore la mère de Drouin aura-t-elle à réformer celle-ci quand elle en deviendra prieure. A Paris, la régularité des clarisses de l'Ave Maria attirait d'autant plus en 1598 Antoinette d'Orléans qu'elle était plus exceptionnelle.

Désireux de réagir contre les témoignages contemporains, à peu près unanimes, H. Bremond a brossé une brillante fresque de la Provence en oubliant qu'« elle relève beaucoup plus de l'Italie que de la France » (J. Dagens). C'est d'ailleurs hors du royaume, dans le Comtat-Venaissin, que César de Bus, disciple de saint Charles Borromée, fonda en 1592 les Pères de la Doctrine chrétienne et que les ursulines apparurent dans leur sillage (1596).

Seuls en France, les dominicains occitains furent réformés à Toulouse par Sébastien Michaelis (1596). A l'autre bout du pays

(mais aussi hors de France), où s'exerçait l'influence de l'université jésuite de Pont-à-Mousson, Didier de la Cour prêchait, dès 1593, aux bénédictins lorrains le retour à la règle primitive (la congrégation de Saint-Vanne et de Saint-Hidulphe sera érigée en 1604), et saint Pierre Fourier fondait en 1599 avec Alix Le Clerc les chanoines régulières de saint Augustin. Si le relâchement des bénédictins de Basse-Picardie et du Soissonnais paraît enfin à dom Chaussy moindre qu'ailleurs, cela peut être dû à l'influence des provinces espagnoles et aux efforts que Louis de Blois y avait déployés.

M.-J. Picot, *Essai historique sur l'influence de la religion en France pendant le XVII^e siècle*, t. 1, Paris, 1824, p. 1-70. — H. Bremond, *Histoire littéraire*, t. 2, ch. 1. — *La fondatrice de la congrégation des bénédictines du Calvaire, M^{me} Antoinette d'Orléans-Longueville*, Poitiers, 1932, p. 28, 66, 91. — J. Dagens, *Correspondance de Bérulle*, t. 1, Louvain-Paris, 1937, p. xx. — Sur César de Bus, Canonisations, Bibl. Nat., H. 770; A. Rayez, *Spiritualité de César de Bus*, RAM, t. 34, 1958, p. 185-203; art. DOCTRINAIRES, DS, t. 3, col. 1501-1512.

3° Les chartreux. — Beaucoup plus large et durable fut l'influence des chartreux (art. Fr. DUPUY, DS, t. 3, col. 1836; *supra*, col. 898). A la fin du siècle, on rencontre constamment le nom de Richard Beau-cousin : dès 1580, se trouvant à « Morfontaine » (dom Y. Chaussy lit Bourgfontaine), il dirigeait la mère de Drouin. Admis en 1591 à Vauvert dont il fut vicaire en 1593, il mérita l'éloge que le P. Joseph fit de lui (DS, t. 1, col. 1314). Sa cellule parisienne était devenue, dès avant 1598, le point de ralliement des réformateurs et des spirituels (col. 1314-1315). Très proche des rhénoflamands, il traduira la *Perle* et l'*Ornement des noces*. En cela il ne fera que continuer l'œuvre, antérieure d'un demi-siècle, de la chartreuse de Cologne, et celle, toute proche, de ses confrères de Vauvert et de Bourgfontaine, en particulier de Jean Jarry, de Jean-Ph. Le Cert et du prieur Jean Michel, traducteurs de sainte Gertrude, de Suso, d'Alphonse de Madrid et éditeurs de Harphius.

De R. Beau-cousin, il existe une *Vie* tardive par dom Maillet, suivie par le DS et J. Dagens, *Bérulle et les origines de la restauration catholique*, Paris, 1952, p. 115 svv. Il semble nécessaire de la rectifier par les données du P. Joseph (*Vie ms de M^{me} Antoinette d'Orléans*, cf *La fondatrice*..., p. 64, et *Quatre opuscules du P. Joseph*..., éd. Apollinaire de Valence, Nîmes, 1897, p. 27). — Voir *infra*, col. 921.

Sur les FEUILLANTS, voir DS, t. 5, col. 274-276. Sur les capucins, voir art. BELLINTANI, t. 1, col. 1355-1357, et FRÈRES MINEURS, t. 5, et *supra*, col. 908.

4° Henri III et sa cour. — Feuillants et capucins avaient profité du voisinage de la cour d'Henri III. On ne peut d'ailleurs nier la parenté entre plusieurs des tendances essentielles des meilleurs catholiques du temps et la dévotion baroque et trouble du roi qui en était comme la caricature.

S'il participait aux processions spectaculaires des flagellants et faisait couvrir de têtes de mort la reliure de son Estella, le roi s'était aussi entouré d'une académie où Desportes, Pontus de Tyard, du Perron, G. Bruno, exposaient un platonisme mystique et une cosmologie copernicienne tendant au panthéisme. Les ligueurs s'indignèrent de voir l'aspiration religieuse essentielle à l'humanité représentée dans l'oratoire du roi à Vincennes par deux satyres entourant une parcelle de la vraie croix. Mais nous savons aussi qu'il faisait traduire pour son usage saint Bernard, Hugues de Saint-Victor, Catherine de Sienne, Jacopone.

Son goût (que partageait même un G. Bruno) pour les représentants de la simplicité évangélique explique sa prédilection pour les capucins, que rejoignirent en 1587 deux de ses pénitents de l'Annonciation de

Notre-Dame, le marquis de Querfinian et Ange de Joyeuse, à qui le minime Antoine Estienne (leur couvent de Vincennes était aussi en relations quotidiennes avec le roi) dédia la même année sa traduction des *Institutions* pseudo-taulériennes.

Fait encore caractéristique des incertitudes de l'époque, un ecclésiastique d'avenir, Pierre Charron, négociera pendant des mois avec le prier J. Michel son entré à la chartreuse (1588-1589). Or, à côté d'un anti-calvinisme non douteux, ses *Trois Veritez* montreront, en 1593, l'horreur de l'intolérance, de la superstition, le mépris des cérémonies et du conformisme du vulgaire, un scepticisme se réclamant de Sextus Empiricus et un néo-platonisme dionysien qui expliquent le succès de l'auteur auprès des libertins du siècle suivant.

J. Orcibal, *Rencontre du Carmel thérésien avec les mystiques du Nord*, Paris, 1959, p. 4-8. Ces questions resteront très obscures tant que la psychologie religieuse d'Henri III n'aura pas fait l'objet d'une monographie. — Voir aussi H. Busson, *Littérature et théologie*, Paris, 1962, p. 89. — P. Blet, *G. Ragazzoni, nonce en France*, Rome-Paris, 1962, p. 57-58, 69, 270, 320.

5^o **La Ligue.** — Si 1587 marque un sommet, huit années de guerre civile vont étouffer le renouveau qui s'annonçait. L'appui accordé par le meurtrier des Guise devint lui-même une faiblesse.

Trop liés à Henri III, le provincial Bernard d'Osimo et les capucins italiens furent mis en accusation au chapitre de 1588 par leurs confrères français et forcés de regagner leur pays. Conséquence de la participation acharnée de ceux-ci à la Ligue, la province sera réduite à trois maisons après la victoire du béarnais. Ayant prononcé l'oraison funèbre d'Henri III, J. de la Barrière sera, sous le coup de diverses accusations, réduit à l'état laïque jusqu'à la veille de sa mort (1599). Inversement, Bernard de Montgaillard, le « petit feuillant », trop compromis dans la Ligue, devra s'exiler en 1594. Accusés d'être tout espagnols, les jésuites seront d'abord sauvés par les Séguier, mais l'attentat de J. Châtel les fera chasser de la plus grande partie de la France (8 janvier 1595). Le siège de Paris avait d'ailleurs ruiné l'université et fait prendre les armes aux communautés religieuses.

6^o **Un cercle réformateur et mystique.** — Cependant, même aux heures les plus sombres, une intense ferveur régnait à Paris dans le petit cercle qui entourait M^{me} Acarie. Femme du « laquais de la Ligue », elle partageait ses convictions, mais elle les subordonnait à la spiritualité que nourrissaient ses directeurs, R. Beaucousin, le feuillant Sans de Sainte-Catherine, les docteurs Duval et Gallemant, le minime A. Estienne, les capucins Pacifique de Souzy et Benoît de Canfield, à cette date les représentants les plus marquants de la mystique rhéno-flamande.

L'importance historique de M^{me} Acarie semble surtout due au fait que, par les Avrillot et les Lottin, elle était apparentée à de nombreuses familles de la haute bourgeoisie, dont les noms se retrouvent à chaque pas dans l'histoire religieuse du début du 17^e siècle. Son jeune cousin Pierre de Bérulle appartenait d'ailleurs à la confrérie des pénitents gris en même temps que M. de Marillac, futur garde des sceaux, et que V. Mussart et Ph. Thibault, qui fonderont ou réformeront des congrégations.

Il est d'autant plus tentant de rapprocher cette confrérie de la Compagnie du Saint-Sacrement que R. Rapin attribue à Bérulle et à Lauzon la première idée de la fondation de celle-ci.

R. Rapin, *Histoire du jansénisme*, éd. Domenech, Paris, 1861, p. 179 svv. — Bruno de Jésus-Marie, *La belle Acarie*, Paris, 1942, p. 8 n., 32 n., 36, 39. — J. Orcibal, *L'évolution de la spiritualité du cardinal P. de Bérulle*, sous presse, ch. 1. — P. Hélyot, *Histoire des ordres monastiques...*, t. 7, Paris, 1721, p. 330-331.

7^o **Benoît de Canfield et son « Exercice de la volonté de Dieu ».** — Ces dévots et leurs

directeurs risquaient de n'obtenir que des résultats éphémères tant qu'il n'existerait pas d'ouvrage français pour leur fournir une méthode (l'absence des jésuites pendant huit années décisives ne permettait guère la pratique des *Exercices* ignatiens). C'est dire combien furent bienvenus deux opuscules aux allures de manuel, composés par de très jeunes gens. Le premier, *L'Exercice de la volonté de Dieu*, était l'œuvre de Benoît Filch de Canfield (1562-1610).

Étudiant puritain converti et entré en 1586 chez les capucins du faubourg Saint-Honoré, il eut pour maître des novices Julien de Camerino, tenant de l'école affective. Deux ans plus tard, il dut partir étudier en Italie où il développa par écrit ce qu'il avait appris dans des extases et enseigné d'abord à ses compagnons de noviciat (dont était Ange de Joyeuse). Peu après sa nomination au couvent d'Orléans (1592), nous voyons circuler en manuscrit les deux premières parties de son *Exercice de la volonté de Dieu* (ms 1819 de la bibliothèque d'Angers). Celui-ci ne rencontra que peu d'opposition et fit de son auteur un directeur à la mode, quand il revint en 1597 comme définitif au couvent Saint-Honoré. Il joua alors un rôle essentiel (souvent antidaté par les biographes) auprès de M^{me} Acarie, de l'abbesse de Montmartre, Marie de Beauvillier, et de Claire d'Abra de Raonis qui lui fut confiée par Bérulle. Après avoir bravé le Parlement lors de l'affaire M. Brossier, il passa en Angleterre à l'été 1599. Nommé, après une longue captivité, gardien de Meudon, puis de Rouen, il dirigea Jeanne Absolu et Judith de Pons, s'occupa d'Antoinette d'Orléans et de carmélites comme Marie de la Trinité d'Hannivel. Les deux premières parties de la *Reigle de Perfection*, remaniement de l'*Exercice*, parurent en 1608, et la troisième, qu'il disait lui-même « traiter seulement de choses abstraites de haute contemplation et de l'essence de Dieu » et donc « ni propre ni convenable au commun », fut imprimée sous des formes très différentes en 1609 et en 1610.

Malgré son style d'étranger, l'œuvre de Benoît doit son succès à sa forte construction, — à l'intérieur du cadre nordique des vies active, intérieure et essentielle —, à sa « lucidité merveilleuse » (H. Bremond) et surtout à la résolution constamment tenue de « prendre un unique, parfait, succinct et lumineux point... pour abrégier toute la vie spirituelle ». Ainsi, dira un disciple de Benoît, le célèbre P. Joseph, « le vaillant homme n'a qu'une brèche à garder ». Bien avant l'*Introduction* de M. de Genève, il présente le sommet de la vie spirituelle comme accessible à tous, évitant ainsi aux laïcs la tentation d'opposer avec G. du Vair et Charron la dévotion réservée aux cloîtres à la sagesse antique, seule convenable à la vie civile. Malgré la distinction des trois vies, il n'y a d'autre part qu'un seul principe pour l'ascèse et la mystique, les œuvres et la prière : la volonté de Dieu. Ce seul choix indique l'appartenance du capucin : à la suite d'Hugues de Balma, de Raoul de Biberach, de Harphius, du pseudo-Tauler, du *Cloud of Unknowing*, il met en garde contre images et concepts qui empêchent l'âme de s'élever par la seule affection. Ce n'est pas en méditant qu'on passe à la quiétude, mais en dressant parfaitement son intention. On reconnaît là un écho des rhéno-flamands, théoriciens de la « vie commune », et P. Renaudin évoque à ce propos l'extase des œuvres salésienne.

Mais Benoît appartient à une époque tragique. Avant de connaître saint François, il a été converti par la pensée de la Passion. Les « œuvres » qu'il prône consistent donc avant tout en souffrances et délaissements, voire en un anéantissement passivement opéré en nous pour nous identifier à ceux du Christ (*Exercice* 1, 2 et 7, f. 4 v^o-6 v^o, 14-15). Cette imitation ontologique

est précisée par l'idée de conception spirituelle (I, 2, et II, 4, f. 6, 23 v^o) ou d'une véritable incarnation « dans la volonté de l'homme qui par telle conjonction peut dire : je suis la volonté de Dieu » (I, 2, f. 5). La formule doit venir de la *Théologie germanique* et s'explique par le double sens de l'expression *volonté de Dieu* : « essence divine » (III, 1) et « action bonne, car la vive foi ne regarde pas l'œuvre comme quelque chose de créé, mais comme la volonté de Dieu incréée » (éd. de 1608, I, 12, p. 188 sv). D'ailleurs, l'influence de l'école affective empêche le schéma trinitaire de jouer le rôle qu'il a chez Ruysbroeck : la lumière qui donne son unité à tout l'ouvrage n'est pas celle du Verbe, mais celle de l'essence divine. Les conséquences « abstraites » en apparaîtront avec d'autant plus de force dans le texte primitif de la *Troisième partie* que la synthèse offre des raccourcis plus vigoureux. Nous ne connaissons pas de pensée plus proche de celle de saint Jean de la Croix. Benoît n'a d'ailleurs pas pu subir son influence, mais il se trouve comme le carme au confluent des courants bernardin, nordique et anti-intellectualiste.

Optat de Veghel, *Benoît de Canfield*, Paris, 1949. — P. Renaudin, *Un maître de la mystique française, Benoît de Canfield*, Paris, 1956. — J. Orcibal, art. DIVINISATION, DS, t. 3, col. 1446-1452; — *Rencontre du Carmel*..., p. 10-14; — édition critique de la *Reigle de Perfection*, en préparation.

8° Les premiers écrits de Bérulle. — Il est certain que dès 1594 on adressait à Bérulle (né en 1575) des âmes engagées dans les « voies extraordinaires » (N. Tavernier) et que, de peu postérieurs à l'*Exercice* de Canfield, ses avis de direction à M^{me} Cueillerot manifestent une maturité remarquable. Dans son *Règlement personnel*, l'influence philosophique et spirituelle de ses études au collège de Clermont (1591-1592) est évidente : mais il ne put y revenir que quelques semaines (à la fin de 1594) avant le long exil de ses maîtres. C'est donc avec les capucins familiers de l'hôtel Acarie que le jeune « pénitent gris » (*supra*, col. 913) eut le plus de rapports. Il avait vers 1593 Pacifique de Souzy pour directeur et fit chez les capucins la retraite qui précéda son ordination (6 juin 1599). C'est sans doute alors qu'il se pénétra de Harphius et de saint Bonaventure. Des influences analogues s'exerçaient d'ailleurs sur lui par l'intermédiaire de R. Beaucousin qui semble avoir été son directeur de 1596 à 1602.

Mais on ne peut négliger la forte marque ignatienne qui apparaît dans des dizaines d'inédits du futur oratorien.

C'est qu'il s'était déjà trouvé, surtout dans le Milanais, des jésuites pour concilier la mystique du nord et les idées de leur fondateur. Visiteur de France, Laurent Maggio y distribuait en particulier l'opuscule de G. Blondo (1587) qui avait introduit des thèmes nouveaux dans le cadre des *Exercices* : le 14° de ceux qu'il proposait traitait de l'annihilation, et les deux suivants de la désappropriation. A l'encontre de saint Ignace, il parlait de voie illuminative et de voie unitive, celle-ci correspondant à la vie commune de Harphius. Si nous ne pouvons affirmer que Bérulle soit débiteur de Blondo, c'est uniquement à cause de la ressemblance extrême des idées du jésuite milanais avec celles de son compagnon de lutte A. Gagliardi qui fut, en même temps que lui, accusé d'hérésie par deux confrères (1590).

Or, le *Breve compendio intorno alla perfettione religiosa* où Gagliardi insiste, à la suite des rhéno-flamands

et de Catherine de Gênes, sur l'anéantissement passif et sur l'« extrême déification » qui en découle, fut traduit en français en 1596. Ses audaces choquèrent peut-être (dans ses *Vrais Exercices* de 1598, M^{me} Acarie préfère de même la prudence de Louis de Blois à celles de Benoît de Canfield, cf Bruno, *op. cit.*, p. 720), et dom Beaucousin invita Bérulle à adapter le *Breve compendio*, ce qu'il fit dans le *Bref discours sur l'abnégation intérieure* (1597). Les développements sur la déification y sont remplacés par des « avis » dont la singulière expérience invite à faire honneur au directeur.

Reste à l'actif de Bérulle un intellectualisme intempérant : tout semble pouvoir être déduit logiquement de deux principes, l'amour de Dieu et l'amour de soi, dont le perpétuel antagonisme est posé dans l'*Avant-Propos*. La valeur de ce devoir scolaire vient de l'heureux choix des images, de la suppression des doubles emplois et des termes germaniques, des mises en garde contre le danger de quiétisme. La fougue juvénile de l'auteur se manifeste par une fureur d'humiliation qui rejette l'un après l'autre tous les dons de Dieu et aboutit à un « état passif » dont Fénelon saura invoquer la définition vigoureuse. Mais, tandis que Gagliardi considère la fin, Bérulle s'attache au moyen, l'abnégation, et propose une collection de recettes. Il en découle le sacrifice du théocentrisme au souci de perfection individuelle, l'absence de dimension métaphysique, mais aussi de référence au Christ, alors que Blondo et Gagliardi, beaucoup moins « abstraits », insistent sur le rapport entre la déréliction de Gethsémani et les épreuves de la vie spirituelle.

Un début d'évolution apparaît dans le *Traité des énergumènes* (1599), qui s'adressait à un tout autre public. Soucieux de prouver qu'en niant la possession de M. Brossier, le médecin Marescot faisait le jeu de l'incrédulité, Bérulle y allègue nombre d'autorités où domine le néo-platonisme à la mode. Mais il emprunte aussi un thème apologétique à Pic de la Mirandole et, surtout, il ne néglige pas les considérations spirituelles. Dans l'opération diabolique, le chrétien doit trouver « un modèle sur lequel il apprend à se laisser plus entièrement et absolument posséder à son Dieu, à ce qu'il vive et opère plus en lui que lui-même ». La phrase pourrait faire penser à la privation de subsistance qui est l'effet de la grâce, mais le *Traité* ne fait pas au corps mystique et au sacerdoce la place qu'on attendrait. « L'apôtre du Verbe incarné » n'est pas encore né.

J. Dagens, *Bérulle et la restauration catholique*, Paris, 1952. — J. Orcibal, *L'évolution de la spiritualité du cardinal P. de Bérulle*, (sous presse), ch. 1.

En 1599 l'avenir devait, malgré tout, paraître sombre; les jésuites étaient chassés, les capucins menacés, dom Beaucousin se maintenait difficilement à Paris, les efforts pour la réception du concile de Trente n'aboutissaient pas. Rien ne permettait de soupçonner qu'en quarante ans de paix, un petit nombre d'apôtres (on rencontre partout les mêmes noms et nous avons marqué les liens qui les unissaient), secondés par quelques docteurs, allaient, grâce à leur zèle réformateur et à la publication en français de chefs-d'œuvre de spiritualité, transformer l'aspect de Paris et, dans une certaine mesure, l'état religieux de la France. Mais presque tous les auteurs de ce changement étaient trop jeunes pour qu'on pût les rattacher aux divers « réveils » catholiques qui s'étaient produits au cours du 16^e siècle. Une coupure nette est marquée par les guerres de religion dont François de la Noue disait : « Elles nous ont fait oublier la religion ».

Jean ORCIBAL.

**VI. LE GRAND SIÈCLE
DE LA SPIRITUALITÉ FRANÇAISE
ET SES LENDEMAINS**

La richesse des mouvements spirituels en France au 17^e siècle se laisse mal enfermer dans les cadres des écoles ou des groupes : au-delà des écoles et avant elles, tout le siècle puise dans un héritage commun : la Bible, Denys, la spiritualité rhéno-flamande, la tradition carmélitaine. Ainsi apparaissent des tendances, théologiques, humanistes ou psychologiques, qui dépassent les individus et par rapport auxquelles tous plus ou moins se définissent.

Ces sources et ces tendances (1) sont intimement mêlées à l'esprit de la Réforme catholique (2); sous l'influence de fortes personnalités ou de circonstances historiques, elles se cristallisent et se transforment en courants spirituels (3) : le salésianisme, le bérullisme, le jansénisme, si neufs en un sens, ne sont pas sans liens avec leur temps. Ces courants spirituels contribuent à créer un nouveau style de vie chrétienne (4) : pratique des sacrements, dévotions, spiritualité des états de vie sont alors renouvelées. Cependant, l'évolution des tendances et des courants spirituels révèle qu'un grand débat, sous des formes différentes et parfois peu apparentes, s'est engagé à la fin du 16^e siècle et se poursuit jusqu'au 18^e : le débat de la mystique et de l'antimysticisme (5) : il donne à la spiritualité de tout le siècle son unité et son allure dramatiques.

Bibliographie générale. — [Picot], *Essai historique sur l'influence de la religion en France pendant le dix-septième siècle*, 2 vol., Paris, 1824, et *Mémoires pour servir à l'histoire ecclésiastique pendant le XVIII^e siècle*, 2^e éd., 4 vol., Paris, 1816. — Sainte-Beuve, *Port-Royal*, coll. Bibliothèque de la Pléiade, 3 vol., Paris, 1953-1955. — A. Monod, *De Pascal à Châteaubriand*, Paris, 1916. — H. Bremond, *Histoire littéraire...*, et *Introduction à la philosophie de la prière*, Paris, 1929 (cf J. de Guibert, art. BREMOND, DS, t. 1, col. 1928-1938). — É. Mâle, *L'art religieux après le concile de Trente*, Paris, 1932. — H. Busson, *La pensée religieuse française de Charron à Pascal*, Paris, 1933; *La religion des classiques*, Paris, 1948. — L. Cognet, *La spiritualité française au XVII^e siècle*, Paris, 1949; *De la dévotion moderne à la spiritualité française*, Paris, 1958. — L. Willaert, *Après le concile de Trente. La restauration catholique, 1563-1648*, coll. Fliche-Martin, t. 18, vol. 1, Paris, 1960. — É. Préclin et E. Jarry, *Les luttes politiques et doctrinales aux XVII^e et XVIII^e siècles*, *ibidem*, t. 19, 2 vol., Paris, 1955-1956.

1. SOURCES ET TENDANCES

1^o La Bible. — 1) *Lecture de la Bible*. — L'Écriture sainte est au 17^e siècle un des fondements de la vie de piété du catholique, cleric ou laïc, séculier ou régulier; mais à la différence des réformés ils ne s'adonnent pas tous et avant tout à la lecture personnelle : c'est un lieu commun chez un Montaigne † 1592 (H. Busson, *Littérature et théologie*, Paris, 1962, p. 53) et au 17^e siècle chez un François de Sales † 1622, un Vincent de Paul † 1660, un Jean Eudes † 1680, un Rancé † 1700 de réserver cette lecture *in extenso* à ceux qui en sont capables et de l'interdire aux laïcs, aux frères, aux religieuses (DS, t. 4, col. 226-229).

Au demeurant, il n'y a pas de traduction française vraiment populaire de l'ensemble de la Bible : celle de Lefèvre d'Étaples, celle de Louvain datent au 17^e siècle; la Version du nouveau Testament dite de Mons (1667) et celle de l'ancien publiée par Le Maître de Sacy entre 1672 et 1695 sacrifient trop à l'élégance au dire de Bossuet † 1704 (lettre au maréchal de Bellefonds, *Correspondance*, éd. Urbain et Lévesque, t. 1, Paris, 1909, p. 334-335). Jusque-là les gens cultivés

lisaient la Vulgate; les gens du monde désormais lisent la traduction de Sacy.

Il est inutile de rappeler l'immense essor de l'érudition biblique avant et après Richard Simon † 1712 (J. Lhermet, *Pascal et la Bible*, Paris, 1931; G. Delassault, *Le Maître de Sacy et son temps*, Paris, 1957; J. Steinmann, *Richard Simon et les origines de l'exégèse biblique*, Paris-Bruges, 1960). Des laïcs cultivés s'intéressent beaucoup aux problèmes de l'exégèse biblique : un Jean de Gaumont † 1665 par exemple (cf Cl. Fleury, *Nouveaux opuscules*, Paris, 1807, p. 207-242), et ceux qui fréquentent l'« académie » de Lamoignon.

Plus fréquemment, l'on fait un choix parmi les livres de l'Écriture et ce choix explique, autant que la qualité des traductions, le ton de l'influence biblique. Les spirituels, les directeurs recommandent le nouveau Testament, les disciples de Bérulle † 1629 insistent sur saint Paul et sur saint Jean; les moralistes y ajoutent les *Proverbes*, l'*Écclésiaste*, la *Sagesse* dont la méditation eut un rôle non négligeable dans la formation de la spiritualité française moyenne du 17^e au 19^e siècle; tous connaissent les *Psaumes*, les lisent.

On les commente, on les paraphrase (P. Leblanc, *Les paraphrases françaises des Psaumes à la fin de la période baroque (1610-1660)*, Paris, 1960, étudie peu l'aspect spirituel de ces paraphrases. Pour l'ensemble de la période, voir P. Leblanc, *Psaumes*, dans *Dictionnaire des Lettres françaises, XVII^e siècle*, Paris, 1954, p. 819-821; F. de Dainville, DS, t. 4, col. 240-241), on les met en musique (M.-R. de Lalande, M.-A. Charpentier, N. Bernier ont été récemment redécouverts), on les transforme en hymnes (cf Bremond, t. 10, p. 76) et en litanies (*ibidem*, p. 187-204). La piété se nourrit de ces versets par goût de la formule et parce que la liturgie les lui rappelle constamment : l'office est encore un des grands éducateurs du chrétien, d'autant plus que la prédication s'appuie régulièrement sur ces textes (Nicole † 1695, Bossuet, Bourdaloue † 1704, qui forment la piété française classique, suivent en les adaptant les lois des sermons qui réservent toujours à telle circonstance tel texte biblique; J. Truchet, *La prédication de Bossuet*, 2 vol., Paris, 1960, *passim*).

L'ancien Testament en ses autres livres est moins source de vie spirituelle que livre d'exemples et livre d'histoire.

Bossuet qui connut si bien la Bible en reste à la théorie de l'inspiration, un peu courte, qui était celle de son temps (et aussi celle de Pascal † 1662; J. Lhermet, *op. cit.*; J. Steinmann, *Pascal*, 2^e éd., Paris, 1962) : le *Discours sur l'histoire universelle*, la *Politique tirée de l'Écriture Sainte* montrent ses qualités et ses limites (R. de la Broise, *Bossuet et la Bible*, Paris, 1891; J. Steinmann, *Richard Simon*, *op. cit.*).

2) *Les représentations graphiques*, peinture, gravure, sculpture, donnent au fidèle des émotions et des leçons historiques ou morales parallèles.

Les grands personnages, les scènes exemplaires de l'ancien Testament sont partout représentés, mais, comme dans la Bible de Sacy, l'antiquité est parée de vêtements modernes inspirant le respect, le sens de la majesté, peignant le monde biblique avec un exotisme rassurant mais avec une précision théologique certaine (cf *Nicolas Poussin*, Actes du Colloque Poussin, 2 vol., Paris, CNRS, 1959; P.-M. Léonard, art. ART ET SPIRITUALITÉ, DS, t. 1, col. 899-934; l'on pourra aussi étudier la théologie de Charles Le Brun † 1690 si scrupuleuse).

La Bible prend alors place dans la vie du catholique français avec une solennité qu'elle gardera jusqu'à notre siècle; d'innombrables recueils de gravures bibliques commentées sont édités, réédités et contrefaits.

Le genre remonte loin et atteint déjà au 16^e siècle, avec les *Evangelicae historiae imagines* de Jérôme Nadal, Anvers, 1593, sa perfection. En 1633, paraissent les *Figures des Histoires*

res de la Sainte Bible accompagnées de brefs discours contenant la plus grande partie des Histoires sacrées du Vieil et Nouveau Testament, rééd. 1683, 1724 (nouveau texte). En 1653, le jésuite Antoine Girard donne, avec des gravures déjà parues en 1621 dans la Bible de Pierre Frizon, ses *Peintures sacrées sur la Bible* (nombreuses éd. jusqu'en 1700) où il montre la supériorité de la peinture sur le texte. En 1676, sont publiés les *Tableaux sacrés de la vie, doctrine, miracles, mort, résurrection et ascension glorieuse de Jésus-Christ...* Le plus célèbre de ces ouvrages qui marquera longtemps la sensibilité religieuse est celui de Nicolas Fontaine : *L'Histoire du Vieux et du Nouveau Testament représentée avec des figures et des explications édifiantes tirées des Saints Pères pour régler les mœurs dans toutes sortes de conditions* [Bible dite de Royaumont], Paris, 1670 (innombrables rééditions). L'art emblématique est d'inspiration différente mais renferme nombre d'éléments bibliques (K.-L. Selig, art. *EMBLÈMES*, DS, t. 4, col. 605-609); les *Emblemata divini amoris* d'Othon Vaenius ou les *Pia desideria* d'Hermann Hugo, par leur grâce un peu mièvre, ont influencé ceux qui méditent le *Cantique des cantiques*, J.-J. Surin † 1665, Mme Guyon † 1717, Drouet de Maupertuis † 1736 et cent autres.

Il faudrait savoir dans quelle mesure la piété personnelle a été marquée par cette atmosphère biblique; les témoignages les plus divers devraient être recueillis : examen des testaments, des livres de raison, des recueils de textes spirituels constitués aussi bien par des laïcs cultivés que par des religieuses.

De même l'on devra étudier les inventaires après décès, la proportion des sujets bibliques dans les tableaux possédés par les nobles et les bourgeois (sur le modèle de l'étude faite par G. Wildenstein, *Le goût pour la peinture dans la bourgeoisie parisienne au début du règne de Louis XIII*, dans *Gazette des Beaux-Arts*, 1950 [paru en 1959], 6^e série, t. 37 bis, p. 153-274), et l'imagerie populaire.

3) *La Bible et les spirituels*. — Tandis que l'ensemble des fidèles vit au milieu d'images bibliques, les spirituels poursuivent une lecture plus intérieure et trouvent dans la Bible, surtout dans le *Cantique des cantiques* (DS, t. 2, col. 104-108), le support de leur expérience : une Marie de l'Incarnation, l'ursuline, † 1672, traduit naturellement les étapes de son itinéraire dans le langage biblique (J. Vilnet, DS, t. 4, col. 253-258); un Laurent de Paris † 1631 (*Palais de l'amour divin*, Paris, 1614) tire toute une doctrine spirituelle de l'explication minutieuse et parfois très artificielle du *Cantique* (J. Dubois-Quinard, *Laurent de Paris*, Rome, 1959). Les grands initiateurs reviennent à l'Écriture : un Bérulle médite, commente et paraphrase le nouveau Testament; la redécouverte bérullienne de la dévotion au Verbe incarné est à la fois cause et conséquence d'une familiarité plus grande avec les Évangiles : François Bourgoing † 1662 ne cède en rien sur ce point à son maître. A partir de cette méditation du nouveau Testament, l'on remonte à l'ancien : le *Traité des saints ordres* de Jean-Jacques Olier (1676) est un des meilleurs exemples de cette lecture spirituelle des livres de l'ancienne loi.

Revenant à la Bible, au *Cantique des cantiques*, les mystiques suivent une voie traditionnelle, mais toujours mal comprise des profanes; surtout dans la seconde moitié du siècle, deux lectures de la Bible s'opposent et la querelle du quiétisme est aussi une controverse sur les sens de l'Écriture : le commentaire du *Cantique* par Bossuet (1693) est aux antipodes de celui de Mme Guyon (1688); pour celle-ci, comme pour Fénelon † 1715 (B. Dupriez, *Fénelon et la Bible*, Paris, 1961), la Bible n'est pas un livre d'histoire ou de morale

mais peint l'aventure de l'âme, sa marche et ses épreuves.

2^o *Le pseudo-Denys*. — A peu près tous les auteurs spirituels du 17^e siècle français sont directement ou indirectement disciples de Denys (art. *DENYS*, DS, t. 3, col. 244-429, surtout 410-429).

C'est au temps de Bossuet que les doutes l'emportent sur l'authenticité de Denys (Bossuet en sa jeunesse croit Denys le converti de saint Paul; lors de la querelle du quiétisme, il ne voit plus en lui qu'un habile inconnu). On peut lire directement ses œuvres en grec comme le fait J.-J. Olier, ou utiliser une des nombreuses traductions latines, celle de Hersent en 1626, de Cordier en 1634, de Combes en 1662; surtout la traduction française de Jean de Saint-François Goulu (1608), qui semble avoir exercé sur les spirituels la plus forte influence : c'est celle que Marie de l'Incarnation a connue.

Bérulle a beaucoup suivi Denys (cf *infra* les travaux de P. Cochois); a-t-il été directement à lui, a-t-il, comme beaucoup de ses contemporains, été mis sur la voie par ses lectures des rhéno-flamands? En tout cas, Camus † 1652, Olier dont la spiritualité sacerdotale doit beaucoup aux *Hierarchies*, Bossuet, qui leur emprunte sa vision du monde et de l'Église, sont ses disciples. Benoît de Canfield † 1610 (Optat de Veghel, *Benoît de Canfield*, Rome, 1949, p. 360), Louis Chardon † 1651 et sans doute Jean de Saint-Samson † 1636 (S.-M. Bouchereaux, *La réforme des Carmes en France et Jean de Saint-Samson*, Paris, 1950, p. 270-271) sont guidés par Harphius † 1478; à la suite de Jean de Saint-Samson, Denys est familier à un Dominique de Saint-Albert † 1634, un Léon de Saint-Jean † 1671, un Maur de l'Enfant-Jésus † 1690, même s'ils associent à ce dionysisme des éléments nouveaux, le second un bérullisme certain (cf J.-P. Massaut, dans *Carmelus*, t. 8, 1961, fasc. 1, p. 34-35), le troisième des influences joannicruiciennes ou thomistes (cf M. de Certeau, *RAM*, t. 35, 1959, p. 275-277).

A la fin du siècle, les spirituels restent fidèles au pseudo-Denys : Mme Guyon le donne comme autorité essentielle dans son *Cantique des cantiques* et accumule les citations, dont Fénelon lui a présenté un bon nombre, dans les *Justifications* (L. Cognet, *La spiritualité de Mme Guyon*, dans *XVII^e siècle*, n. 12-14, 1951-1952, p. 270). Fénelon aussi connaissait bien l'œuvre de l'Aréopagite; c'est avec le vocabulaire et à l'aide des concepts dionysiens qu'il décrit la contemplation et justifie l'état passif (DS, t. 3, col. 428-429).

3^o *Influences rhéno-flamandes*. — Denys est une des sources premières, mais beaucoup au 17^e siècle le découvrent plus vivant à travers les œuvres des mystiques du nord qu'à travers l'enseignement théologique. J. Huijben a jadis montré l'importance de la mystique rhéno-flamande dans la formation de la spiritualité française et depuis l'on précise, développe et corrige ses intuitions.

J. Huijben, *Aux sources de la spiritualité française du XVII^e siècle*, VSS, décembre 1930, p. 113-139, janvier 1931, p. 17-46, février 1931, p. 75-111, avril 1931, p. 20-42, mai 1931, p. 94-122; voir, pour les éditions et traductions des œuvres d'auteurs spirituels rhéno-flamands jusqu'en 1610, la *Bibliographie chronologique de la littérature de spiritualité et de ses sources*, Paris, 1952, de J. Dagens, et ensuite les catalogues de la Bibliothèque nationale, en particulier les pages critiques consacrées à Tauler. Voir aussi les études de L. Cognet, signalées col. 917, et *Tauler et les mystiques rhénans*, VS, t. 105, 1961, p. 650-660; — J. Orcibal, *La rencontre du Carmel thérésien avec les mystiques du Nord*, Paris, 1959. — *La mystique rhénane* (Colloque de Strasbourg, 1961), Paris, 1963.

Pendant la première moitié du siècle, les mystiques du nord ont auprès des spirituels français la plus large audience. Les chartreux jouent dans cette découverte un grand rôle : Jean Michel est leur disciple (de Denys le chartreux en particulier), et celui qu'il dirigea, Richard Beaucousin, non seulement traduisit la *Perle évangélique* en 1602 et les *Noces* de Ruysbroeck en 1606, mais par son apostolat dans le groupe de M^{me} Acarie, de Duval † 1638 et de Bérulle fit beaucoup pour répandre cette spiritualité.

Sur la *Perle évangélique* et sur le rôle de Beaucousin, voir *Nog een vergeten mystieke grootheid. De schrijfster der Evangelische Peerle*, articles de L. Reypens, OGE, t. 2, 1928, p. 52-76, 189-213, 304-341; — de J. Huijben, t. 2, p. 361-392; t. 3, 1929, p. 60-70, 144-164; t. 4, 1930, p. 5-26, 428-473; VSS, janvier, février et mai 1931, signalés ci-dessus. — J.-P. van Schoote, RAM, t. 37, 1961, p. 79-92, 291-313.

En rapport avec le même milieu, un spirituel de première importance, Benoît de Canfield † 1610, sut grouper ces tendances dans l'unité d'une grande œuvre : une spiritualité que nous appelons aujourd'hui « abstraite » s'imposa au temps de la jeunesse de Bérulle. Plus que Ruysbroeck † 1381 qui alors en France est peu connu directement, Canfield est disciple de Harpius (Optat de Veghel, *op. cit.*, p. 360, et *supra*, col. 914), un des maîtres des capucins français. Autour de Canfield ou dans une dépendance plus ou moins directe se rencontrent maints spirituels : M^{me} Acarie et son entourage, André Duval par exemple (A. Dodin, DS, t. 3, col. 1857-1862; L. Cognet, DHGE, t. 14, 1957, col. 1213-1216), Marie de Beauvilliers † 1657, Claude Frassen † 1711 et les capucins Laurent de Paris † 1630, — qui connaît bien Ruysbroeck, Harpius et Denys le chartreux —, Constant de Barbanson † 1631, Archange Ripault † 1635, Joseph de Paris † 1638, Paul de Lagny † 1694. Des carmes comme Jean de Saint-Samson ou Maur de l'Enfant-Jésus sont disciples de ceux que Bremond appelait « les trois grands » : Ruysbroeck, Harpius, Tauler.

Ce Tauler est le pseudo-Tauler des *Institutions*, œuvre composite et disparate souvent éditée et traduite. Cf Bremond, t. 7, p. 49, note; J. Dagens, *Bérulle...*, p. 407-409; DS, t. 2, col. 2045-2046, montre le succès de Tauler auprès de François de Sales, de Bérulle, de Jean de Saint-Samson, de Surin et de Saint-Jure. Les *Exercitia* du pseudo-Tauler sont aussi très lus.

À côté de ces « grands » il faut faire large place à Suso † 1366, à Denys le chartreux † 1471, à Lansperge † 1539, à Louis de Blois † 1566, toujours édités, traduits et appréciés. N'oublions pas en outre l'*Imitation* traduite par René Gaultier en 1604, plus tard par Michel de Marillac et par cent autres, paraphrasée, illustrée, mise en vers (*Dictionnaire des Lettres françaises, XVII^e siècle*, p. 509-510); parce qu'on ne la cite pas toujours, ce n'est pas qu'elle soit moins lue : des laïcs en particulier en font leur lecture préférée et elle contribua à donner à la piété française commune son sérieux et sa gravité.

L'importance des influences nordiques ne doit pas toutefois masquer d'autres courants souvent associés aux premiers. Dès la première moitié du siècle, et de plus en plus avec le temps, les spirituels italiens, Catherine de Gènes (DS, t. 2, col. 322), le *Breve compendium* qu'adapta Bérulle (DS, t. 1, col. 1940-1942), étaient bien connus; de même les traités pseudo-bonaventuriens. Surtout la spiritualité espagnole se répandit : un des plus grands faits de ce siècle est la découverte de l'école carmélitaine.

4^o L'influence carmélitaine (art. CONTEMPORATION, DS, t. 2, col. 2042 svv) est plus influence de

sainte Thérèse (A. Vermeylen, *Sainte Thérèse en France au XVII^e siècle*, Louvain, 1958; compte rendu par J.-P. Massaut, dans *Revue belge de philosophie et d'histoire*, t. 38, 1960, n. 2, p. 540-545) que de saint Jean de la Croix : la première, en effet, béatifiée dès 1614, est canonisée en 1622, tandis que le second, béatifié en 1675, ne sera canonisé qu'en 1726. Parallèlement les éditions et traductions de leurs œuvres, le nombre des panégyriques, l'iconographie montrent que si la sainte est populaire, son disciple est moins connu.

Le salon de M^{me} Acarie fit beaucoup pour la connaissance de sainte Thérèse et de la spiritualité carmélitaine : en 1601, Brétigny et du Chèvre traduisent la *Vie*, le *Chemin* et le *Château*, maintes fois réédités, et dès la même année : début d'une suite de traductions dont les plus célèbres sont celles de Cyprien de la Nativité (1644) et d'Arnauld d'Andilly (partielle en 1659, complète en 1670); traductions et rééditions de plus en plus nombreuses pendant la seconde moitié du siècle quand les œuvres de la sainte deviennent en France un des classiques de la spiritualité. Il faut à ces publications ajouter les *Vies de sainte Thérèse*, en particulier celle de Ribera, plusieurs ouvrages de dévotion (cf A. Vermeylen, *op. cit.*, *passim*) et de nombreux tableaux. Voir DS, t. 2, col. 2670-2672.

En 1604, Brétigny et Bérulle introduisent en France les carmélites espagnoles : malgré bien des traverses dues à la difficulté d'adapter le catholicisme « baroque » du Carmel espagnol, l'essor en est frappant : Paris, Poitiers, Dijon, Bordeaux deviennent des centres spirituels importants et montrent comment concrètement s'adapte à l'esprit français la spiritualité thérésienne (le rôle de Madeleine de Saint-Joseph, première prieure française qui remplace en 1608 Anne de Jésus incapable de s'habituer à la France, est à ce titre fort intéressant; DS, t. 2, col. 2044).

Les premiers lecteurs français de sainte Thérèse se recrutent dans les groupuscules dévots héritiers des ligueurs qui voient en l'Espagne un modèle de chrétienté, encore que leur sensibilité répugne à la piété espagnole; et en Thérèse le 17^e siècle verra avant tout la sainte de la réforme catholique, celle des *Fondations*, du retour à l'austérité primitive, exemple en outre de la conduite à tenir pour faire pièce aux protestants : les réformateurs religieux s'en inspirent (Angélique Arnauld, Marguerite d'Arbouze, etc), trait que rappellent les panégyristes. Ils insistent volontiers sur le robuste ascétisme de la sainte plus que sur l'éminence de son expérience mystique, au risque même d'un gauchissement de la pensée (toutefois l'iconographie thérésienne est constituée presque exclusivement de représentations d'extases; cf Mâle, *op. cit.*, p. 160 svv). Mais les âmes intérieures savent suivre ses leçons.

Chez les carmes, Cyprien de la Nativité s'en inspire, Léon de Saint-Jean la vénère, même s'il ne la prend pas comme maître spirituel, et Honoré de Sainte-Marie au début du 18^e siècle voudra réaliser une somme de la doctrine carmélitaine. Néanmoins sainte Thérèse semble étrangère à la réforme de Touraine et à Jean de Saint-Samson. Bien d'autres, comme Louis Lallemand † 1635 ou un homme très éclectique et très lu comme Noël Courbon († vers 1710; DS, t. 2, col. 2449-2452), suivent volontiers sainte Thérèse (pour François de Sales, voir P. Serouet, *De la vie dévote à la vie mystique*, Paris, 1958; voir aussi les quelques auteurs étudiés un peu au hasard par A. Vermeylen, *op. cit.*).

L'influence de saint Jean de la Croix en France est fort importante sur les spirituels.

Son introduction est aussi l'œuvre du salon Acarie et de Brétigny (J. Baruzi, *Saint Jean de la Croix et le problème de l'expérience mystique*, 2^e éd., Paris, 1931, p. 707-712; H. San-

son, *Saint Jean de la Croix entre Bossuet et Fénelon*, Paris, 1953); il est traduit en 1621 par R. Gautier, traduction suivie de nombreuses rééditions. Cyprien de la Nativité en 1641, J. Mailard en 1694 le traduisent encore et plusieurs *Vies* sont écrites ou traduites. Son œuvre servit à la formation de Olier, Rigoleuc † 1658, Surin † 1665, Bernières † 1659, Boudon † 1702 (cf M. Olphe-Galliard, dans *Mélanges F. Cavallera*, Toulouse, 1948, p. 425-439). Mme Guyon et Fénelon le liront, et sans doute Bossuet s'instruira auprès d'eux de sa doctrine; mais l'on a montré que les uns et les autres s'appuyaient souvent sur des textes interpolés: l'absence de travail critique dans les éditions du 17^e siècle marque les limites de cette influence.

5^o **La théologie mystique.** — Sans vouloir simplifier des mouvements aux causes et aux conséquences très complexes, l'on remarque qu'au temps où la spiritualité française s'ouvre aux influences carmélitaines, la réflexion théologique s'empare des données de l'expérience mystique. Il y a longtemps que les carmes espagnols Thomas de Jésus † 1627 (*Traité de la contemplation divine*, 1620) et Jean de Jésus-Marie † 1615 d'un côté, Joseph de Jésus-Marie † 1628 de l'autre ont édifié des synthèses divergentes; en France, apparaît une œuvre importante, celle de Philippe de la Trinité † 1671 (DTC, t. 12, 1933, col. 1412-1443; B. Honings, *La contemplazione secondo Filippo della SS. Trinità*, dans *Ephemerides carmeliticae*, t. 13, 1962, p. 691-713, bibliographie) : dans sa *Summa theologiae mysticae* (Lyon, 1656), ce bon connaisseur de saint Thomas parfait la synthèse scolastique commencée à la génération précédente. Bientôt Antoine du Saint-Esprit † 1674 (DS, t. 1, col. 717-718) exploitera dans le posthume *Directorium mysticum* (Lyon, 1677) le système de Philippe de la Trinité qu'il trouve plagié dans la *Mystica theologia D. Thomae* (Barcelone, 1622) de Thomas de Vallgornera. Avec Antoine du Saint-Esprit la synthèse entre les diverses tendances des théologiens carmes est achevée.

Il est frappant qu'en ce milieu du siècle, des spirituels qui ne sont pas des spécialistes de la théologie se tournent vers saint Thomas et la théologie pour analyser l'expérience mystique :

Cyprien de la Nativité † 1680 (*Le monde saint et le Paradis en terre ou le divin exercice de l'oraison mentale*, Paris, 1650), Maur de l'Enfant-Jésus † 1690, bientôt avec plus ou moins de bonheur Honoré de Sainte-Marie † 1729 (*Tradition des Pères et des auteurs ecclésiastiques sur la contemplation*, Paris, 1708), etc. Les carmes ne sont pas les seuls témoins de cette évolution : on en trouverait la trace chez des jésuites comme A. Le Gaudier († 1622; son *De natura et statibus perfectionis*, Paris, 1643, est posthume) ou A. Civoré († 1668; *Les secrets de la science des saints*, Lille, 1651) et des dominicains comme G. de Contenson († 1674; *Theologia mentis et cordis*, Lyon, 1668; DS, t. 2, col. 2193-2196; et Fliche-Martin, t. 18, vol. 1, p. 261) ou A. Massoulié († 1706; *Méditations de saint Thomas sur les trois voies*, Toulouse, 1678).

Un signe du changement des perspectives au milieu du siècle est l'évolution de la terminologie : il faudrait faire une histoire précise de l'expression « théologie mystique »; signifiant d'abord expérience mystique, « science des saints », elle en vient peu à peu à désigner la systématisation de cette expérience par la réflexion théologique. Les conséquences en seront graves; le vocabulaire mystique n'est pas en France au 17^e siècle assez défini; y connaît-on les œuvres de Nicolas de Jésus-Marie († 1660; *Elucidatio theologiae circa aliquas phrases et propositiones theologiae mysticae, in particulari Ven. P. N. Joannis a Cruce*, 1631) ou de M. Sandaeus († 1656; *Pro theologia mystica clavis*, Cologne,

1640)? La crise du quiétisme sera aussi marquée par les controverses mal résolues des rapports de la théologie et de la mystique. En tout cas, les synthèses de théologie mystique disparaissent presque totalement en France au 18^e siècle.

6^o **L'humanisme dévot.** — Bremond appelait « humanisme dévot » l'essentiel de la spiritualité française de la première moitié du 17^e siècle et il établissait un rapport direct entre l'humanisme littéraire ou intellectuel et l'« invasion mystique » qui marque cette période, celui-là étant l'« ébauche » de l'autre (*Histoire littéraire...*, t. 1, p. 518 svv); sous la forme paradoxale qu'il lui donnait volontiers, la thèse est discutable, d'autant que le terme d'« humanisme » est ambigu : s'il signifie que la culture antique est toujours à l'honneur, que les spirituels nourrissent leurs œuvres de citations profanes, il ne sert à définir qu'un style ou un goût, non une spiritualité (en ce sens, François de Sales, Camus, Bérulle, Bossuet, Fénelon et cent autres sont « humanistes »); mieux vaut donc réserver ce terme pour exprimer la tendance qu'ont alors nombre d'auteurs (Richeome † 1625, Yves de Paris † 1678 en sont les meilleurs représentants) à admirer Dieu le principe et la fin de toute créature et l'homme image et chef-d'œuvre de Dieu : l'homme qui sent Dieu en lui et dans le monde a pour tâche de référer à Dieu la création; même si la faute a bouleversé cette harmonie et cette liberté, la grâce surabonde pour les rétablir.

Authentiquement sain et religieux à sa source, l'« humanisme dévot » semble ne rester pur qu'en se dépassant lui-même dans un théocentrisme (peut-on parler d'humanisme à propos de François de Sales? Bremond a corrigé dans son tome 7 ce qu'il affirmait hâtivement au tome 1); car l'« humanisme dévot » risque de se dégrader en naturalisme et en anthropocentrisme : un molinisme diffus, une curiosité trop passionnée pour les merveilles de la nature et de l'homme (cf les encyclopédies, celle de Chevillard par exemple; mais l'esprit encyclopédique, loin d'être exclusivement humaniste, est aussi une des formes de l'augustinisme), l'admiration pour les exemples antiques, surtout l'attrait du stoïcisme qui est alors la morale de tous les honnêtes gens ont contribué à ce glissement.

Sur le succès du stoïcisme au 17^e siècle, cf les travaux de Julien-Eymard d'Angers : art. *Stoïcisme* dans le *Dictionnaire des Lettres françaises, XVII^e siècle*, p. 962 svv, et de nombreux articles (liste dans *XVII^e siècle*, n. 29, 1955, p. 353; à compléter par la bibliographie de P. Courcelle, *L'Entretien de Pascal et Sacy*, Paris, 1960, p. 177). De l'admiration sans réserve aux réticences plus ou moins nettes, toutes les nuances sont représentées; tous les milieux, laïcs (du Vair, Silhon, Lesclache), franciscains (du Bosc, Rapine), jésuites (Binet, Caussin, Ceriziers), un oratorien même comme Senault, doivent beaucoup au stoïcisme.

Avec l'Église, ils croient que si le péché originel a blessé la nature humaine, il ne l'a pas radicalement corrompue et que l'homme reste capable de bien; mais l'accent (de Charron, *De la Sagesse*, 1601, à Sirmond, *Défense de la vertu*, 1641) est mis sur la morale, les œuvres humaines, plus que sur le rapport de la créature à Dieu. Dans la présentation qui en est faite, les vertus diffèrent-elles au fond de celles des païens (cf Binet, du Bosc, Garasse, à comparer avec La Mothe Le Vayer, *De la vertu des païens*, 1641)? Certains disent alors la vie chrétienne facile et lui font faire bon ménage avec des activités toutes mondaines (cf P. Mugnier,

La véritable politique du Prince chrétien, 1647) : tout n'est pas calomnie dans les critiques que Pascal fera bientôt aux œuvres de Binet, Barry (*Le Paradis ouvert à Philagie...*, 1636) et Le Moyne (*La dévotion aisée*, 1652). Très vite humanisme et stoïcisme sont violemment attaqués par l'augustinisme et le thomisme : les jansénistes n'ont nullement le monopole de cette réaction; ils reprennent des thèmes déjà exploités.

Voir L. Cognet, *Le problème des vertus chrétiennes dans la spiritualité française au XVII^e siècle*, dans *Les vertus chrétiennes selon saint Jean Eudes et ses disciples, Cahiers Eudistes de Notre Vie*, n. 5, Paris, 1960, p. 47 svv.

7^o L'attrait de la vie religieuse et spirituelle.

Pour ce qui regarde les ordres religieux anciens, on se reportera aux articles particuliers qui leur sont consacrés; leurs caractères propres sont justement ceux qu'ils ne doivent pas à la France des 17^e et 18^e siècles. Voir aussi l'art. ÉCOLE FRANÇAISE (col. 782-784). Sur les nouvelles fondations religieuses, voir *infra*, col. 929.

Malgré un certain discrédit, — mépris de certains milieux intellectuels ou gallicans, ironie populaire —, les ordres religieux, surtout à la suite des diverses réformes, sont en grand essor et attirent de plus en plus : une élite sociale entre chez les capucins, au Carmel, à la Visitation; les grands comblent des couvents de leurs faveurs et l'on sait la protection dont les reines ont entouré certains d'entre eux : Anne d'Autriche le Val-de-Grâce, les carmels de la rue du Bouloi et du faubourg Saint-Jacques, Marie-Thérèse le Carmel encore, Henriette de France la Visitation de Chaillot, etc. Essor qui ne va pas sans quelque snobisme que raillera La Bruyère † 1696. Même les âmes qui ne veulent pas ou ne peuvent pas entrer dans un ordre religieux sont attirées : ainsi la Trappe à la fin du siècle exerce sur beaucoup un grand attrait; Bossuet aime à y faire retraite, l'abbé Cl. Nicaise † 1701 pendant des années est pris entre son goût pour la société cultivée et un perpétuel désir de quitter le monde et de rejoindre son ami Rancé.

Plus que tout autre, l'ordre des chartreux, séduit les âmes (J. Dagens, *Bérulle...*, p. 115; P. Pascal, *L'abbé de Saint-Cyran, les Chartreux et les solitaires de Port-Royal*, dans *Revue historique*, t. 191, 1941, p. 232-248; J. Orcibal, *Jean Duvergier de Hauranne...*, p. 407, 535 svv) : l'influence de R. Beaucousin est ici grande, mais le rayonnement de la Chartreuse dépasse le groupe de ses disciples; Bérulle, Condren, Saint-Cyran, Olier, Antoine Le Maître, Le Maître de Séricourt, Cl.-J. Fournet, etc., désirent y entrer : attrait ou tentation qui pour beaucoup est un pas dans la voie de la perfection.

Ceux que le cloître ne retient pas organisent leur vie en se créant une chartreuse intérieure; les plus courageux vont jusqu'à la *vie érémitique* : en effet, au 17^e siècle comme à toute époque de grande vitalité religieuse, dans des sociétés policées et intellectualisées à l'excès, l'érémitisme est assez répandu et traduit le refus des cadres laïcs ou religieux dans lesquels s'insère la vie (P. Doyère, art. ÉRÉMITISME, DS, t. 4, col. 971 svv).

A côté des congrégations soumises à l'autorité des évêques et surveillées par eux, les solitaires, indépendants, se multiplient en province, venant de toutes les classes sociales (sur les ermites du Mont-Valérien, cf Picot, *Essai sur l'influence...*, t. 1, p. 132-134, 317-319 [signale aussi les ermites camaldules introduits d'Italie en 1626]; t. 2, p. 370-378) : les saints (au siècle suivant Benoît Labre en est un type accompli) s'y mêlent aux moins bons, mais dans l'ensemble leur conduite est édifiante (voir les études locales, par exemple pour l'archidiaconé d'Autun : Th.-J. Schmitt, *L'organisation ecclésiastique et*

la pratique religieuse dans l'archidiaconé d'Autun de 1650 à 1750, Autun, 1957, p. 95 svv; nombreux cas individuels cités avec intérêt à la fin du siècle dans les *Nouvelles ecclésiastiques* manuscrites d'inspiration janséniste, Bibl. Nat., Fonds fr. 23498 et svv).

Une littérature de spiritualité se développe autour de cet idéal érémitique : les œuvres de Jeanne de Cambry † 1639, de Michel de Sainte-Sabine, de Hubert Jaspard sont les plus intéressantes. Plus littéraires les *Entretiens solitaires* de Georges de Brébeuf (1656) se rattachent à une tradition poétique et humaniste qui chante la solitude dans une moderne thébaïde (cf J. Dagens, *Bérulle...*, p. 347; sur le riant désert imaginé par Mlle de Montpensier, voir Sainte-Beuve, *Port-Royal*, éd. citée, t. 2, p. 725-726).

Bien des milieux sont touchés par cet attrait mais surtout les milieux augustiniens et jansénisants (c'est dans ces milieux que s'élabore la légende de la solitaire des Rochers : cf A. Gazier, *Mélanges de littérature et d'histoire*, Paris, 1904, p. 209 svv, et surtout L. Cognet, *Crépuscule des mystiques*, Tournai, 1958, p. 389). Leur sensibilité les rendrait proches d'un Rancé, aussi les raisons de leurs réticences devant sa réforme touchent peu à la spiritualité : les solitaires de Port-Royal, dévots, érudits, amis de la solitude, participent à tout un grand courant de la sensibilité du siècle et ne sont nullement les seuls à désirer quitter le monde; seulement, leur retraite fit grand bruit et devint bientôt exemplaire (l'interprétation sociologique que donne de ce refus du monde L. Goldmann, *Le Dieu caché*, Paris, 1955, devra être discutée).

Conclusion : l'éclectisme des spirituels. — Les différences entre le nord et le sud, les rhéno-flamands et le Carmel espagnol (la rencontre est ancienne comme l'a montré M. Bataillon, *Érasme et l'Espagne*, Paris, 1937, et comme le montrera J. Orcibal dans un livre attendu sur les sources de saint Jean de la Croix) ne doivent pas faire perdre de vue la complexité vivante des individus et des expériences : leur éclectisme est frappant; un François de Sales recommande à sa Philothée l'*Imitation*, la *Perle*, Denys le chartreux, Louis de Blois, Alphonse de Madrid, Louis de Grenade et Jean d'Avila; la tertiaire franciscaine Françoise de Saint-Omer † 1649 lit, selon son biographe, Harphius, Tauler, Canfield, Constantin de Barbanson, Laurent de Paris, Alphonse de Madrid et sainte Thérèse. Cet éclectisme est caractéristique de la seconde moitié du siècle : si l'invasion mystique a vu la prépondérance des tendances nordiques, la génération suivante exploite un héritage plus vaste encore qu'elle n'avait cru : en Lallemand, le disciple de saint Ignace s'allie avec aisance à l'élève d'Harphius; un Saint-Jure † 1657 suit à la fois Tauler, saint Ignace et la tradition carmélitaine; un Léon de Saint-Jean si bérullien recommande la méditation de Ruysbroeck, d'Harphius, de Tauler, de Louis de Blois; la spiritualité de Maur de l'Enfant-Jésus est aussi composite et l'on pourrait citer bien d'autres exemples de spirituels véritables qui ne sont pas des compilateurs.

C'est un enrichissement et une mutation, peut-être déjà une retraite : les *Justifications* de M^{me} Guyon associent les auteurs les plus divers dans une même tradition mystique; en un certain sens, c'est l'aboutissement de tout un siècle de spiritualité.

2. ESPRIT DE LA RÉFORME CATHOLIQUE

1^o *L'esprit du concile de Trente.* — En France, gallicanismes ou antiromanismes s'opposent plus qu'ailleurs à l'application des réformes proposées par le concile et la spiritualité y présente affaiblies et transformées les grandes tendances de la réforme catholique italienne, espagnole ou allemande.

L. Prunel, *La renaissance catholique en France au XVII^e siècle*, Paris, 1921. — J. Orcibal, *Jean Duvergier de Hauranne abbé de Saint-Cyran et son temps*, Louvain-Paris, 1947, p. 1-87; et *Le premier Port-Royal, Réforme ou Contre-réforme*, Paris (1950). — P. Broutin, *La réforme pastorale en France au XVII^e siècle*, 2 vol., Paris-Tournai, 1956. — L. Willaert, *Après le concile de Trente*, déjà cité.

1) Les évêques que le concile avait chargés de promouvoir la réforme sont lents à prendre conscience des devoirs de leur charge : leur situation dans l'État, leurs habitudes y font obstacle. Peu à peu sous l'influence d'exemples et d'œuvres exceptionnels se manifestent une réforme et une spiritualité épiscopales. La réforme s'incarne dans des exemples sans cesse répétés et vénérés, même s'ils ne sont pas tous imités : saint Grégoire le Grand dont le *Pastorale* a de multiples éditions (en particulier une traduction par Antoine de Marsilly, Lyon, 1695), saint Charles Borromée † 1584, le vénérable Barthélemy des Martyrs † 1590, et saint François de Sales, qui au 17^e siècle est regardé avant tout comme un évêque apostolique (cf son *panégyrique* par Bossuet, et *infra*, col. 931-932).

A l'art. CHARLES BORROMÉE, qui n'insiste pas sur son influence, ajouter P. Broutin, *op. cit.*, t. 2, p. 347 svv et *passim*; J. Dagens, *Bérulle...*, p. 92 svv; L. Willaert, *op. cit.*, t. 1, p. 69. La plupart des spirituels français se réclament de lui : Saint-Cyran (J. Orcibal, *op. cit.*, p. 428 n. 4; p. 621 n. 4), A. Godeau qui fait son éloge en 1657, Arnauld (cf *La fréquente communion*), F. Vialart (C.-P. Goujet, *La vie de... Vialart*, Cologne, 1738, p. 19), Jean d'Arenthon (A. Le Masson, *Vie de Jean d'Arenthon*, 2^e éd., Lyon, 1699, p. 118), L. Abelly, L. Tronson (lettre à Louis de Lascaris d'Urfé, dans Broutin, *op. cit.*, t. 1, p. 358), Bossuet (*panégyrique* de Borromée, *Œuvres oratoires*, éd. Lebarq, Urbain et Lévesque, t. 2, Paris, 1927, p. 575). Son influence s'exerce par l'intermédiaire des *Acta Ecclesiae mediolanensis*, des *Instructions aux confesseurs* souvent réédités (cf catalogue de la Bibliothèque nationale), des biographies (celle de G.-B. Giussano, Milan, 1610, fut traduite en 1615 par M. de Souffour, en 1685 par C.-E. Cloyseault), de l'iconographie (cf É. Mâle, *op. cit.*, p. 87 svv).

L'influence de Barthélemy des Martyrs, évêque dominicain, est capitale dès la fin du 16^e siècle (J. Dagens, *Bibliographie...*; *Bérulle...*, p. 92). Comme celle de saint Charles, elle est à la fois pastorale et spirituelle : le *Stimulus pastorum* (cf P. Broutin, *op. cit.*, t. 2, p. 315 svv, et sa bibliographie, p. 317 n. 1), le *Compendium spiritualis doctrinae* sont souvent réédités; les traductions françaises des *Vies* de Barthélemy par Le Maître de Sacy et Thomas du Fossé (1663, 1664, 1678) sont très lues; Godeau fit son éloge.

Du même esprit participent les innombrables biographies d'évêques réformateurs (vg M. de la Morinière, *Les vertus du vrai prélat... le cardinal de La Rochefoucauld*, Paris, 1646; J.-B. Noulleau, *Le modèle d'un grand évêque... Étienne de Vilazel*, slnd) et des ouvrages de spiritualité épiscopale, celui d'Abelly surtout (art. ÉPISCOPAT, DS, t. 4, col. 903; sur Saint-Cyran, J. Orcibal, *Jean Duvergier de Hauranne...*, p. 334-375). Cette spiritualité, sous l'influence du pseudo-Denys, insiste sur la plénitude de l'esprit et de la grâce qui réside en l'épiscopat.

2) *La réforme cléricale* devait, dans l'esprit des Pères de Trente, être la conséquence de la réforme épiscopale (P. Broutin, *op. cit.*, t. 1, p. 14 svv; L. Willaert, *op. cit.*, p. 77 svv et la bibliographie). Ce fut une œuvre lente et de longue haleine. L'on voit apparaître conjointement de nouvelles formes de vie sacerdotale et de préparation au sacerdoce et des œuvres spirituelles exaltant l'état de prêtrise et la vie du prêtre saint.

Des séminaires sont créés : séminaires paroissiaux comme ceux d'Adrien Bourdoise † 1665 (DS, t. 1, col. 1906-1908), retraites de Vincent de Paul; des synodes diocésains se tiennent, des communautés de prêtres se fondent (cf J. Crétenet † 1666, DS, t. 2, col. 2531-2537; C. d'Authier de Sisgau † 1667; C. Démia † 1689, DS, t. 3, col. 139-141); des chapitres se réforment.

L'exaltation de la dignité de l'état ecclésiastique à partir du début du siècle chez les auteurs de toute mouvance (oratoriens, jésuites, eudistes, disciples de Saint-Cyran, de Vincent de Paul) est à la fois la cause et la conséquence de toute une littérature sacerdotale : ouvrages anciens et modernes sont réédités ou cités.

Il se forme un ensemble de « classiques » (P. Broutin, *op. cit.*, t. 2, p. 347 svv) : ils s'appuient sur les textes de saint Jean Chrysostome (*Traité sur le sacerdoce*), de saint Grégoire (cf *supra*, col. 927), de saint Ambroise (*De dignitate sacerdotum*), de saint Grégoire de Nazianze (*Discours sur saint Basile*), de saint Bernard (*De consideratione*). Parmi les modernes, Pierre Binsfeld † 1598 (DS, t. 1, col. 1623-1624), le chartreux A. de Molina † 1612, Saint-Cyran, M. Beuvelet † 1657 (DS, t. 1, col. 1587) sont les plus lus et les plus répandus (cf Bremond, t. 1, p. 220-221).

En outre, et se rattachant à la spiritualité des états de vie (cf *infra*, col. 946), des ouvrages brossent le tableau de la vie quotidienne du prêtre ou des devoirs du missionnaire : R. Dognon, *Le bon curé*, Paris, 1630; Girard de Villethierry, *La vie des religieux*, Paris, 1698; P. Collet, *Traité des devoirs d'un pasteur...*, Avignon, 1757; F. Bourgoing, *Direction pour les missions...*, Paris, 1646; A. Chesnois, *Le petit missionnaire de la campagne chrétienne...*, Caen, 1673; Albert de Paris, *Manuel de mission à l'usage des capucins...*, Troyes, 1702, etc. — Sur les ouvrages traitant des devoirs des prédicateurs, voir J. Truchet, *La prédication de Bossuet*, Paris, 1960, *passim*.

Cette littérature contribue à former une génération de saints prêtres (J. Grandet, *Les saints prêtres français du XVII^e siècle*, publié par G. Letourneau, 3 vol., Angers, 1897; cf à Dijon Bénigne Joly : [A. Beaugendre] *La vie de Messire Bénigne Joly*, Paris, 1700; [E. Bavard] *Vie du vénérable Bénigne Joly...*, Paris, 1878).

3) *La réforme des ordres et congrégations*, antérieure au concile, est déjà bien avancée au début du 17^e siècle (Picot, *Essai historique...*, *passim*; L. Willaert, *op. cit.*, t. 1, p. 93 svv). La réforme de la vie monastique va de pair avec une restauration de la piété, de la vie religieuse, des pratiques; le restaurateur de la régularité laisse souvent une œuvre spirituelle dont ses fils se nourrissent; ou au moins sa biographie, écrite dès sa mort, sa correspondance, son portrait largement répandus donnent à la maison réformée un esprit qui peut être assez différent de celui de la congrégation primitive.

Ainsi sont réformés les chanoines réguliers de Sainte-Geneviève par le cardinal de La Rochefoucauld † 1645 et Charles Faure † 1644 (art. CHANOINES RÉGULIERS, FAURE), ceux de Lorraine par saint Pierre Fourier † 1640 qui crée la congrégation de Notre-Sauveur (DS, t. 2, col. 473-474), ceux de Chancelade par Alain de Solminihac † 1659 (*ibidem*, col. 475); les bénédictins (réforme de Saint-Vanne et de Saint-Hydulphe avec Didier de la Cour † 1623, celle de Saint-Maur en 1618-1621 avec Laurent Bénard † 1620; DS, t. 1, col. 1431-1432). Une réforme d'abbaye bénédictine aboutit à la fondation des filles du Calvaire avec Antoinette d'Orléans † 1618 et Joseph du Tremblay † 1638; celle du Val-de-Grâce, transféré à Paris en 1624, fut l'œuvre de Marguerite d'Arbouze † 1626 (DS, t. 1, col. 837-839, 1437-1438). Chez les cisterciens, la réforme de Port-Royal commencée par la mère Angélique en 1608 est connue (DS, t. 1, col. 871-881; L. Cagnet, *La réforme de Port-*

Royal, Paris, 1950; *La Mère Angélique et saint François de Sales*, Paris, 1951).

Si la congrégation des feuillants (voir cet article) date de la fin du 16^e siècle, la réforme de la Trappe par Rancé, celle de Sept-Fons par Eustache de Beaufort sont de la seconde moitié du 17^e (DS, t. 1, col. 1319; F. Lamy, *L'ancien Sept-Fons*, Moulins, 1937, p. 125 svv; sur Rancé nous n'avons pas encore d'ouvrage définitif : outre ceux de D. Serrant (1903), H. Bremond (1929), A. Chérel (1930), voir A. J. Luddy, *The real De Rancé*, Londres, 1931). L'importance de Rancé est grande aussi bien parmi les cisterciens que parmi les prêtres et même dans le monde. Il est un exemple pour nombre de laïcs qui lisent ses œuvres ou ses biographies. La querelle des études ne fut pas étrangère au bruit fait autour de son nom et, malgré certaines violences de langage, l'abbé de la Trappe semble mieux que ses adversaires avoir compris la réalité profonde de la vie monastique.

Les carmes virent la réforme de Touraine avec Philippe Thibault † 1638 (S.-M. Bouchereaux, *La réforme des Carmes en France...*, cité *supra*); les dominicains, celles de Sébastien Michaelis † 1618 et d'Antoine Le Queu † 1676 (*infra*, col. 941, et art. FRÈRES PRÊCHEURS).

4) *Congrégations nouvelles.* — Si quelques ordres religieux venant de l'étranger s'installent encore en France (carmélites, annonciades célestes, les théatins à Paris au milieu du siècle), beaucoup de fondations nouvelles adoptent, comme dans l'Europe post-tridentine, la forme plus souple de congrégations (Picot, *op. cit.*, *passim*; L. Willaert, *op. cit.*, t. 1, p. 127 svv) : désir d'être plus près du prochain que l'on veut servir et édifier, attrait pour la vie religieuse chez des prêtres ou des laïcs avides d'une autre perfection que celle des cloîtres.

Les congrégations masculines exaltent l'idéal sacerdotal (oratoriens, eudistes, sulpiciens); de nombreuses congrégations féminines se vouent à l'enseignement (ursulines dès la fin du 16^e siècle, cf M. de C. Gueudré, *Histoire de l'ordre des Ursulines en France*, 2 vol., Paris, 1957-1960; congrégation de Notre-Dame de Pierre Fourier, dans laquelle Alix Le Clerc prononce ses vœux en 1618; etc), d'autres à la charité (filles de la Charité de Louise de Marillac † 1660, plus tard filles de Sainte-Genève de M^{me} de Miramion † 1676; etc), ou à l'éducation des converties et des repenties (filles de la Providence de M^{me} de Pollalion † 1657, dames de l'Union chrétienne (1661) d'Anne de Croze, congrégation de Notre-Dame du Refuge de Nancy (1624) avec Elisabeth de Ranfaing, Nouvelles catholiques; etc).

Sur la Visitation, voir *infra*, col. 932 et art. FRANÇOIS DE SALES, col. 1060-1062.

2^o *Œuvres de la réforme.* — 1) *La « charité ».* — Au 17^e siècle, la foi s'exprime dans des « œuvres » et la première manifestation en est la « charité ». L'histoire du mot reste à faire : il signifie alors dans le langage courant « souci des pauvres » ou, ce qui est assez nouveau, « aumône ». La charité est d'abord matérielle avec le soin de l'assistance aux malades et aux pauvres; autour de saint Vincent de Paul se groupent les initiatives et les réalisations les plus marquantes : fondation des filles de la Charité, des filles de la Providence, des dames de l'Union Chrétienne de Saint-Chaumont, œuvre des bouillons, etc, groupes qui se rejoignent, se recourent et où les mêmes noms apparaissent souvent. Si le saint en est l'âme, il le doit plus à son zèle et au rayonnement de sa personne qu'à une doctrine spirituelle : sa spiritualité est très simple et très éclectique; béruillien? Bremond l'écrivait (t. 3, p. 222-257); bien plutôt une personnalité qui sait assimiler et créer.

De Vincent de Paul, voir les 14 vol. de *Correspondance, entretiens et documents*, éd. P. Coste, Paris, 1920-1923, et *Entretiens spirituels*, textes réunis et présentés par A. Dodin,

Paris, 1960. Sur lui, cf P. Coste, *Monsieur Vincent*, 3 vol., Paris, 1932; J. Calvet, *Saint Vincent de Paul*, Paris, 1948; A. Dodin, *Saint Vincent de Paul et la Charité*, coll. Maîtres spirituels, Paris, 1960. Sur Louise de Marillac, J. Calvet, *Sainte Louise de Marillac par elle-même*, Paris, 1958.

Une littérature de charité se constitue et en particulier une prédication de charité : les sermons de charité ont leurs règles et leur esprit, et Bossuet n'est pas isolé en son siècle (cf H. Busson, *Littérature et théologie*, Paris, 1962, p. 95-118).

L'éclectisme et le pragmatisme caractérisent les grandes entreprises de charité, la *compagnie du Saint-Sacrement* par exemple.

Cette compagnie a prétendu jouer un rôle catholique. Sans relever d'aucune école spirituelle particulière, elle est plutôt un carrefour où se rencontrent différentes tendances. Ses origines sont significatives : un capucin, un jésuite, un oratorien. Ce qui lui importe, c'est la convergence des efforts vers la réalisation d'œuvres de charité. Le secret dont elle s'entoure n'est pas qu'un moyen; il comporte une signification spirituelle, la présence cachée du Christ au Saint-Sacrement, et un fruit évangélique, l'effacement désintéressé des confrères et des bienfaiteurs. DS, t. 2, col. 1305-1311; art. CONGRÉGATIONS SECRÈTES, col. 1491-1507.

2) *L'enseignement.* — La véritable charité est aussi intellectuelle et spirituelle; ainsi s'explique le développement des congrégations enseignantes (L. Willaert, *op. cit.*, t. 1, p. 154-158), qui acquièrent peu à peu une spiritualité originale.

Les ursulines françaises connaissent un grand essor et une vie intérieure intense (cf M. C. Gueudré, *op. cit.*; *Catherine Ranquet mystique et éducatrice*, Paris, 1952, et Catherine Ranquet, *Écrits spirituels*, Paris, 1953; — sur Anne de Xainctonge, cf Y. Poutet, *Anne de Xainctonge et saint Jean-Baptiste de la Salle*, RAM, t. 35, 1959, p. 304-328, p. 409-425; t. 36, 1960, p. 36-63).

Pierre Fourier, les oratoriens, le minime Nicolas Barré † 1686 (DS, t. 1, col. 1252; Y. Poutet, RHEF, t. 46, 1960, p. 18 svv, et RAM, t. 36, 1960, p. 350 svv), Jean-Baptiste de la Salle (A. Rayez, *Études salliennes*, RAM, t. 28, 1952, p. 18-61) témoignent d'un souci que partagèrent nombre de fondateurs; sur les Petites Écoles de Port-Royal, cf L. Cognet, *Claude Lancetot*, Paris, 1950, et *Les Petites Écoles de Port-Royal*, dans *Cahiers de l'Association internationale des études françaises*, juillet 1953. Dans ses collèges la compagnie de Jésus enseigne l'humanisme chrétien à la noblesse et à la bourgeoisie (F. de Dainville, *La naissance de l'humanisme moderne*, Paris, 1940).

Plus modeste est l'œuvre de l'enseignement du catéchisme, mais elle a tenté des prêtres qui associent au désir de l'efficacité une spiritualité très profonde : un César de Bus † 1607 mérite d'être connu (DS, t. 3, col. 1501-1512; A. Rayez, *Spiritualité du Vénérable César de Bus*, RAM, t. 34, 1958, p. 185-203).

3) *L'esprit du 17^e siècle est un esprit missionnaire.* L'enseignement est conçu comme une mission; le même terme revient sans cesse avec des sens différents : mission auprès des hérétiques, auprès des catholiques tièdes ou déchristianisés, auprès des infidèles à l'extérieur. Les missions envoyées pour convertir les réformés, telle celle que fit Fénelon, ne furent ni les plus nombreuses ni les plus significatives; au contraire, la mission était une des formes de la vie religieuse les plus habituelles des paroisses françaises, — que l'on songe à un saint Jean-François Régis † 1640 dans le Vivarais —, et le devoir de la parole est de ceux sur lesquels théologiens et spirituels ont volontiers insisté.

Voir le recueil collectif *Missionnaires catholiques à l'intérieur de la France pendant le XVII^e siècle*, dans XVIII^e siècle, n. 41, 1958, p. 300-395; ajouter sur les missions en Bretagne, Le Nobletz et Maunoir (Bremond, t. 5, p. 82-117, et J. Rouanet, *Le Bx Julien Maunoir et les équipes sacerdotales au XVII^e siècle*, NRT, t. 73, 1951, p. 603-614).

Sur la prédication au 17^e siècle, voir P. Jacquinet, *Des prédicateurs du XVII^e siècle avant Bossuet*, Paris, 1885; J. Truchet, *La prédication de Bossuet*, 2 vol., Paris, 1960, et *Bossuet et l'éloquence religieuse au temps du Carême des Minimes, dans XVII^e siècle*, n. 50-51, 1961, p. 64-76.

Les mêmes caractères apparaissent dans les *missions extérieures*. Issues du grand effort des premières générations, œuvres des milieux dévots (la fondation du séminaire des Missions étrangères en 1663 est leur dernière création) et des ordres missionnaires, elles accompagnent la floraison mystique. La colonisation du Canada fut une entreprise spirituelle plus que politique et l'on sait le rôle qu'y joua Marie de l'Incarnation (A. Rayez, *Marie de l'Incarnation et le climat spirituel de la Nouvelle-France*, dans *Revue d'histoire de l'Amérique française*, t. 16, 1962, p. 3-36).

Dans la première moitié du siècle, les capucins accomplissent un gros effort missionnaire sous l'impulsion du P. Joseph, en particulier dans le Levant. Dans le second tiers du siècle, le Siam, l'Indochine, puis la Chine sont à l'ordre du jour avec Alexandre de Rhodes † 1660 et François Pallu † 1684. Les jésuites mathématiciens envoyés par Louis XIV arrivent à Pékin en 1687; etc. Un Louis Laneau † 1696 soutient en Orient ses missionnaires avec la très haute doctrine de son *De deificatione justorum per Jesum Christum* (DS, t. 3, col. 1456-1459).

Voir G. Goyau, *La France missionnaire dans les cinq parties du monde*, 2 vol., Paris, 1948; *Histoire universelle des missions catholiques*, t. 2 *Les missions modernes*, Paris, 1957 (avec bibliographie).

La même ferveur accueille les campagnes contre les turcs : prières, jubilés leur donnent une allure de croisade (cf Mâle, *op. cit.*, p. 467 svv); Bossuet, proche des dévots, soutient cet effort, prononce le panégyrique de saint Pierre Nolasque récemment canonisé, ne manque pas d'appeler à la croisade. La chute de Candie en 1669 et la politique louvoyante de Louis XIV traduisent une baisse de l'ardeur conquérante du catholicisme français.

L'aventure de cet esprit de conquête est celle de tout un mouvement de la spiritualité française : au début du 17^e siècle, mystiques et « dévots » pensent exercer une action dirigeante sur la société et, malgré l'attitude des politiques, en changer les structures : c'est l'opposition de Bérulle ou de Marillac et de Richelieu. Sous la régence d'Anne d'Autriche le nouveau règne laisse un instant espérer ces dévots, mais leur exclusion des avenues du pouvoir sera définitive. Cet échec marquera, semble-t-il, profondément le climat de la spiritualité des cercles dévots. Quoi qu'il en soit, à la phase conquérante de la réforme catholique succède une période moins riche en individualités et en fondations neuves, mais qui continue, étend et fait pénétrer dans des couches plus larges la rechristianisation de la société française.

3. COURANTS SPIRITUELS ORIGINAUX

1^o **Saint François de Sales.** — 1) La place et l'influence de François de Sales † 1622 (art. FRANÇOIS DE SALES) sont au 17^e siècle exceptionnelles : en dehors des écoles et des groupes, sa formation spirituelle est celle d'un autodidacte attentif à intégrer ses expériences : culture humaniste, solides études théologiques, lectures nombreuses (influence des italiens plutôt que des rhéno-flamands), contacts avec les réformés. Jamais il n'aura de système ou de « doctrine » spirituels à proprement parler, néanmoins son œuvre porte une marque bien personnelle.

L'*Introduction à la vie dévote* entend renouveler la vie intérieure des catholiques; la dévotion pour lui n'est pas une atti-

tude isolée, mais en elle s'engage toute la personne et cette dévotion s'enracine dans l'oraison qu'il recommande à tous les laïcs. Le fond de l'attitude de dévotion est l'amour conçu comme la volonté constante de faire le bon plaisir de Dieu; le saint analyse cet amour dans ses manifestations au niveau de la conscience. Ce « psychologisme », comme on a appelé ce caractère, s'explique en grande partie par le rôle joué par François de Sales comme directeur spirituel, un des premiers d'une longue série qui jusqu'à la période contemporaine donnera à la spiritualité française ses caractères psychologique, pratique et vécu.

Si François de Sales n'est pas dès l'abord contemplatif, il semble l'être devenu vers 1602-1609 par une simplification de plus en plus grande de son oraison : influence de sainte Thérèse (voir la discussion de P. Serouet, *De la vie dévote à la vie mystique*, Paris, 1958)? plutôt découverte de l'expérience mystique chez M^{me} Acarie et surtout M^{me} de Chantal. Le résultat de cette curiosité et de cet avancement dans les voies mystiques est le *Traité de l'amour de Dieu* : l'évêque de Genève y montre que chacun peut et doit tendre à une oraison contemplative et le *Traité* complète ainsi l'*Introduction*; pour lui le terme de la contemplation est la conformité de la volonté humaine à la volonté divine. Son oraison de simplicité, « indifférente » à toute récompense même éternelle, aura une grande influence sur la spiritualité française.

2) **Saint François de Sales** laisse avec la *Visitation* un institut qui vit de cet esprit; non pas que la spiritualité de sainte Jeanne de Chantal, plus sensible aux influences abstraites (se reporter, à défaut de travaux critiques, à l'édition imparfaite de ses *Œuvres*, 8 vol., Paris, 1876-1909), reflète fidèlement celle de son directeur, mais les visitandines restent proches de leur fondateur : avec elles, l'oraison de simplicité, la conformité à la volonté divine se transmettent à travers le 18^e siècle; un Claude-Fr. Milley † 1720 (J. Bremond, *Le courant mystique au XVIII^e siècle*, Paris, 1943), un J.-P. de Caussade † 1751 (M. Olphe-Galliard, *L'abandon à la Providence divine et la tradition salésienne*, RAM, t. 38, 1962, p. 324-353), parmi d'autres, sauront s'en inspirer.

Sur la mère de Chaugy, l'ouvrage de E. Lecouturier, *Françoise-Madeleine de Chaugy et la tradition salésienne au XVII^e siècle*, 2 vol., Paris, 1933, reste essentiel. On étudiera aussi les premières visitandines : Jeanne-Charlotte de Bréhard (*Vie* par E. Éverat, Clermont-Ferrand, 1938), la duchesse de Montmorency (*Vies* [par Ch. Cotelendi], Paris, 1684; [par l'abbé Garreau], Clermont-Ferrand, 1769; par P. Fliche, Poitiers, 1877). L'on consultera aussi Maselli, *Discours sur les vies de plusieurs vénérables mères ou sœurs de la Visitation*, Avignon, 1689; et surtout *L'Année sainte des religieuses de la Visitation*, 12 vol., Annecy, 1871. Pour l'histoire d'un monastère, voir E. Catta, *La Visitation Sainte-Marie de Nantes*, Paris, 1954. Sur la spiritualité visitandine une bonne introduction serait l'*Abrégé de l'esprit intérieur des religieuses de la Visitation de Sainte-Marie*, Rouen, 1696, par H. de Maupas du Tour.

3) **L'influence salésienne** dépasse de beaucoup le cadre de la Visitation : les œuvres de l'évêque de Genève sont lues partout et des livres comme *L'esprit du bienheureux François de Sales* de J.-P. Camus ou les biographies du saint contribuent à la répandre. Tous les grands spirituels sont de façon ou d'autre ses disciples, influence d'autant plus large que l'esprit salésien n'impose pas l'adhésion à un système : ainsi Bérulle, Condren, Saint-Cyran (J. Orcibal, *La spiritualité de Saint-Cyran*, Paris, 1962, p. 35-79), Vincent de Paul, Camus surtout qui s'attache à le répandre et à le défendre; l'on peut citer encore Anne-Marguerite Clément, F. Bachelard, L. de Ballon, N. Courbon. Néanmoins au 17^e siècle et plus encore au 18^e l'*Introduction* est bien plus connue et plus populaire que le *Traité*.

2^o **Bérulle et le bérullisme.** — 1) Le *Bref discours de l'abnégation intérieure* adapté par Bérulle en 1596-1597, sur les conseils de R. Beau cousin, de l'opuscule d'Isabella Bellinzaga était le témoignage d'une spiritualité « abstraite » (voir *supra*, col. 915). La spiritualité proprement bérullienne est le résultat d'un radical changement de perspectives : évolution continue depuis la retraite de Verdun en 1601 (J. Dagens), ou plutôt conversion dans les années 1606-1608 (J. Orcibal, L. Cognet). L'influence dionysienne, celle des rhéno-flamands (d'Harphius en particulier) sont grandes, mais Bérulle n'en accepte pas tout. Il subit celle du Carmel espagnol et d'Anne de Jésus, celle des Pères, de saint Augustin, vers lesquels l'orienta la controverse, celle des franciscains comme saint Bonaventure. Notons que l'évolution du bérullisme nous devient perceptible à mesure que s'établit la chronologie des *Œuvres de piété* (J. Orcibal, R. Bellemare, P. Cochois, M. Dupuy) : toute étude devra en tenir compte. Le christocentrisme, dévotion au Verbe incarné, qui aux yeux de Bourgoing constituait tout le bérullisme, ne se comprend qu'à partir de ses fondements théologiques : théologie et spiritualité sont ici inséparables. En une solide doctrine de la Trinité, il souligne, après les Pères grecs et le *De Trinitate* de saint Augustin, la hiérarchie et les appropriations des personnes divines, fondant ainsi sa doctrine de l'Incarnation ; l'union en Jésus-Christ de l'Homme et de Dieu est indissociable : l'on ne peut donc aller à Dieu que par Jésus-Christ. Le bérullisme s'oppose à toute spiritualité qui pense atteindre l'essence divine en dépassant l'Humanité du Christ. La créature, du fait de sa nature et du fait du péché, n'est que néant et ne peut se tourner vers Dieu (augustinisme qui répugne à tout « humanisme dévot » et à tout « stoïcisme », malgré le respect de Bérulle pour l'antiquité et pour un platonisme chrétien, et malgré un volontarisme constant au début du 17^e siècle) : il lui faut s'incorporer au Christ, « adhérer » à lui, se conformer à lui en tous ses « états », ce qui suppose un renoncement et aboutit à ce que Bérulle appelle la servitude. Le bérullisme n'est donc pas une méthode d'raison et son influence pourra se faire sentir sur des esprits très différents et en des formes très différentes : l'élévation bérullienne est une forme de prière très souple et toutes les dévotions traditionnelles sont revivifiées par le bérullisme (dévotion à Marie, aux saints, sainte Marie-Madeleine, saint Joseph, aux anges). La création de l'Oratoire répond à une théologie hiérarchique de l'Église où s'associent la conception du Christ-Prêtre et la doctrine dionysienne et contribuera à restaurer la sainteté de la condition sacerdotale.

Les travaux récents insistent beaucoup sur ce dionysisme de Bérulle et renouvellent l'idée que nous nous faisons de sa spiritualité : l'enquête devra porter maintenant sur son originalité ; en un temps où le dionysisme est si répandu, pourquoi conduit-il Bérulle si loin de ses contemporains ?

A l'article BÉRULLE et à sa bibliographie, ajouter : J. Dagens, *Bérulle et les origines de la Restauration catholique (1575-1611)*, Paris, 1952. — L. Cognet, *Bérulle et la théologie de l'Incarnation*, dans *XVII^e siècle*, n. 29, 1955, p. 330-352. — R. Bellemare, *Le sens de la créature dans la doctrine de Bérulle*, Paris, 1959. — P. Cochois, *Bérulle initiateur mystique, les vœux de servitude*, thèse soutenue à l'Institut Catholique de Paris, 1960 ; cf *École Pratique des Hautes Études, Annuaire 1959-1960*, p. 111 svv ; *Bérulle hiérarque dionysien*, RAM, t. 37, 1961, p. 314-353 ; t. 38, 1962, p. 354 svv ; *Bérulle et le Pseudo-Denys*, dans *Revue de l'histoire des religions*, t. 159, 1961,

p. 173-204 ; *Les vœux de servitude et l'idéal sacerdotal proposé par le P. de Bérulle*, dans *Oratoriana*, t. 3, novembre 1961, p. 101-118. — J. Orcibal, *Les « Œuvres de piété » du cardinal de Bérulle*, RHE, t. 57, 1962, p. 813-862. — P. Cochois, *Bérulle et l'école française*, coll. *Maîtres spirituels* 31, Paris, 1963.

Voir spécialement Michel Dupuy, *L'adoration d'après le cardinal de Bérulle*, thèse Inst. Cath., Paris, 1962.

2) Les disciples de Bérulle insisteront sur tel aspect de sa doctrine, l'infléchissant en des directions parfois divergentes, mais au-delà de la doctrine l'on sent l'influence du bérullisme sur la spiritualité de tout le siècle. De façon restreinte, l'influence bérullienne se manifeste par la constitution autour de l'Oratoire d'une véritable « école » : l'on a parlé d'« école française », le terme est trop vague et mieux vaut parler d'« école bérullienne » pour marquer nettement que ces spirituels se réclament de la doctrine du fondateur de l'Oratoire. Toutefois, ils ne transmettent pas le pur bérullisme, chacun développant les traits de la spiritualité du cardinal dans le sens qui convient à sa formation, à son tempérament, à sa théologie ou à sa philosophie.

Sur l'Oratoire post-bérullien : E. Cloyseault, *Recueils des vies de quelques prêtres de l'Oratoire*, 5 vol., Paris, 1882-1888. — L. Batterel, *Mémoires domestiques pour servir à l'histoire de l'Oratoire*, 5 vol., Paris, 1903-1911. — Bremond, t. 3 *L'École Française*, et *passim* : t. 7, par ex. sur Clugny. — J. Galy, *Le sacrifice dans l'École française de spiritualité*, Paris, 1951.

a) Grâce aux *Vérités et excellences de Jésus-Christ Notre Seigneur* (1629, texte latin ; 1636, texte français) et à son édition, avec importante préface, des *Œuvres de Bérulle* en 1644, François Bourgoing † 1662 fut un des spirituels qui fit le plus pour rendre populaire le bérullisme : non qu'il insiste sur ce que cette doctrine a de plus difficile, la théologie trinitaire par exemple, bien au contraire il s'en tient aux thèmes les plus apparents, à la christologie, mais ce faisant il contribue à la grande diffusion de ces thèmes et popularise la forme bérullienne de l'élévation qui devient alors classique chez les spirituels français.

Bossuet découvrira sans doute le bérullisme à travers les *Vérités et excellences* et écrira dans l'oraison funèbre de Bourgoing (*Œuvres oratoires*, éd. citée, t. 4, Paris, 1927, p. 409) : « Elles sont entre les mains de tout le monde, des religieux, des séculiers, des prédicateurs, des contemplatifs, des simples et des savants ».

Voir l'art. BOURGOING, et J. Dagens, *Bérulle...*, p. 354, n. 2, qui décèle une évolution entre les *Veritates* de 1629 très bérulliennes et la préface de 1644 qui réduit le bérullisme à la dévotion au Verbe incarné, à l'Humanité du Christ.

b) L'importance de Guillaume Gibieuf † 1650 est non moins grande, s'exerçant dans le domaine de la philosophie avec son *De libertate* et dans celui de la spiritualité avec l'ouvrage très bérullien : *La vie et les grandeurs de la Très Sainte Vierge Marie Mère de Dieu* (cf *infra*, *La dévotion à Marie* ; voir R. Notonier, *Le Père Guillaume Gibieuf*, dans *Oratoriana*, n. 1, 1960, p. 18-45 ; n. 2, p. 132-150 ; n. 3, 1961, p. 157-179).

c) Jean Duvergier de Hauranne, abbé de Saint-Cyran, † 1643, dont le nom fut trop mêlé aux polémiques jansénistes, apparaît aujourd'hui comme un des meilleurs disciples de Bérulle, appliquant les principes bérulliens à la direction spirituelle et à la vie chrétienne (*Du cœur nouveau*, 1627, insiste sur la conversion intérieure, le renouvellement du pécheur par la pénitence et au besoin la privation temporaire des sacrements).

J. Orcibal, *Jean Duvergier de Hauranne abbé de Saint-Cyran et son temps*, 2 vol., Louvain-Paris, 1947-1948; *Saint-Cyran et le jansénisme*, coll. *Maitres spirituels*, Paris, 1961; *La spiritualité de Saint-Cyran avec ses écrits de piété inédits*, Paris, 1962 (surtout le ch. 1 *Le Bérullisme*).

Parmi d'autres bérulliens, il faudrait citer Fr. de Clugny, E.-B. Bourée, Ch.-E. Cloyseault, E. Calabre (voir leurs notices), J.-J. Aveillon, J.-H. Quarré, L. Thomassin; et, plus personnel dans son interprétation, un Malebranche.

d) Charles de Condren † 1641 est plus sensible aux idées de l'école abstraite et avec lui le bérullisme s'infléchit dans le sens d'une mystique de l'anéantissement : l'homme adhérant au Christ adhère à son état de victime, s'anéantit en lui. Ces idées eurent un grand succès et c'est à travers elles que de nombreux spirituels vivront le bérullisme : C. Séguenot, G. de Renty, D. Amelote, P. Quesnel (éditeur de l'*Idée du sacerdoce et du sacrifice de Jésus-Christ* de Condren en 1677).

C'est dans la même famille d'esprit qu'il faudrait placer Jean-Jacques Olier † 1657 si la personnalité du fondateur de Saint-Sulpice n'était pas assez forte pour dépasser les cadres d'une école : ouvert aux problèmes mystiques, mystique lui-même, sa spiritualité nous semble moins intellectuelle et plus réaliste que celle de Condren. La création de la compagnie de Saint-Sulpice fut un des meilleurs moyens de diffusion de la spiritualité sacerdotale et contribua à donner au prêtre français pendant trois siècles son esprit, son mode de prière et de vie.

Voir *Lettres* de Condren, éd. P. Auvray et A. Jouffrey, Paris, 1943. — J. Galy, *op. cit.*, p. 107-282. — DS, t. 2, col. 1373-1388.

Sur Olier et Saint-Sulpice voir toujours É.-M. Faillon, *Vie de M. Olier*., 4^e éd., 3 vol., Paris, 1873. — F. Monier, *Vie de J.-J. Olier*, Paris, 1914, t. 1, seul paru. — L. Bertrand, *Bibliothèque sulpicienne*, 3 vol., Paris, 1900. — J. Gautier, *Ces Messieurs de Saint-Sulpice*, Paris, 1957.

e) *Saint Jean Eudes* † 1680 sortit en 1643 de l'Oratoire après y avoir vécu vingt ans : comme Bérulle, il tient Jésus pour le premier objet de la dévotion, car Jésus « est toujours Jésus, c'est-à-dire toujours Dieu, toujours grand et admirable »; comme Condren, il tient l'homme pour néant, « capable de commettre tous les crimes » sans le secours de la grâce. Pour aider le chrétien à entrer dans l'« intérieur des mystères de Jésus », pour en adopter les pensées, les affections et les intentions, il lui rappelle les obligations contractées au baptême et renouvelle pour lui des dévotions médievales sous une forme liturgique : *Cœur de Marie* (1648) et *Cœur de Jésus* (1672).

Œuvres complètes, éd. J. Dauphin et Ch. Lebrun, 12 vol., Vannes-Paris, 1905-1911. — *Saint Jean Eudes*, textes choisis et présentés par Ch. Berthelot du Chesnay, Namur, 1958. — Ch. Lebrun, *La spiritualité de S. Jean Eudes*, Paris, 1933.

3^o **Port-Royal et le jansénisme.** — Sainte-Beuve, étonné et mécontent de la séduction qu'exerçait sur lui ce christianisme austère, vit dans le jansénisme une des meilleures expressions du sentiment religieux français et dans Port-Royal le pôle vers lequel s'orientait le grand siècle. La finesse de l'analyse, la qualité de la documentation font encore de son *Port-Royal* un chef-d'œuvre. Bremond distinguant la théologie et la vie de prière renverse les perspectives : Port-Royal mystique, catholique malgré le jansénisme de sa doctrine? Les choses ne sont pas simples, lui-même l'avoue (t. 4, p. 322, n. 1) et les travaux des historiens modernes ne justifient pas toutes ses intuitions.

La bibliographie est très vaste et sera donnée aux articles : JANSÉNISME, JANSÉNIUS, LE MAISTRE DE SACY, NICOLE, PASCAL, etc. Outre Sainte-Beuve, *Port-Royal*, éd. cit., et Bremond, t. 4, voir DS, t. 1, col. 876-888 (ARNAULD); — les travaux de J. Laporte, *La doctrine de Port-Royal*, t. 1 *Saint-Cyran*, Paris, 1923, t. 2 *Exposition de la doctrine d'après Arnauld*, Paris, 1923; *La doctrine de Port-Royal. La morale d'après Arnauld*, 2 vol., Paris, 1951-1952; — de J. Orcibal, *Le premier Port-Royal, réforme ou contre-réforme*, Paris (1950); *Qu'est-ce que le jansénisme?*, dans *Cahiers de l'Association internationale des études françaises*, Paris, juillet 1953, p. 39-53; *Port-Royal entre le miracle et l'obéissance*, Paris, 1957 (et bien entendu ses *Origines du Jansénisme* sur Saint-Cyran, citées supra); — de L. Cognet, *La réforme de Port-Royal*, Paris, 1950; *La Mère Angélique et saint François de Sales*, Paris, 1951; *Le Jansénisme*, coll. *Que sais-je?*, Paris, 1961; — de L. Ceysens, *Jansenistica*, 2 vol., Malines, 1950-1957; *Jansenistica minora*, 4 vol., Malines, 1950-1958; *Sources relatives aux débuts du jansénisme et de l'antijansénisme, 1640-1643*, Louvain, 1957; *La première bulle contre Jansénius. Sources relatives à son histoire, 1644-1653*, t. 1, 1644-1649, Bruxelles et Rome, 1961; — et le compte rendu de ces études par J. Orcibal, *Les origines du jansénisme d'après les récentes publications du R. P. L. Ceysens*, RHE, t. 53, 1958, p. 830-838.

De Pascal, en attendant l'édition du tricentenaire par J. Mesnard, on consultera les 14 vol. de la coll. des Grands Écrivains et l'éd. des *Pensées* par L. Lafuma, 3 vol., Paris, éd. du Luxembourg, 1951. Sur Pascal les publications sont innombrables : on utilisera J. Mesnard, *Pascal, l'homme et l'œuvre*, Paris, 1951; le recueil collectif, *Blaise Pascal, l'homme et l'œuvre*, dans *Cahiers de Royaumont*, Paris, 1957; J. Steinmann, *Pascal*, 2^e éd., Paris, 1962; plusieurs numéros spéciaux de revues ont été publiés en 1962 à l'occasion du tricentenaire.

La multiplicité des éléments qui contribuèrent à former son esprit donna au jansénisme retentissement et portée : au départ, c'est un chapitre de la réforme religieuse post-tridentine, un « réveil » sous l'impulsion de la mère Angélique confirmée par l'intervention de Saint-Cyran : l'influence salésienne s'y allie à l'influence bérullienne; ces réformes rencontrent les traverses habituelles en ces sortes de mouvements. Parallèlement, de *La fréquente communion* en 1644 aux *Provinciales* en 1656, Arnauld, Pascal et leurs amis se font contre toute forme d'humanisme les héros de la morale rigoureuse des premiers temps, entreprise elle aussi combattue mais moins originale qu'il ne paraît, car en cela ils suivent l'augustinisme qui s'impose alors de tous côtés.

J. Dagens, *Le XVII^e siècle, siècle de saint Augustin*, dans *Cahiers de l'Association internationale des études françaises*, juillet 1953, p. 31-38. — L. Willaert, *op. cit.*, t. 1, p. 266-271. — J.-P. Massaut, *Thomisme et augustinisme dans l'apologétique du XVII^e siècle*, dans *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, t. 44, 1960, p. 617-638.

Des causes extérieures et intérieures feront dévier de son orientation primitive cet esprit encore pénétré d'influences mystiques : causes politiques, causes personnelles qui tiennent au caractère de Saint-Cyran et à celui des Arnauld, intervention de milieux mondains. Les hommes de Port-Royal se font les défenseurs des thèses jansénistes sur la grâce et lient la théologie pas toujours défendable de l'*Augustinus* au renouvellement de la vie intérieure et de la morale. Un Pascal, par sa personnalité, échappe à ces contradictions : ce savant, touché par la grâce, lecteur de Saint-Cyran, vit au plus profond l'expérience spirituelle du réveil intérieur; son génie a été de trouver les mots pour la transcrire et les actes pour la vivre; tout en lui tient à Port-Royal, à ses grandeurs et ses petitesse, tout y échappe et les dépasse : la chance de Port-Royal est sans doute d'avoir eu ce héros.

L'esprit de Port-Royal est multiple et un : les religieuses n'ont pas toutes la même attitude devant les

luttres où elles sont entraînées (J. Orcibal, *Port-Royal, op. cit. supra*) et l'unité de ses théologiens est une vue de l'esprit : Pascal, Arnauld, Nicole, Barcos n'ont ni la même doctrine ni la même politique (H. Gouhier, *Pascal et la signature du Formulaire en 1661*, dans *Studi francesi*, t. 3, 1959, p. 368-378; t. 4, 1960, p. 252-259); opposition de caractères et de générations, souci de la vérité ou de la direction pratique des âmes; trop vite, la spiritualité se dégrade en politique et en disputes. Néanmoins, ils communient dans certaines évidences qui ne leur sont pas propres, mais qu'ils ont su coordonner et surtout que certains ont su vivre exemplairement : piété éclairée et même savante et sens des origines, sens de la grandeur de Dieu et attention à sa Parole, soumission aux pratiques et aux préceptes de l'Église, mais refus de la vie religieuse traditionnelle et sens de l'indépendance en face des pouvoirs même ecclésiastiques, éloignement du monde, rigueur morale qui n'est pas nécessairement raideur, humilité et fidélité. L'évolution historique gauchira tous ces traits : l'avenir, en le déformant, révèle-t-il le passé? Attachement obstiné à l'antiquité, aux traditions du groupe, négation du monde, illuminisme, rigorisme étroit, solidarité exaspérée : caractères de toute minorité persécutée.

C'est l'exemple de Jean Hamon, des religieuses et des solitaires, multiplié par les biographies, les nouvelles à la main, les mémoires, qui exercera la plus grande influence; une nouvelle légende dorée naîtra dans l'oubli de la grande expérience de rénovation spirituelle qu'avaient vécue Saint-Cyran et Pascal.

Sur la spiritualité des jansénistes du 18^e siècle, se reporter aux études suivantes : sur Gerberon, J. Orcibal, *La spiritualité de dom Gabriel Gerberon*, RHEF, t. 43, 1957, p. 151-222 (la spiritualité de Gerberon est fort intéressante, ce janséniste ayant pris parti pour Fénelon); sur Quesnel, DTC, t. 13, 1937, col. 1460-1535, et J.A.G. Tans, *Pasquier Quesnel et les Pays-Bas*, Groningue, 1960; — sur Caussel, DS, t. 2, col. 370-371; — sur Soanen, DTC, t. 14, 1941, col. 2261-2272; — sur Besoigne, DS, t. 1, col. 1581-1585; — sur Collard, DS, t. 2, col. 1085-1093. Pour Nicole et Duguet, cf *infra*.

4^o Le moralisme psychologique. — Appliquée à la spiritualité et à la vie mystique, la connaissance de soi (DS, t. 2, col. 1511-1543), le « socratisme chrétien » comme on l'a appelée, est une entreprise salutaire et profondément religieuse : la tradition augustinienne du *Noverim me noverim te* est très vivante au moyen âge et repose sur une théologie de l'homme image et ressemblance de Dieu : Canfield, Bérulle et Bossuet (J. Dagens, *Bérulle...*, p. 270 svv) affirment ainsi que « la connaissance de nous-même nous doit élever à la connaissance de Dieu », mais sont-ils alors vraiment compris? Depuis Montaigne † 1592, la pensée française évolue vers un simple moralisme : au moment où l'on sent qu'il est impossible de saisir le monde en une encyclopédie, chacun se replie sur l'analyse du microcosme (un encyclopédiste comme Léon de Saint-Jean † 1671 fera figure d'attardé, cf Bremond, t. 1, p. 257; J.-P. Massaut, *Léon de Saint-Jean, prédicateur et théologien encyclopédique*, cité *supra*) et le fait en dehors de références théologiques précises (le platonisme si commun au début du 17^e siècle est lui aussi oublié et méconnu; J. Dagens, *Bérulle...*, p. 51-52; *Hermétisme et cabale en France de Lefèvre d'Étaples à Bossuet*, dans *Revue de littérature comparée*, t. 35, 1961, p. 5-16). Le cartésianisme accélère ce mouvement en présentant la méthode qui permet de mener à bien

cette analyse. L'on sent encore ici combien la France classique des années 1660 se construit dans un esprit différent de celui qui caractérisait la réforme catholique et spirituelle du début du siècle. La psychologie d'un La Rochefoucauld, bon témoin des idées des gens du monde, est, malgré un vêtement chrétien, toute païenne (Le Maître de Sacy le sentait bien, cf *Lettres chrétiennes et spirituelles*, Paris, 1690, t. 1, p. 128; et Bossuet aussi, cf *Correspondance*, éd. Urbain et Lévesque, t. 13, p. 83). Mais comme il poursuit l'amour-propre dans ses retraites, les augustiniens l'approuvent en général et ce n'est qu'un paradoxe apparent de voir des jansénistes ou des gens qui leur sont proches rechercher avec le plus de passion la nature du moi oïhumain. Cause et conséquence de cette recherche, ils prônent fort la direction spirituelle : ils suivent là tout un siècle qui de François de Sales à Bossuet en passant par Saint-Cyran et nombre de jésuites a fait du directeur un des personnages essentiels de la vie intérieure du chrétien (cf art. DIRECTION SPIRITUELLE, t. 3, col. 1119-1142); mais le directeur selon la tradition spirituelle a moins pour rôle de découvrir les secrets du cœur humain que de diriger son pénitent dans les voies spirituelles en le mettant « au large », comme dira et fera Bossuet (J. Devroye, *Bossuet directeur d'âmes*, Paris, 1937).

Les grands moralistes de la fin du 17^e siècle et du début du suivant sont Nicole et Duguet.

Autour d'eux une infinité de *minores* dont tous ne sont pas négligeables écrivent dans le même sens : La Bruyère a-t-il composé des *Caractères*, la littérature de dévotion se peuple de « caractères » : en 1693 N. de Melicque publie anonymement *Le caractère des vrais chrétiens* (4^e éd. revue et augmentée en 1714); en 1698 paraissent d'anonymes *Caractères tirés de l'Écriture Sainte et appliqués aux mœurs de ce siècle* qui seront réédités. Cette génération ne se lasse pas de lire les *Recueils de lettres spirituelles sur divers sujets de morale et de piété* de P. Quesnel, les *Lettres sur différents sujets de morale et de piété* de J.-J. Boileau (DS, t. 1, col. 1756-1758), les *Lettres sur divers sujets de morale et de piété* de Duguet, etc.

Nicole est le plus important et l'on peut affirmer que ses œuvres ont nourri la piété pendant deux siècles. Ses *Essais de morale* (d'abord 4 vol., 1671-1678, pour atteindre 14 vol., 1713-1725), ses *Instructions théologiques et morales sur les sacrements, sur le symbole, sur l'oraison dominicale, sur le premier commandement* ne répandent pas la théologie janséniste (l'on connaît par ailleurs combien Nicole se distingue sur ce plan du groupe janséniste et quelle opposition a rencontrée son système de la grâce générale), mais un mode de vie sérieux, méfiant devant toute exaltation ou exagération, soucieux de ses devoirs sociaux autant que religieux : esprit janséniste, « plus commun en ce temps-là que le jansénisme » (Bremond, t. 4, p. 467)? ou plutôt préoccupations de moraliste; dans la nouvelle querelle de l'esprit et du cœur (l'opposition Nicole-Barcos sur la nature de la prière), l'auteur de *La logique ou l'art de penser* (1662) s'intéresse à l'esprit pour le redresser et assurer sa victoire.

Sur Pierre Nicole, voir Bremond, t. 4, p. 418-588. — DTC, t. 11, 1930, col. 634-646. — Le Breton Grandmaison, *Pierre Nicole ou la civilité chrétienne*, Paris, 1945. — J. Leclercq, *Jansénisme et doctrine de la prière chez Pierre Nicole*, Louvain, 1951. — *Dictionnaire des Lettres françaises, XVII^e siècle*, Paris, 1954, p. 753-758.

L'œuvre de Jacques-Joseph Duguet († 1733; DS, t. 3, col. 1759-1769), malgré ou à cause de sa valeur spirituelle et de sa qualité littéraire, fut moins popu-

laire, mais c'est le chef-d'œuvre de la spiritualité à tendances morales du 18^e siècle : janséniste dans ses attitudes, lui aussi l'est moins dans son œuvre, et son rigorisme ne doit pas être exagéré; blâmant les divertissements, il n'est pas plus sévère que Bossuet et que tous les augustiniens (Ch. Urbain et E. Lévesque, *L'Église et le théâtre*, Bossuet, Paris, 1930). Il est un directeur remarquable qui sait attendre et consoler, qui sait conseiller avec finesse et discrétion.

A une époque où une nouvelle philosophie chrétienne essaie de se définir à partir du cartésianisme, se constitue une morale chrétienne : l'augustinisme et le cartésianisme, la morale des honnêtes gens et celle des directeurs qui scrutent l'âme humaine, celle même des écrivains classiques, des historiens et des sociologues (un Claude Fleury par exemple, cf DS, t. 5, col. 412-419) s'associent. La théologie et surtout la mystique les intéressent moins que l'organisation chrétienne de la vie. L'évolution aux 17^e et 18^e siècles de la spiritualité des états de vie et des conditions est à cet égard significative (voir *infra*, col. 946).

4. LA VIE CHRÉTIENNE

1^o Modalités de la prière. — Étudier les formes que prend la prière à une époque est un des meilleurs moyens de connaître sa spiritualité : la prière est-elle surtout personnelle ou collective? use-t-elle de formules ou les évite-t-elle? quels sacrements sont exaltés, quelles dévotions pratiquées de préférence? (cf Bremond, t. 9, p. 129-206; t. 10, *passim*). Sur la lecture de la Bible, voir col. 917.

1) La vie liturgique au lendemain du concile de Trente est restaurée par un retour à la tradition : en 1568 le *Breviarium romanum*, en 1570 le *Missale romanum*, en 1587 l'institution de la Congrégation des Rites, en 1614 le *Rituale romanum* répondirent aux besoins d'unification et de simplification.

Mais le Rituel n'est pas imposé aux églises, et dans les diocèses français l'on assiste à la prolifération des liturgies locales dont l'intérêt n'est pas négligeable (art. *Liturgies néo-gallicanes*, DACL, t. 9, 1930, col. 1677-1718) : un grand effort plus ou moins couronné de succès et encore trop peu connu y apparaît qui tend à rendre accessible la liturgie traditionnelle aux fidèles et au moins aux clercs. C'est alors que se développe la très belle hymnographie, savante ou populaire, que U. Chevalier (*Poésie liturgique des Églises de France aux XVII^e et XVIII^e siècles*, Paris, 1913; cf *Hymnes et proses inédites de Santeul*, Paris, 1909) et Bremond (t. 10, p. 59-182) ont magnifiquement révélée.

Naturellement les traductions pourront aider le laïc à participer à la redécouverte liturgique, mais tout le siècle, malgré ses tendances profondes, reste préoccupé d'élever des barrières entre prêtre et fidèles, hantise qui vient autant de l'opposition à certaines formes de protestantisme que d'une conception hiérarchique de l'Église qui s'est exprimée par l'exaltation de la fonction sacerdotale et le souci de distinguer matériellement des ordres ontologiquement différents.

La réflexion théologique dans la mouvance du béruillisme s'est attachée à définir la véritable nature de la liturgie : dans son *Traité de l'Office divin pour les ecclésiastiques et les laïcs*, Louis Thomassin en 1690 a donné à ces vues un remarquable développement plein d'équilibre et de dévotion (ch. 8 *De la liaison de l'oraison mentale avec la messe...*, et ch. 9... *que tous les fidèles sont unis au prêtre qui sacrifie, prie et sacrifie avec lui, et que leurs prières leur sont utiles lors même qu'ils ne les entendent pas*). Une tension difficilement résoluble ne s'est pas moins constamment manifestée : d'un côté l'on voit

paraître de nombreuses traductions du missel (celle de Joseph de Voisin en est une parmi beaucoup d'autres et ces traductions seront bientôt largement distribuées aux nouveaux convertis), de l'autre les condamnations (la traduction de Voisin est interdite par l'Assemblée du Clergé en 1660 et condamnée en 1661 par un bref d'Alexandre VII; l'*Année chrétienne* de Nicolas le Tourneux est mise à l'index en 1695) et les réticences se multiplient et inquiètent tout le 18^e siècle sans profit pour la spiritualité.

2) Cette situation ambiguë de la prière liturgique est la cause et la conséquence des formes que prend alors la prière privée; sur le modèle de la liturgie se constituent des modes de prière dont certains viennent de loin mais auxquels le siècle donne un essor tout particulier.

Malgré les mises en garde des papes, les litanies, par exemple, se répandent sans mesure, depuis le *Thesaurus litaniarum ac orationum sacer* de Thomas de Saily (1598 et rééd.) jusqu'aux *Litanies tirées de l'Écriture Sainte*, imprimées par ordre de Félix Vialart (privilege de 1660), en passant par toutes celles qui peuplent les recueils de dévotion (comme le *Paradisus animae* de Jacques de Merlo Horstius souvent réédité), les pratiques de piété et en particulier les manuels de dévotion, les Règles des congrégations religieuses. Comme l'a vu Bremond (t. 10, p. 183-208), le ton change au cours du siècle : à ce titre une étude comparée des multiples textes de litanies montrerait comment les formules se sont peu à peu transformées et adaptées (sur les litanies de Dieu le Père, cf RAM, t. 20, 1939, p. 155).

Déjà le 16^e siècle connaissait bien le livre d'oraison ou de méditation, mais ce dernier prend au 17^e siècle une place envahissante : Bremond affirmait que « le nombre de prières imprimées dépasse l'imaginable » (t. 10, p. 227); les quelques recueils qu'il cite (p. 222-235) de A. Godeau, J. Suffren, P. Pellison, N. Sanadon, sont de belle qualité; on y joindrait les *Élévations sur les mystères* (1727; étude critique et texte par M. Dreano, Paris, 1962) et les *Méditations sur l'Évangile* (1731) de Bossuet qui sont des modèles du genre. À côté, que de *minores* : manuels de méditations, exercices pour les retraites, méthodes d'oraison... Ce développement sans précédent, le nombre des exemplaires publiés, la fréquence des réimpressions montrent que ces livres répondent à un besoin. Les maîtres de la spiritualité recommandent la pratique de l'oraison, mais le plus grand nombre ne peut y accéder sans aide : on leur propose donc des ouvrages qui les soutiendront; tout au moins l'attention sera déjà une prière, comme le sentaient Thomassin (*Traité de l'Office divin*, p. 331) et Malebranche (P. Blanchard, *L'attention à Dieu selon Malebranche*, Bruges, 1956). Bossuet ne pensait pas autrement quand il proposait à ses religieuses les *Méditations sur l'Évangile*. Toutefois la multiplication de ces recueils de méditations toutes faites est un signe d'affaiblissement de la dévotion autant que de sa vulgarisation, un signe de facilité chez les auteurs et les lecteurs; une « littérature » religieuse n'est que l'expression commune d'une littérature spirituelle ou mystique; elle s'essouffle vite si la réflexion des théologiens et l'expérience des mystiques ne l'animent pas : la répétition indéfinie de thèmes issus du lointain héritage salésien ou béruillien en était l'écueil.

2^o Les dévotions. — 1) *Dévotion à l'eucharistie*. — Dans l'Europe post-tridentine, l'exaltation de l'eucharistie répond aux négations des réformés : la France dévote participe au même mouvement, élaboration de synthèses théologiques, vénération de la

Présence réelle par l'adoration du Saint-Sacrement, les saluts, l'hymnographie et l'iconographie, les conséquences de cette vénération étant d'ailleurs à double face quand il s'agit de la pratique de la communion.

Si Bérulle a posé les fondements de la dévotion eucharistique de ce qu'il est convenu d'appeler l'école française, c'est Ch. de Condren qui, élaborant une doctrine du sacrifice, aura la plus grande influence : Renty, Bernières, Boudon, Épiphan Louys le suivent et par eux la spiritualité commune en sera imprégnée. Parallèlement la spiritualité de la compagnie de Jésus avec É. Binet et P. Coton (cf leurs art.), puis avec L. Lallemand fera beaucoup pour développer la piété eucharistique. La fondation de plusieurs congrégations, l'existence de confréries qui semblent ferventes attestent cette piété.

Dès 1625, Jeanne Chéard de Matel (DS, t. 2, col. 837-840), sans doute sur l'inspiration de P. Coton, fonde les religieuses du Verbe incarné; Authier de Sigau en 1632 la congrégation des missionnaires du Saint-Sacrement, confirmée par Innocent X en 1647 (Bremond, t. 9, p. 240-244); S. Zamet en 1632 l'institut de l'Adoration perpétuelle avec la mère Angélique; Antoine Lequier (Antoine du Saint-Sacrement, DS, t. 1, col. 719) donne à la branche de l'ordre dominicain qu'il a réformée le nom de congrégation du Saint-Sacrement et en 1639 il inaugure à Marseille l'institut de l'Adoration perpétuelle; pendant la Fronde enfin, Mechtilde du Saint-Sacrement (Catherine de Bar) fonde les bénédictines de l'Adoration perpétuelle sur le désir d'Anne d'Autriche dans une intention de réparation pour les sacrilèges commis envers le Saint-Sacrement (Bremond, t. 9, p. 207-219; R. Darricau, *Une correspondance spirituelle au XVII^e siècle, la Mère Mechtilde fondatrice des Bénédictines du Saint-Sacrement et Madame de Rochefort*, RAM, t. 33, 1957, p. 400-421; t. 34, 1958, p. 72-94). Autour de la mère Mechtilde et de la même famille d'esprit il faut évoquer Boudon qui vers 1656 instaure une confrérie du Saint-Sacrement à Évreux (*De l'Amour de Jésus au Très-Saint-Sacrement*, Évreux, 1662) et Épiphan Louys auteur de *l'Horloge pour l'Adoration perpétuelle du Saint-Sacrement* (1674) : l'adoration est réparation et union à Jésus-Christ victime. En ce milieu du siècle, la spiritualité eucharistique par la conjonction des influences ignatienne et bérullienne se développe et s'incarne dans des œuvres (dans le courant de dévotion eucharistique il faudrait replacer la piété de la compagnie du Saint-Sacrement).

Les formes populaires de la dévotion reflètent les mêmes traits, mais moins accentués et d'une théologie moins explicite.

Les vieilles confréries du Saint-Sacrement sont soit maintenues soit revivifiées : l'on peut dans l'archidiaconé d'Autun sentir leur importance (T.-J. Schmitt, *L'organisation ecclésiastique...*, op. cit., p. 196-199); de nombreuses histoires locales les signalent et permettent d'apprécier un peu leur vitalité (à Toulouse, cf G. Bacrabère, dans *Annales du midi*, juillet 1962, p. 287-314; en 1661, Vialart en établit une à Châlons : Cl.-P. Goujet, *Vie de... Vialart*, Cologne, 1738, p. 132 svv; etc); tous ces documents pourraient être repris en une synthèse (DS, t. 2, col. 1469-1479).

Des dévotions appelées à un grand avenir se cherchent alors; Bremond en énumère quelques-unes : les visites au Saint-Sacrement et surtout les saluts (t. 9, p. 245-246; É. Dumoutet, *Le désir de voir l'hostie et les origines de la dévotion au Saint-Sacrement*, Paris, 1926).

C'est toutefois par la communion que s'exprime naturellement la dévotion du fidèle : s'il est difficile d'apprécier les sentiments que recouvre la pratique quasi générale de la communion pascale, l'on peut partir des œuvres des spirituels pour découvrir ce qu'alors on estimait nécessaire à chaque catégorie de chrétiens. Les mystiques trouvent dans l'eucharistie

la forme sacramentelle de leur expérience : de nombreuses faveurs avaient été ainsi accordées à sainte Thérèse et les théologiens carmes en tiraient toute une doctrine; une Marie de l'Incarnation, un Surin l'expérimenteront d'une façon qui enrichit la tradition sans rompre avec elle (DS, t. 4, col. 1609-1613). Les controverses les plus vives se sont élevées autour d'une autre question, celle de la communion fréquente.

L'on doit se défendre de deux tentations, soit de majorer l'originalité de *La fréquente communion* d'Arnauld (1644), soit d'en dissoudre l'importance dans une étude des sources, des parallèles et des ressemblances : un ouvrage peut exercer une influence moins par la nouveauté de ses thèses que par l'accueil qui leur est fait, leur retentissement et les interprétations qu'on en donne. Le mouvement qui porte à la communion fréquente au début du siècle est très net, encore que dans leurs conseils, des jésuites comme J. Suffren ou A. Le Gaudier et saint François de Sales insistent avec une certaine rigueur sur les empêchements pratiques à dépasser la communion hebdomadaire. Louis Lallemand n'en déplore pas moins la faiblesse de l'homme qui l'empêche de s'approcher quotidiennement d'un sacrement qui lui serait utile. Le gros livre d'Arnauld reprend les idées courantes que Saint-Cyran avait déjà développées sur la grandeur de l'eucharistie et exige un renoncement à toute affection au péché, une vraie conversion avant de s'approcher du sacrement.

Si à Port-Royal on communiait aussi fréquemment que dans les autres congrégations, les conséquences pratiques du livre d'Arnauld n'en furent pas moins d'écarter nombre de chrétiens de la communion : le témoignage de saint Vincent de Paul est ici capital. D'ailleurs *La fréquente communion* ne fut pas vraiment réfutée : la doctrine commune, celle de Bourdaloue par exemple, est toujours assez restrictive, mais une grande liberté reste aux directeurs (un Surin ou un Bossuet) pour apprécier chaque cas; sous leur influence diffuse, le mouvement vers la communion fréquente reprend à la fin du siècle et la libéralité de Fénelon n'est pas isolée. Malheureusement les maladresses du jésuite Jean Pichon en 1745 feront rebondir les vieilles controverses et amèneront un grave durcissement non seulement des jansénistes mais de tous ceux que préoccupe le souci de la morale. La piété de la fin du 18^e siècle accrédi-tera la légende d'une pratique uniformément restreinte de la communion sous l'ancien Régime.

É. Mâle, p. 72-86. — Bremond, t. 9, p. 43-246, avec la réponse de P. Dudon, RAM, t. 13, 1932, p. 337-356; t. 14, 1933, p. 27-50. — R. Snoeks, *L'argument de tradition dans la controverse eucharistique entre catholiques et réformés français au XVII^e siècle*, Louvain, 1951. — J. Galy, *Le sacrifice dans l'École française de spiritualité*, Paris, 1951. — H. de Gensac, *Le problème de la communion fréquente chez le P. J.-J. Surin*, RAM, t. 37, 1961, p. 354-367. — DS, t. 2, col. 480-482, 1271-1282; t. 4, col. 1605-1614, 1621-1637. — S. Vincent de Paul, *Correspondance...*, éd. P. Coste, t. 3, Paris, 1921, p. 321 svv.

2) *La dévotion au Sacré-Cœur* répondait le mieux aux besoins des âmes et de ce fait connaîtra l'essor le plus remarquable, relayant à la fin du 17^e siècle et au 18^e les dévotions à l'Enfance (cf *infra*). La métaphore du cœur est traditionnelle dans le vocabulaire spirituel et les auteurs du 17^e siècle l'emploient fort souvent; cependant ils n'y voient pas avant tout un symbole affectif. Comme on l'a bien montré (DS, t. 2, col. 2301-2302), la psychologie du temps est volontariste et le cœur exprime le dynamisme profond de la personne, fait autant d'intelligence que de sensibilité; les spirituels y placent le lieu de la rencontre avec Dieu, distinguant la voie du cœur des démarches de la raison; mais nier le caractère conceptuel de la prière, opposer à une oraison méthodique une oraison du cœur ou élaborer face à une théologie scolastique une *theologia mentis et cordis* n'est nullement dégrader la vie spirituelle

en sentimentalité. De François de Sales à Mme Guyon, c'est l'anthropologie des spirituels français et c'est celle qui fonde au début la dévotion au Sacré-Cœur. En effet, saint Jean Eudes qui ne cherche nullement à faire figure de novateur suit toute une tradition catholique qui dès le moyen âge (cf *Le Cœur du Seigneur*, op. cit., p. 19-34) a adressé ses prières au Cœur de Jésus; pour lui qui est tout pénétré de béruillisme ce Cœur exprime la divine Humanité du Christ. Par les instituts qu'il a fondés, l'office liturgique qu'il écrit et qui fut approuvé en 1672, par l'iconographie, son influence dans l'histoire de la dévotion fut grande.

Parallèlement, une visitandine de Paray-le-Monial, Marguerite-Marie Alacoque † 1690, qui vit dans un milieu pénétré des mêmes influences, est favorisée de trois apparitions du Christ (1673, 1674, 1675). La psychologie de la sainte, les caractères d'une sensibilité alternativement exaltée ou brisée commencent à être connus : ils n'expliquent pas son expérience mais la forme particulière qu'elle donne à la dévotion traditionnelle; les influences béruillienne et salésienne sont chez elle fortes et s'associent aux influences franciscaines, mais les métaphores qu'elle emploie, l'insistance sur le cœur de chair, sur les souffrances qu'il révèle et qu'il impose, la hantise des taches du péché et le souci de réparation lui donnent sinon une signification du moins un accent nouveau.

Le bienheureux Claude La Colombière qui la connaît en 1675 est convaincu de la réalité de son expérience, défend avec discrétion et sûreté la religieuse et ses idées. La publication de sa *Retraite spirituelle* en 1684 révèle en partie les faits, tandis que la dévotion se répand chez les visitandines. Le livre de J. Croiset, *La dévotion au Sacré-Cœur de Jésus* (Lyon, 1691), la fait largement connaître et associe à l'exposé de la doctrine traditionnelle toute l'histoire des révélations. Mis à l'index en 1704, il n'en poursuivra pas moins son chemin au 18^e siècle (DS, t. 2, col. 2557-2560); désormais, grâce aux livres de Croiset, de F. Froment (*La véritable dévotion au Sacré-Cœur de Jésus*, Fesançon, 1699), de Mgr Languet de Gergy (*Vie de la Vénérable Mère Marguerite-Marie Alacoque...*, Paris, 1729) et de J. de Gallifet (*De l'excellence de la dévotion au cœur adorable de Jésus-Christ*, Lyon, 1733; DTC, t. 6, 1913, col. 1137-1140; Gallifet est l'inlassable avocat en France et à Rome du culte du Sacré-Cœur), grâce à de multiples confréries et associations qui ont leurs pratiques et leurs prières, grâce à des initiatives comme celle de Mgr de Belsunce qui lors de la célèbre peste (1720) consacra Marseille au Sacré-Cœur, la dévotion s'étend à toute la France : en 1765 un bref de Clément XIII approuve la fête et l'office du Sacré-Cœur qui bientôt sont institués dans la plupart des diocèses français.

L'opposition des jansénistes, née accidentellement en 1729 de leur hostilité à la personne de Languet de Gergy, se déchaîna alors plus que jamais; ils lutteront, toute la fin de l'ancien Régime, bruyamment mais vainement (L. Cognet, *Les Jansénistes et le Sacré-Cœur*, dans *Le Cœur*, coll. Études carmélitaines, 1950, p. 234-253). Ce n'est pas à dire que le 18^e siècle reste fidèle en tous points à l'esprit des spirituels du 17^e qui avaient redécouvert les vertus du Cœur de Jésus-Christ : une nouvelle conception de l'homme où la sensibilité s'oppose à l'intelligence entraînait une nouvelle façon de comprendre l'amour du Christ et le Sacré-Cœur qui le représente.

Sur la notion de « cœur » chez les spirituels du 17^e siècle et sur la dévotion au Sacré-Cœur, cf A. Hamon, *Histoire de la dévotion au Sacré-Cœur*, 5 vol., Paris, 1907-1940. — J.-V. Baignvel, *La dévotion au Sacré-Cœur de Jésus*, 4^e éd., Paris, 1917. — Bremond, t. 3, p. 629-671. — *Cœva (Sacré-)*, DS, t. 2, col. 1023-1046. — *Le Cœur*, coll. Études carmélitaines, Paris, 1950. — *Cor et cordis affectus*, DS, t. 2, col. 2278-2307. — *Le Cœur du Seigneur, études sur les écrits et l'influence de saint Jean Eudes dans sa dévotion au Cœur de Jésus*, Paris, 1955. — G. Guittou, *Le bienheureux Claude La Colombière, son milieu et son temps*,

1641-1682, Lyon-Paris, 1943, et *Le bienheureux Claude La Colombière, apôtre du Sacré-Cœur, 1641-1682*, Lyon-Paris, 1960. — P. Blanchard, *Sainte Marguerite-Marie, expérience et doctrine*, Paris, 1961.

3) La dévotion mariale suit au 17^e siècle en France une courbe qui correspond au mouvement d'ensemble de la spiritualité : un brillant essor, une période d'épanouissement sans grand élan créateur, un lent repli au 18^e siècle.

L'essor pendant la première moitié du siècle coïncide avec le rayonnement de la compagnie de Jésus : congrégations mariales dans les collèges (supprimées en 1760 par le Parlement de Paris), cérémonies, pratiques, prières, livres de dévotion (par Fr. Coster, P. Coton, L. Chifflet, un peu plus tard J. Crasset, etc); mais bien des confréries sont dédiées à la Vierge hors de la mouvance des jésuites, et les dominicains sont d'ardents propagandistes de la dévotion au Rosaire (R. Cavanac, *Les merveilles du Sacré Rosaire*, Toulouse, 1613; P. Louvet, *Thesaurus... gratiarum et privilegiorum confraternitatis S. Rosarii B. V. Mariae et S. Nominis Jesu*, Paris, 1632). L'influence de saint Bernard souvent réédité et traduit (L. Janauschek, *Bibliographia bernardina...*, Vienne, 1891, p. 176-286) est forte et donne une solidité théologique à des effusions qui risqueraient d'être trop sensibles et à une ingéniosité parfois extravagante.

C'est Bérulle suivi de ses disciples qui toutefois marque le plus fortement la dévotion à Marie; la spiritualité est ici soutenue par la réflexion théologique. A côté des *Opuscules* de Bérulle, du *Discours de l'état et des grandeurs de Jésus*, de la *Vie de Jésus*, qui font une large place à Marie, l'on retiendra avant tout la synthèse mariale de G. Gibieuf, *La vie et les grandeurs de la T. S. Vierge Marie*, Paris, 1637 (cf Flachaire, op. cit.; *Oratoriana*, t. 1, 1960, p. 37 svv). Les disciples proches ou lointains de l'Oratoire marquent la piété du siècle : Saint-Cyran et à sa suite le Port-Royal cyranien et spirituel, A. Singlin et J. Hamon par exemple, sont dévots de Marie et nullement réticents comme on l'a trop dit; J.-J. Olier introduit à Saint-Sulpice une vive piété mariale et les nombreuses dévotions qui lui sont liées : dévotion à l'enfance de Notre-Dame, à l'archange Gabriel, à sainte Anne, il célèbre les fêtes de la Présentation (Flachaire, éd. 1957, p. 175; Mâle, p. 353-354) et de la Vie intérieure de Marie. Un tempérament différent conduit ailleurs Jean Eudes, mais dans ses œuvres s'exprime une semblable piété : la fondation de Notre-Dame de Charité, de la congrégation de Jésus et de Marie, la dévotion au Saint Cœur de Marie.

Bientôt se développe parallèlement une mentalité plus sensible aux excès possibles ou réels de la dévotion à Marie : évolution du goût, du langage, de la sensibilité, plus grande rigueur théologique, méfiance à l'égard d'effusions et de pratiques populaires de la part de gens soucieux de raison et de clarté, toutes ces causes jouent à la fois. Dès 1656, Pascal dans la 9^e *Provinciale* s'en prend aux pères Binet et Barry; Nicole en 1658 est plus mesuré mais aussi ferme; Bossuet en 1669 montre les limites exactes de la dévotion mariale et, si la même année la querelle suscitée par le *De verbis Usuardi* de Cl. Joly à propos de l'Assomption n'intéresse qu'indirectement la spiritualité, en 1673 les *Monita salutaria* de A. Widenfeld déchaînent l'orage, assimilés par leurs adversaires au jansénisme le plus agressif.

Ces remous pour inquiétants qu'ils soient ne touchent pas le fond de la spiritualité mariale et il ne faut pas en exagérer la portée, mais ils traduisent un état d'esprit qui annonce le 18^e siècle. Un grand sérieux règne; l'enthousiasme semble tombé, l'on se défie de l'exaltation : la condamnation du livre

de Marie d'Agréda par la Sorbonne, la condamnation de Fénelon, l'éclat d'un nouveau jansénisme bien différent du premier, la montée du rationalisme, les railleries philosophiques, autant de conditions défavorables à l'essor de la dévotion mariale. Mettre en garde, non sans quelque exagération, contre les dévotions indiscrettes devient un poncif chez les prédicateurs et les auteurs spirituels; aussi insistent-ils moins sur cette forme de la piété catholique : un Caussade † 1751 est ici étonnamment discret et il faut attendre Pierre-J. de Clorivière à l'extrême pointe du 18^e siècle pour retrouver une grande synthèse mariale.

Néanmoins, la piété populaire reste toujours foisonnante : un saint Grignon de Montfort † 1716 est un bon exemple de la vitalité de la dévotion à Marie en province et dans les milieux populaires; de même, les pratiques ne semblent pas s'être affaiblies : pèlerinages, cérémonies, célébration des fêtes n'attestent nullement un déclin (les témoignages sur la vie intérieure de religieuses confirment cette permanence), mais il manque des études locales sur ces dévotions (cf pour Autun, la thèse citée *supra* de Th.-J. Schmitt).

C. Sommervogel, *Bibliotheca mariana de la Compagnie de Jésus*, Paris, 1885. — Ch. Flachaire, *La dévotion à la Vierge dans la littérature catholique au commencement du xvii^e siècle*, Paris, 1916; 2^e éd. abrégée, Paris, 1957. — Bremond, t. 9, p. 247-288. — P. Hoffer, *La dévotion à Marie au déclin du xvii^e siècle. Autour du jansénisme et des « Avis Salutaires de la B. V. Marie à ses dévots indiscrets »*, Paris, 1938. — H. du Manoir, *Maria*, t. 3, Paris, 1954, avec des contributions de A. Rayez, L. Cognet, P. Pourrat, H. de Lubac, etc. — L. Ceysens, *Le cardinal Jean Bona et le jansénisme*, dans *Benedictina*, t. 10, 1956, p. 304 svv. — É. Villaret, art. CONGRÉGATIONS, DS, t. 2, col. 1479-1491. — Pour l'iconographie, voir Mâle, *op. cit.*, *passim*.

4) D'autres dévotions furent tout aussi importantes.

Au début du 17^e siècle celles qui touchent à l'enfance de Jésus s'organisent en un ensemble imposant; en un temps qui ne fait que découvrir l'enfant, leur essor est très significatif (DS, t. 4, col. 652-682; Bremond, t. 3, p. 511-582; Mâle, p. 325-332). Ceux qui entourent l'Enfant-Dieu, saint Joseph surtout et sainte Anne, comptent nombre de dévots (A. Trottier, *Essai de bibliographie sur saint Joseph*, dans *Cahiers de josphologie*, Montréal, 1953-1955, et éd. séparée, Montréal, 1962; Mâle, p. 313-325, 346-353; DS, t. 1, col. 672-673); notons que la dévotion à la sainte Famille (DS, t. 5, col. 84-93; Mâle, p. 309-313) tient moins de place qu'on ne le croirait. Sur la dévotion aux anges, voir DS, t. 1, col. 580-625 et Mâle, p. 297 svv.

Ces dévotions ont trouvé au 17^e siècle un difficile équilibre : la sensibilité affinée des spirituels prêtait le flanc à des interprétations superficielles ou mièvres qui susciteront vite des réactions intellectualistes.

Les innombrables vies de saints forment un des rayons les plus garnis de la littérature religieuse. *La fleur des saints*, traduction faite par R. Gaultier et A. Duval (Paris, 1609) de l'ouvrage de P. Ribadeneira, est très souvent rééditée jusqu'en 1712 (Sommervogel, t. 3, col. 1744-1752); les familles religieuses glorifient leurs patrons et les personnages illustres de l'ordre; plus modestes, les biographies des saints locaux attestent la popularité du culte des saints (cf Schmitt, *op. cit.*, p. 183-195, pour Autun).

La piété du 17^e siècle ne cherchait nullement dans ces ouvrages une page d'histoire. La vie d'un saint personnage l'intéresse parce qu'elle présente un *exemplum*, incarnation de certaines formes de sainteté; le fidèle suit ces leçons vécues en copiant le modèle. Ces vies édifiantes ressortissent plus à la spiritualité qu'à la biographie; leur valeur est religieuse. Certaines,

la vie de Renty par J.-B. Saint-Jure (1651), de Rigoleuc par P. Champion (1686), de Surin par H.-M. Boudon (1689), de Hélyot par J. Crasset (1710), sont des chefs-d'œuvre du genre. Bientôt les exigences d'une histoire rigoureuse jetteront sur cette hagiographie un discrédit certain; le fossé entre la biographie et la vie édifiante s'élargit. Les conséquences seront graves au 18^e siècle et plus encore au 19^e.

3^o Spiritualité des états de vie. — Suivant une longue tradition (Bremond, t. 1, p. 19 svv), les auteurs spirituels du 17^e siècle se mettent à la portée des fidèles dans leurs conditions familiales, professionnelles, sociales particulières. Il se forme alors toute une littérature, au succès imposant, d'ouvrages édifiants, spirituels ou simplement moralisants, qui marquera la vie quotidienne pendant trois siècles.

Une place éminente revient à l'*Introduction à la vie dévote*; François de Sales entreprend d'« instruire ceux qui vivent en villes, en ménages, en la cour, et qui par leur condition sont obligés de faire une vie commune quant à l'extérieur » (*Œuvres complètes*, t. 3, Annecy, 1893, p. 6). Mais l'évêque de Genève n'entre pas dans le détail des conditions et des états de vie; encore plus, Bérulle et ses disciples réservent à la *direction* et à la *correspondance* spirituelle l'application des principes.

Voir les lettres de François de Sales, de Saint-Cyran, de Bossuet, et de bien d'autres. Notons que les spirituels les plus théologiens laissent beaucoup à l'initiative de leurs dirigés et sont ennemis des méthodes strictes; d'autres moins connus savent aussi voir de haut les différentes conditions des chrétiens, cf J. de Cambolas, *Le modèle de la vie chrétienne...*, Toulouse, 1644, et François Cordier, *Manuel chrétien pour toutes sortes de personnes*, Bruxelles, 1689, où s'exprime la spiritualité oratorienne; selon le même esprit, l'anonyme *Instruction sur le mariage...*, Lyon, 1683 (Bremond, t. 9, p. 292 svv).

Des ouvrages plus spécialisés se multiplient avec le succès grandissant de la morale. On écrit pour les gens mariés, les veuves, les paysans, domestiques, soldats, gentilshommes et gens du monde, et pour les princes. Les auteurs sont très nombreux, R. Dognon, P. Collet, Cl. Fleury et Girard de Villethierry étant de vrais spécialistes de cette littérature sur les états de vie. Voir Bremond, t. 9, p. 289 svv; t. 1, p. 272.

Plus nombreuses encore sont les pratiques de dévotion offertes aux malades et aux mourants : l'art de bien mourir est une des formes les plus répandues de la littérature chrétienne au 17^e siècle. Les biographies s'étendent sur la mort de leur héros, donnent leurs dernières pensées. Le ton change tout au long du siècle; à l'humanisme dévot assez teinté de stoïcisme, à la rigueur augustinienne, succède là encore un moralisme où les références dogmatiques s'estompent. Ce mouvement est d'ailleurs sensible dans tous les ouvrages adaptés aux états de vie : au début du 18^e siècle, ils forment la plus grande partie de la littérature spirituelle; la plus authentique dévotion s'y trouve encore, par exemple chez Duguet, mais l'on sent un fléchissement. La reprise inlassable des œuvres du siècle précédent marque un manque de vitalité; le moralisme, un art de vivre plus laïcisé, une religiosité qui se nourrit peu du dogme, autant de signes qui donnent le ton de cette époque sans l'exprimer complètement.

Bremond, t. 9, p. 331 svv. — Mâle, *op. cit.*, p. 109 et 203 svv. — A. Chastel, *L'art et le sentiment de la mort au xvii^e siècle*, dans *XVII^e siècle*, n. 36-37, 1957, p. 287-293. — Sur la prédication de la mort et l'essor de l'oraison funèbre, J. Truchet, éd. des *Oraisons funèbres* de Bossuet, Paris, Garnier, 1961, p. I-XIX. — Art. *Méditation des FINS DERNIÈRES*, DS, t. 5, col. 372-375.

5. MYSTIQUE ET ANTIMYSTICISME

En chacun des aspects de la spiritualité française, nous avons senti qu'un débat se livrait au cours du dernier tiers du siècle : les influences, les doctrines, les familles spirituelles suivent une évolution parallèle; une mutation s'effectue qui annonce d'autres temps. « Classicisme religieux »? l'expression est trompeuse; du point de vue spirituel, le classicisme est déjà un déclin. « Crise de la conscience européenne » si l'on veut, en avançant les dates proposées par P. Hazard : une crise analogue agite l'Italie ou l'Espagne (bibliographie dans Fliche-Martin, t. 19, vol. 1, p. 165, n. 1), elle présente néanmoins en France des caractères particuliers. Le point sur lequel se fait le partage, Bremond l'avait admirablement senti, même s'il ne l'avait pas exactement défini, c'est une conception de la mystique, de sa nature, de son rôle dans la spiritualité : se définit-elle par des états extraordinaires ou bien se situe-t-elle dans le prolongement de toute vie chrétienne? Suivant la réponse qu'explicitement ou implicitement l'on apporte, on aura deux types de vie spirituelle. Les mystiques au 17^e siècle, par leur vie, leur apostolat, leurs expériences et leur doctrine offrent une première réponse.

1^o **Les mystiques.** — Les visages de ces mystiques cependant sont divers et, bien que les classifications rigides soient peu satisfaisantes, l'on reconnaît en eux plusieurs familles.

1) On s'accorde aujourd'hui à découvrir une école dite « abstraite », très sensible, avons-nous dit, à des influences nordiques : Benoît de Canfield (Optat de Veghel, *op. cit.*, p. 379-496; DS, t. 5, col. 913), à la première génération du siècle enseigna que l'homme doit conformer sa volonté à la volonté divine par un parfait anéantissement de soi, au-delà de toute image, enseignement hardi (la *Règle de perfection* parue en 1609 est, dès 1610, corrigée et sa doctrine très affaiblie), mais conforme à l'expérience des mystiques qui l'entourent, Mme Acarie en particulier.

Tout le siècle l'entendit : Jean de Saint-Samson à la génération suivante prêcha le pur amour et l'anéantissement (S.-M. Bouchereaux, *La réforme des Carmes en France et Jean de Saint-Samson*, Paris, 1950); Épiphan Louys, abbé d'Estival † 1682, et F. Malaval † 1719 dont la traduction italienne (1673) de la *Pratique facile pour élever l'âme à la contemplation* (1664) sera mise à l'index en 1688 et en qui l'on verra un « préquétiste », enseignent l'oraison de simple regard (sur Malaval, cf Bossuet, *Correspondance*, éd. Urbain et Lévesque, t. 6, Paris, 1926, p. 63, n. 1; J. Bremond, *Le quétisme de Malaval*, RAM, t. 31, 1955, p. 399-418; A. van der Perre, *L'œuvre de François Malaval*, RHE, t. 56, 1961, p. 44-62).

2) Une autre famille, et nous donnons toujours à ce terme un sens fort large, serait constituée par les *spirituels de la compagnie de Jésus* (Bremond, t. 5; A. Pottier, *Le P. Louis Lallemant et les grands spirituels de son temps*, 3 vol., Paris, 1928-1931; J. de Guibert, *La spiritualité de la Compagnie de Jésus*, Rome, 1953, p. 341-365), essor encore mal connu dans les détails, mais floraison d'œuvres de qualité émanant d'authentiques mystiques. Pierre Coton († 1626, DS, t. 2, col. 2422-2431), Nicolas du Sault († 1655, DS, t. 3, col. 1843-1847) insistent sur la conformité à la volonté de Dieu et sur le pur amour. Louis Lallemant † 1635 n'a presque pas écrit et sa *Doctrine spirituelle* a été éditée en 1694 par Pierre Champion d'après des notes d'auditeurs; son influence, toute orale au début, fut considérable (rééd., coll. Christus 3, par F. Courel, Paris-Bruges, 1959).

Vivre « en Jésus-Christ par une fidèle correspondance aux opérations de son divin Esprit », « être tellement possédés et gouvernés par le Saint-Esprit que ce soit lui seul qui conduise toutes nos puissances et tous nos sens... et que nous nous abandonnions nous-mêmes entièrement par un renoncement spirituel de nos volontés et de nos propres satisfactions » (cité par Bremond, t. 5, p. 46) : christologie et docilité au Saint-Esprit caractérisent sa spiritualité ouverte sur la vie mystique.

Jean-Baptiste Saint-Jure, Vincent Huby, Jean Rigoleuc, Julien Maunoir, Champion (DS, t. 2, col. 461-462), Jacques Nouet et plus lointainement Jean Crasset (DS, t. 2, col. 2511-2520) et Claude La Colombière (éd. de ses *Écrits spirituels*, coll. Christus 9, 1963) sont ses disciples; François Guilloré (RAM, t. 24, 1948, p. 143-155) et Jean-Joseph Surin aussi, bien qu'ils suivent plus directement les maîtres de la vie mystique.

3) J.-B. Saint-Jure † 1657 nous oriente vers un autre foyer spirituel très vivant, le milieu de l'ermitage de Caen, vers Jean de Bernières († 1659, DS, t. 1, col. 1522-1527) qui recommande à l'homme de « consentir à n'être rien », « le néant, le mépris, l'abjection », et à s'unir à Jésus-Christ anéanti en Dieu, vers Renty et par eux vers Mechtilde du Saint-Sacrement † 1698 et Henri Boudon († 1702, DS, t. 1, col. 1887-1893), dont l'œuvre immense, à la diffusion extraordinaire, prêche l'abandon à « Dieu seul ». La spiritualité béruilienne, plus particulièrement celle de Condren (cf *supra*, col. 933-935), s'unit ici à la tradition mystique.

4) Il y aurait lieu de faire place à d'autres personnalités et à d'autres écoles :

à l'ursuline Marie de l'Incarnation et à son fils le bénédictin Claude Martin (L. Cognet, *Dom Claude Martin (1619-1696) et le mysticisme français*, RHEF, t. 43, 1957, p. 125-149); à Jean Aumont († 1689, DS, t. 1, col. 1136-1138), curieuse figure du groupe que Bremond a appelé « école de l'oraison cordiale » (t. 7, p. 321-373); à une école dominicaine où Louis Chardon († 1651; Bremond, t. 8, p. 19-68; DS, t. 2, col. 498-503) et Alexandre Piny († 1709; Bremond, t. 8, p. 78-178) laissent dans une ombre plus ou moins justifiée un Antoine Lequeu (VS, t. 101, 1959, p. 204-220) ou un Dominique Le Brun † 1688.

2^o **Oppositions à la mystique.** — 1) *Avant l'affaire quétiste.* — Quelle qu'en soit l'inspiration, le développement de la mystique n'alla pas sans difficultés et Bremond (t. 11) a tracé de l'antimysticisme pendant la même époque un tableau parallèle et aussi chargé; on ne peut que suivre la ligne de son récit. Le phénomène n'est pas nouveau et bien des caractères ne sont pas propres à la France : il y a longtemps qu'en Espagne l'on poursuit les *alumbrados* et que des Index tantôt rigoureux tantôt libéraux proscrirent les ouvrages de spiritualité rhéno-flamands et ceux qui sont écrits en langue vulgaire (sur la lettre de Claude Aquaviva, 1590, sur la forme de l'oraison dans la compagnie de Jésus, cf RAM, t. 37, 1961, p. 451-469). En France, l'opposition est plus sournoise, mais finalement plus efficace : nous avons vu combien l'histoire de l'influence des spiritualités rhéno-flamande et carmélitaine, combien l'apparition d'un nouveau climat intellectuel et moral traduisaient et hâtaient le déclin de la mystique.

Dès 1610, la *Règle de perfection* de Benoît de Canfield rencontra des oppositions et dut être corrigée, puis au cours du siècle une suite de petits incidents montre que toute une partie de l'Église et des fidèles reste très réticente : en 1623, le *Mercur* publie un décret de l'Inquisition espagnole contre les illuminés de Séville avec les propositions erronées dont ils ont été convaincus (Bremond, t. 11, p. 57-70); en 1629, L. Lallemant doit mettre fin à son enseignement (RAM, t. 11, 1930, p. 396-406);

dans les mêmes années a lieu la bruyante et injuste affaire des Guérinets de Picardie et de Madeleine de Flers (Bremond, t. 11, p. 103-156; A. Dodin, *Saint Vincent de Paul et les illuminés*, RAM, t. 25, 1949, p. 445-456), suivie en 1643 de celle des possédés de Louviers et de Madeleine Bayent : les ouvrages des spirituels, prouvent les diables, cachent « la sensualité sous le mysticisme », et de citer le livre de Canfield (Bremond, t. 11, p. 167). En 1632, Archange Ripault publie son *Abomination des abominations des fausses dévotions de ce temps*, où il développe jusqu'au délire les anathèmes de l'édit de Séville (*ibidem*, p. 71-102).

L'on sait d'autre part les polémiques qui ont agité la vie de J.-J. Surin et l'ardeur avec laquelle il eut à défendre sa doctrine : méfiance de son directeur Claude Bastide (en 1653-1660; RAM, t. 9, 1928, p. 163-196), riposte au carme J. Chéron qui avait publié en 1657 un *Examen de la théologie mystique* (sur Chéron, DS, t. 2, col. 821-822; Surin répondit dans sa posthume *Guide spirituelle*, cf RAM, t. 14, 1933, p. 409-421. En réalité l'*Examen de la théologie mystique* de Chéron était surtout dirigé contre le carme Maur de l'Enfant-Jésus, mais Surin se sentit visé à travers lui; cf Bremond, t. 11, p. 325-326 et M. de Certeau, *Le Père Maur de l'Enfant-Jésus*, RAM, t. 35, 1959, p. 268-273), publication difficile du *Catéchisme spirituel* (F. de Dainville, *La révision romaine du Catéchisme spirituel* (1661), RAM, t. 33, 1957, p. 62-87).

On étudiera aussi les positions théologiques sur le problème du pur amour : H. Bremond, *La querelle du pur amour au temps de Louis XIII, Antoine Sirmond et Jean-Pierre Camus*, coll. Cahiers de la Nouvelle Journée 22, Paris, 1932. — G. Joppin, *Une querelle autour de l'amour pur, Jean-Pierre Camus évêque de Belley*, Paris, 1938. — R. Heurtevent, art. CAMUS, DS, t. 2, col. 62-73.

Tout ce bruit, discussions savantes ou calomnies populaires, crée un climat d'hostilité à l'égard de la mystique au moment même où le très grand nombre, les libertins comme les gens austères, devient incapable de la comprendre. En un certain sens, un antiquietisme s'est constitué avec ses thèses, ses anathèmes, ses exemples, ses scandales, avant même l'apparition du quietisme : le fait n'est pas rare dans l'histoire des hérésies.

2) *Crise quietiste*. — La spiritualité de Mme Guyon se situe dans le prolongement de la mystique du siècle : par son directeur Bertot († 1681; DS, t. 1, col. 1537-1538), elle rejoint le groupe de l'Ermitage de Caen. Bien des éléments vont faire de ce qui aurait pu n'être qu'un épisode de l'antimysticisme une « déroute » : il faudrait d'abord mettre en valeur des éléments psychologiques; les protagonistes, Mme Guyon, Bossuet, Fénelon, Mme de Maintenon, possèdent des tempéraments dont le choc était inévitable : l'intellectualisme de Fénelon, sa surprise devant la découverte de l'expérience mystique commencent à être connus; le caractère de Mme Guyon et celui de Mme de Maintenon, si différents mais troubles l'un et l'autre, devront être analysés à la lumière de la psychologie moderne; enfin les réactions de Bossuet s'expliquent non seulement par la possession d'une doctrine spirituelle élaborée depuis longtemps mais aussi par la nature de sa sensibilité.

Même sans voir partout des intrigues ou des complots, il est clair que les questions de personnes et les problèmes politiques jouent un rôle essentiel : Mme Guyon est riche et certains en veulent à sa fortune; Mme de Maintenon a une position à tenir; Bossuet doit se ménager car sa faveur est précaire et son entourage mal choisi prévient contre lui; des intrigues jansénistes sont aussi probables; à la cour enfin amis ou ennemis de Fénelon engageront souvent plus qu'eux-mêmes. Ces questions politiques et personnelles seront transposées à Rome lors du procès des *Maximes des saints* et multipliées par les intrigues que chaque parti y excite.

La querelle survient en une période fort grave pour les mystiques : Molinos vient d'être condamné à Rome (1687) et des œuvres marquantes de la tradition mystique sont mises à l'index : Canfield, Surin, Bernières et Malaval. L'issue d'une confrontation en ce climat de panique était peu douteuse.

Et, chose aux conséquences très pénibles, loin de rester dans les bornes de la controverse théologique, la lutte intéresse vite l'opinion publique qui toute ignorante de ces problèmes prend parti pour Bossuet, le plus habile des deux polémistes. *L'Explication des Maximes des saints* (1697) est en effet un livre maladroit qui laissait place à la critique sans séduire dès l'abord les âmes spirituelles. L'on connaît l'issue du débat et le bref *Cum alias* de 1699 qui condamne 23 propositions de Fénelon avec des ménagements qui en font aux yeux de Bossuet une demi-victoire.

Notre connaissance du quietisme a été renouvelée depuis quelques années. Les sources sont avant tout les *Œuvres* de Bossuet (éd. Lachat, 31 vol., Paris, 1862-1868) et sa *Correspondance* (éd. Urbain et Lévesque, 15 vol., Paris, 1909-1925), la *Revue Bossuet* (Paris, 1900-1911), — les *Œuvres* de Fénelon (10 vol., Paris, 1851), — et celles de Mme Guyon (Paris, 1790).

Les ouvrages essentiels où se trouve la bibliographie récente sont : H. Huvelin, *Bossuet, Fénelon, le quietisme*, 2 vol., Paris, 1912; — P. Dudon, BOSSUET, DS, t. 1, col. 1874-1883; — A.-G. Martimort, *Le gallicanisme de Bossuet*, Paris, 1953; — R. Schmittlein, *L'aspect politique du différend Bossuet-Fénelon*, Bade-Paris, 1954; — L. Cognet, *Crépuscule des mystiques*, Paris, 1958; art. FÉNELON, DS, t. 5, col. 151-170; *La spiritualité de Mme Guyon, dans XVII^e siècle*, n. 12-14, 1951-1952, p. 269-275.

Proches des vues de Bossuet, parfois inspirées par elles, naissent avant et après 1699 des œuvres où la méfiance pour la mystique s'allie à une expérience certaine de la direction des âmes : d'un point de vue spirituel plusieurs méritent de survivre.

Nicole, jadis adversaire de Desmarests de Saint-Sorlin, l'est ensuite de Barcos : *Traité de l'oraison*, Paris, 1679, 3^e éd. sous le titre de *Traité de la prière*, Paris, 1694; *Réfutation des principales erreurs des quietistes*, Paris, 1695 (cf Bremond, t. 4, p. 472-588). L. de Cordemoy qui connaît bien Bossuet publia en 1692 *Les désirs du ciel* (DS, t. 2, col. 2309-2310); autre ami de Bossuet, La Bruyère laisse inachevés des *Dialogues sur le quietisme*, intéressants pour connaître l'antimysticisme superficiel des gens du monde; Louis-Ellies du Pin les acheva et les publia en 1699 (DS, t. 3, col. 1823-1831) et lui-même donnera plus tard un *Traité philosophique et théologique sur l'amour de Dieu*, Paris, 1717.

Contre le quietisme, C. du Plessis d'Argentré écrit une *Apologie de l'amour...*, Paris, 1698 (DS, t. 1, col. 843-844; t. 2, col. 622), Raymond Chaponnel un plus personnel et intéressant *Examen des voies intérieures*, Paris, 1700 (DS, t. 2, col. 492-495), Antonin Massoulié, en 1699, un *Traité de la véritable oraison* contre Fénelon dont il avait été chargé d'examiner l'ouvrage, puis un *Traité de l'amour de Dieu* en 1703 (cf *Correspondance* de Bossuet, *passim*; DTC, t. 10, col. 278-279). Le cas de l'abbé C. de Brion (DS, t. 1, col. 1960-1961; t. 2, col. 624) est curieux : cet auteur d'un *Traité de la vraie et de la fausse spiritualité...*, Paris, 1728, contre les quietistes avait lui-même été accusé de quietisme.

3^o *Permanence d'un courant mystique au 18^e siècle*. — Malgré ses ménagements, malgré la soumission de Fénelon, le bref *Cum alias* a porté un terrible coup à la mystique en France. Elle s'en relèvera mal : la seule fondation de congrégation contemplative est alors celle des religieuses du Très-Saint-Sacrement de Valence, congrégation au recrutement rural et régional (Fliche-Martin, t. 19, vol. 2, p. 523); les autres fondations, rares au demeurant, sont des congrégations hospitalières ou enseignantes. Les mœurs,

les luttes gallicanes et jansénistes (il suffit de voir comment sont accueillis dans les *Nouvelles ecclésiastiques* les livres qui paraissent trop mystiques! Les *Mémoires de Trévoux* font d'ailleurs une place très mince à la spiritualité), la philosophie ambiante contribuent à limiter la portée des ouvrages spirituels.

1) Pourtant quelques œuvres originales sont de très grande qualité et surtout le nombre des éditions, rééditions ou traductions des textes du 17^e siècle est considérable, témoignant de l'intérêt durable pour les œuvres du siècle précédent.

François de Sales est réédité, mais aussi Condren, Huby, Boudon, Saint-Jure, Binet, Bernières, Courbon, etc. Il faudrait étudier sous l'impulsion de quels hommes ou de quels groupes ont été faites ces éditions : en certaines villes le rôle de la compagnie de Jésus semble important. Un catalogue par villes et par libraires serait instructif.

Chose étonnante, la fortune de Fénelon n'a que peu souffert de la condamnation de 1699 (A. Chérel, *Fénelon au XVIII^e siècle en France...*, Paris, 1917 : l'auteur passe sous silence son influence spirituelle qui est aussi importante); depuis 1713, date de la publication désavouée des *Sentiments de piété*, tous les deux ou trois ans paraît une réédition; leur histoire critique reste à faire et apprendrait beaucoup. Les *Œuvres spirituelles* sont publiées en 2 vol. à Anvers en 1720, en 4 vol. à Paris, rééditées en totalité ou partiellement. L'influence de Fénelon s'exerça souvent à contre-sens : il faut lui attribuer aussi bien la permanence de l'intérêt pour la mystique qu'une certaine dégradation de la piété en sensibilité.

Un personnage curieux, Michel de Ramsay, joua un grand rôle dans cette diffusion des œuvres de Fénelon (son *Histoire de la vie et des ouvrages de... Fénelon*, 1727, fait date). Il faut en effet noter au 18^e siècle l'importance d'une tradition assez mêlée, protestante, piétiste, qui s'intéresse beaucoup aux grands mystiques catholiques français : le ministre Pierre Poiret † 1719 (*De vita et scriptis Petri Poireti*, 1721; *Dictionnaire des Lettres françaises*, XVIII^e siècle, t. 2, p. 383) en publie ou réédite beaucoup, de différentes écoles et de différents pays : outre l'*Imitation*, sainte Angèle de Foligno, Gerlac Peters, l'on relève Olier, Saint-Jure (*Vie de Renty*), Jeanne de la Nativité (*Vie d'Armelle Nicolas*), Lacombe (*Analysis...*), Mme Guyon. Il publie d'importants recueils : *Recueils de divers traités de théologie mystique qui entrent dans la célèbre dispute du quietisme*, 1699, *Bibliotheca mysticorum selecta*, 1708, etc.

Sur l'autre versant du siècle, J.-Ph. Dutoit († 1793; DS, t. 3, col. 1849-1853) rééditera l'*Imitation*, Courbon, Mme Guyon. Chez lui comme chez Poiret des influences peu orthodoxes comme celle d'Antoinette Bourignon se conjuguent avec celle de Mme Guyon et de Fénelon. Incontestablement, ce mouvement piétiste à la veille de la Révolution allait contribuer au renouvellement de la sensibilité religieuse, mais en marge de l'Église.

2) Des personnalités marquantes font encore au 18^e siècle de certaines maisons des centres de vie spirituelle intense : quoique les religieuses et leurs historiens soient trop discrets sur tout ce qui touche à la vie intérieure, bien des indices pourraient être regroupés.

C'est à la Visitation d'Apt en 1706, au lendemain de la « déroute des mystiques », que le jésuite Claude-François Milley † 1720 rencontre la mère de Siry; de cette rencontre est issue la belle correspondance spirituelle qu'a fait connaître J. Bremond (*Le courant mystique au XVIII^e siècle. L'abandon dans les lettres du P. Milley*, Paris, 1943) : dans tout le midi, aux visitandines (Anne-Madeleine de Rémusat fut sa disciple, cf Van den Bergh, *Anne-Madeleine de Rémusat*, Paris, 1877), aux carmélites, à des laïcs, Milley prêcha la spiritualité de l'abandon (DS, t. 1, col. 2-49), état

d'une âme détachée de tout le sensible, perdue en Dieu en un pur amour : influence salésienne certainement, influence des mystiques de la compagnie de Jésus au 17^e siècle, influence aussi de Malaval qui ne meurt qu'en 1719.

A Caen puis à Bourbon-Lancy, Madeleine de Siry † 1736 propage la doctrine de l'abandon et ses écrits comme ceux de Milley se répandent de monastère en monastère.

Le milieu spirituel provençal au temps de Malaval et de l'épiscopat de Belsunce semble particulièrement fécond : il faut y réserver une place de choix à Joseph Arnaud, curé de Tholonet (1671-1723; cf J. Bremond, *L'ascension mystique d'un curé provençal*, 2 vol., Saint-Wandrille, 1951), ainsi qu'à Antoine Franc († 1744; DS, t. 5, col. 779-782), auteur d'une *Méthode pratique pour converser avec Dieu* (Avignon, 1721) qui appelle prêtres et solitaires, religieux et séculiers, parfaits et imparfaits à l'exercice du cœur, à l'amour de Dieu.

C'est un autre jésuite, qui écrira l'œuvre spirituelle du 18^e siècle dont l'intérêt est le plus durable, Jean-Pierre de Caussade † 1751 : *Bossuet, maître d'oraison* (éd. H. Bremond, Paris, 1931; DS, t. 2, col. 354-370; M. Olphe-Galliard, *L'abandon à la Providence divine et la tradition salésienne*, RAM, t. 38, 1962, p. 324-353; éd. des *Lettres spirituelles* de Caussade, coll. Christus, t. 1, Paris-Bruges, 1962). Il rencontre à Nancy, en 1731 et de 1733 à 1738, outre P.-G. Antoine († 1743; DS, t. 1, col. 723-724) dont les idées ne sont pas éloignées des siennes, des visitandines très avancées dans la vie intérieure, la mère de Bassompierre, qui avait été naguère supérieure à Meaux, et la mère de Rosen; il les conduit dans la voie de l'abandon selon les traditions ignatienne et salésienne et selon celle des mystiques du 17^e siècle, Lallemand, Rigoleuc, Surin, Guillorel, et Boudon : pure foi, oraison de recueillement, pauses attentives, laisser faire Dieu, ces leçons il les lit à travers Fénelon qu'il suit même quand il s'abrite derrière Bossuet. Œuvre remarquable dont l'écho ne semble toutefois pas être sorti au 18^e siècle du cercle de religieuses et de religieux auquel elle était d'abord adressée.

La permanence de l'influence du grand siècle mystique est sensible dans la vie spirituelle de bien d'autres monastères de visitandines. Si à Nantes l'on se méfie de « certain attrait de quietude mal entendu », les lectures des religieuses en 1760 montrent que l'on reste fidèle à la tradition; la spiritualité de la compagnie de Jésus (nous retrouverons cette influence) est prépondérante : Lallemand, Surin, Rigoleuc, Crasset; on rencontre aussi Maur de l'Enfant-Jésus et Olier, en outre de très nombreuses biographies font revivre les spirituels du siècle précédent (É. Catta, *La Visitation Sainte-Marie de Nantes*, Paris, 1954, p. 411-424).

Même impression, encore que d'un caractère mystique beaucoup plus accentué, à la lecture du recueil inédit, composé par une visitandine d'Issoudun : les textes relevés sont de Tauler, de Condren, de Renty, de Maur de l'Enfant-Jésus, de Jean de Saint-Samson, de Saint-Jure, etc [manuscrit d'une collection privée].

Au diocèse de Nantes, les carmélites du monastère de Notre-Dame des Couëts dont les Constitutions (1755) sont étudiées par É. Catta (*Observance et spiritualité chez des Carmélites non thérésiennes en Bretagne à la veille de la Révolution*, dans *Actes du 76^e Congrès des Sociétés Savantes*, Rennes, 1951, p. 48-77) recommandent pour la formation de leurs novices, outre sainte Thérèse et saint Jean de la Croix, François de Sales, Rodriguez, Surin, Lallemand, Rigoleuc et Boudon : ce monastère semble particulier, car ses origines sont proches de la réforme des carmes de Touraine, mais tout tend à montrer que partout au 18^e siècle l'on vit de la même tradition.

3) Les œuvres originales, même si elles sont d'une spiritualité moins haute, confirment cette impression : celles de Jérôme de Gonnellieu † 1715 maintes fois

rééditées, celles de Claude Judde († 1735; cf RAM, t. 3, 1922, p. 225-249; t. 11, 1930, p. 17-36) en sont le lointain écho; celles de Jean Croiset († 1738; DS, t. 2, col. 2557-2560) dont nous avons vu le rôle dans le développement de la dévotion au Sacré-Cœur sont moins personnelles; celles de Guillaume-François Berthier († 1782; DS, t. 1, col. 1528-1530) sont d'une autre venue: il se fait l'apologiste de saint Jean de la Croix, de Bernières et de Fénelon, avec prudence, mais avec un vrai sens mystique, il aborde les problèmes de l'oraison, voyant la perfection dans la conformité à la volonté de Dieu; Barthélemy Baudrand († 1787; DS, t. 1, col. 1287-1290), malgré sa prolixité, se rattache aux mêmes maîtres. La compagnie de Jésus avant sa suppression (sur la compagnie du 18^e siècle, cf J. de Guibert, *La spiritualité de la Compagnie de Jésus*, p. 409-439) constitue en France un des principaux foyers de vie spirituelle: bientôt Nicolas Grouz † 1804 et Pierre-Joseph de Clorivière († 1820; voir la liste des ouvrages sur l'oraison utilisés par Clorivière dans *Prière et oraison*, éd. A. Rayez, coll. Christus 7, Paris-Bruges, 1961, p. 46-49) sauront reprendre et assimiler l'héritage mystique du 17^e siècle et le transmettre au 19^e.

Bien d'autres œuvres mériteraient de retenir l'attention; leur importance est moindre parce qu'elles sont plus isolées. J.-B. Avrillon († 1729; DS, t. 1, col. 1185-1186), auteur très fécond et très lu, est le discret écho du bérollisme; de même Simon Gourdan, chanoine régulier de Saint-Victor, dont le *Sacrifice de foi...* n'est pas négligeable. Signalons un excellent ouvrage révélé par A. Rayez (éd. de Clorivière citée supra, p. 51): l'anonyme *Propre de l'oraison ou traité de l'oraison mentale dans lequel on trouve les moyens de se la rendre facile*, Paris, 1771.

Pour un aperçu d'ensemble sur la production littéraire des différentes familles religieuses au 18^e siècle: cf *Dictionnaire des Lettres françaises, XVIII^e siècle*, art. *Bénédictins*, t. 1, p. 171-177; *Capucins*, t. 1, p. 260-265 (retenir surtout Ambroise de Lombez † 1778, DS, t. 1, col. 430-432, chez qui le souci de la paix du cœur annonce une autre génération autant qu'il rappelle les maîtres du siècle précédent); *Dominicains*, t. 1, p. 391-393; *Eudistes*, t. 1, p. 439-440.

Jacques LE BRUN.

VII. DE LA RÉVOLUTION AU DÉBUT DU XX^e SIÈCLE

1. Du 18^e au 19^e siècle. — 2. Tendances générales: 1^o Courants de pensée et vie spirituelle; 2^o Doctrine spirituelle et dévotions. — 3. Vie chrétienne et rayonnement des laïcs. — 4. Spiritualité sacerdotale. — 5. Fondations religieuses. — 6. Maîtres spirituels de la deuxième moitié du siècle. — 7. Conclusion. Influence diffuse sur la génération de 1880 à 1914.

Bibliographie générale. — 1) Pour l'histoire de l'Église on se reportera aux ouvrages récents: Ch. Pouthas, *L'Église catholique au XIX^e siècle, L'Église et les questions religieuses*, Cours de Sorbonne, 1943, 1944. — A. Dansette, *Histoire religieuse de la France contemporaine*, 2 vol., Paris, 1948. — G. de Plinval et R. Pittet, *Histoire illustrée de l'Église*, fasc. 16-20, Fribourg, 1948. — J. Leffon, *La crise révolutionnaire (1789-1846)*, coll. Fliche et Martin, t. 20, Paris, 1949; réédition refondue en préparation. — R. Aubert, *Le pontificat de Pie IX, 1846-1878*, *ibidem*, t. 21, 1952. — Daniel-Rops, *L'Église des révolutions. En face de nouveaux destins*, Paris, 1960. — A. Latreille, etc., *Histoire du catholicisme en France*, t. 3 *La période contemporaine*, Paris, 1962. — On peut encore consulter L. Baurard, *Un siècle de l'Église de France, 1800-1900*, Paris, 1901.

2) *Spiritualité.* En dehors des manuels de P. Pourrat, t. 4, et de F. Cayré, t. 3, et en attendant le t. 3 de l'*Histoire de la spiritualité chrétienne* par Louis Cognet, voir: J. Brugerette, *Le*

prêtre français et la société contemporaine (1815-1936), 3 vol., Paris, 1933-1938. — E. Hocedez, *Histoire de la théologie au XIX^e siècle, 1800-1903*, coll. Museum lessianum, 3 vol., Bruxelles-Paris, 1947-1952. — B. de Vaulx, *Histoire des missions catholiques françaises*, Paris, 1951, p. 234-540 Le XIX^e siècle. — J.-B. Duroselle, *Les débuts du catholicisme social en France (1822-1870)*, Paris, 1951. — H. Rollet, *L'action sociale des catholiques en France (1871-1914)*, 2 vol., Paris, 1947 et 1958.

L'Introduction donnée par Henri Bremond au *Manuel illustré de la littérature catholique en France de 1870 à nos jours*, Paris, 1925, p. vii-cxvi, est toujours à lire.

Progressivement se dégage la physionomie spirituelle de cette époque féconde et, par certains côtés, extraordinaire. Comme l'écrivait H. Bremond: « La littérature mystique reste, si l'on peut dire, en sommeil pendant tout le 19^e siècle. Les contemplatifs ne manquent pas, il y en a au contraire beaucoup et d'insignes » (Introduction au *Manuel...*, p. LXXII). Peu à peu ces mystiques nous sont connus. Des autobiographies, des livres d'âme, des notes personnelles, des documents spirituels restent encore dans les archives. Les détecter, les publier, révélerait des splendeurs, telle cette *Autobiographie de sainte Émilie de Rodat*, dictée par elle-même à son confesseur, le chanoine Pierre-Marie Fabre, et publiée en 1958.

C'est une floraison de sainteté dans toutes les couches sociales de la masse chrétienne. Une vingtaine d'hommes ou de femmes du 19^e siècle ont déjà été béatifiés ou canonisés: des fondateurs et des fondatrices de congrégations, d'humbles religieuses comme Bernadette Soubirous ou Thérèse Martin, un curé de campagne en la personne de Jean-Marie Vianney; les avait précédés le mendiant ermite Benoît-Joseph Labre † 1783. A cette liste il conviendrait d'ajouter, — béatifiés ou en instance de l'être, — d'une part les nombreux chrétiens massacrés (martyrs de septembre 1792, martyrs de Compiègne, d'Orange et de Valenciennes, martyrs de Laval et le prêtre Noël Pinot à Angers en 1794, les martyrs de la Commune de Paris en 1871); d'autre part, un contingent de missionnaires français massacrés en pays de mission sont sur les autels.

A cette floraison de sainteté appartiennent également bien d'autres noms, obscurs ou éclatants, et qu'un jour ou l'autre l'Église nous permettra de vénérer comme des modèles et de grands serviteurs de Dieu et de leurs frères. Qui ne songerait aux personnalités étonnantes et si diverses d'un Frédéric Ozanam ou d'une sœur Rosalie, d'une Pauline Jaricot ou d'un Antoine Chevrier, d'une Jeanne Jugan ou d'un Armand de Melun? Ils comptent d'ailleurs tant d'émules qu'on est gêné de ne donner que ces noms. On peut, sans crainte, parler d'une foule de mystiques et de saints au 19^e siècle.

Si la mystique et la sainteté ne s'expriment pas alors en exposés didactiques, elles s'inscrivent dans la vie, elles inspirent et animent une prodigieuse activité apostolique de rechristianisation.

La rechristianisation du pays partira de la base. Trop souvent et trop longtemps, l'épiscopat, souvent gallican, sera en majeure partie composé de « créatures » des gouvernements successifs, et rares les personnalités indépendantes. Or, de tous côtés, sourd bientôt un bouillonnement extraordinaire d'initiatives religieuses et spirituelles, qui nous étonnent encore. Certes, le manque de chefs et de directives autorisées favorise une dispersion des forces. Mais il est beau de voir comment le chrétien se sent responsable du salut de son

frère et court au plus pressé. De l'amour des écoliers que l'on forme, des jeunes gens que l'on évangélise, des malades que l'on soigne, des pauvres que l'on assiste, des indigènes que l'on instruit, chacun s'élève, comme par degrés, à l'amour du Christ et à l'union à Dieu. Souvent aussi, c'est l'amour et l'imitation du Christ qui entraînent à l'action. Les œuvres les plus diverses ou les congrégations les plus ressemblantes naissent, s'épanouissent et attirent les dévouements. Aussi, « durant cette période d'universelle réorganisation de la cité chrétienne, écrit justement Pierre Pourrat, la spiritualité est-elle beaucoup plus dans les œuvres que l'on créait partout que dans des livres qu'on n'avait pas le temps de composer » (*La spiritualité chrétienne*, t. 4, p. 582).

1. DU 18^e AU 19^e SIÈCLE

1^o La vitalité chrétienne dans le dernier tiers du 18^e siècle. — La vie spirituelle non seulement n'est pas éteinte, mais elle semble connaître un regain de vitalité, malgré l'atmosphère d'incrédulité et de scepticisme ou l'emprise tenace du jansénisme.

La Commission des réguliers a pu dénombrer le déclin de maisons religieuses (P. Chevallier, *Loménie de Brienne et l'ordre monastique, 1766-1789*, 2 vol., Paris, 1959), un sursaut, sinon une renaissance, se dessine, et de jeunes recrues se présentent dans les couvents (cf la thèse de B. Plonger, soutenue en Sorbonne en 1963, sur *Les réguliers de Paris et les serments révolutionnaires*). Cette constatation se trouve corroborée par beaucoup d'autres indices. Il faudrait pouvoir relever les traits de la vie spirituelle région par région, ville par ville : les œuvres inspirées par l'esprit de foi, les ouvrages spirituels de l'époque, l'activité des associations et confréries ou le réveil des populations dû aux missions paroissiales.

Ces missions furent effectivement un des moyens les plus efficaces du maintien de la vie chrétienne et du progrès de la vie spirituelle dans la masse des fidèles. Qu'il s'agisse de Jacques Brydaine † 1767, de Vincent Le Beurrier † 1782, de Georges Cormaux † 1794 (DS, t. 2, col. 2327-2329) ou de Sylvestre Receveur † 1804, ces prédicateurs se préoccupent de l'ignorance (calvaires, processions, rosaires, catéchismes), mais bien davantage encore d'instruire et de diriger les meilleurs de leurs auditeurs. Ils donnent des retraites publiques, organisent des associations pieuses (oraison et pratiques dévotionnelles fondamentales) qui maintiendront, jusque dans les moindres paroisses, la foi et la piété.

Si les fondations religieuses sont rares alors, elles n'en existent pas moins.

N'en donnons qu'un exemple. Marie-Élisabeth de Louvencourt † 1778 entreprend avec quelques compagnes de soigner les malades et les pauvres à domicile; elle contribue en même temps à la fondation du « Bureau général de charité » d'Amiens et à l'instauration de l'Adoration perpétuelle au couvent des clarisses (le saint évêque, Orléans de la Motte, l'annonce par mandement le 26 décembre 1772). Elle institue la congrégation des Sacrés Cœurs de Jésus et de Marie, à qui elle laisse de nombreux petits traités spirituels, encore inédits.

Nous avons là, en raccourci, le genre et l'esprit de multiples fondations du 19^e siècle : contemplation et adoration eucharistique, dévotion conjointe aux Cœurs de Jésus et de Marie, service de l'enfance et des pauvres.

Des auteurs, pendant ce temps-là, contribuaient à maintenir une authentique vie spirituelle en exposant une doctrine solide et pénétrante (voir plus haut, col. 952). Il y aurait à

mentionner aussi l'influence de la littérature spirituelle traditionnelle : ainsi, de 1780 à 1790, on réimprime plus de 25.000 exemplaires de *l'Imitation*.

Les fidèles vivent encore, au 18^e siècle, dans un réseau de confréries, de congrégations, d'associations qui les encadrent, les entraînent et les orientent vers une vie chrétienne plus fervente et une vie de charité plus intense.

Dans le clergé, la bourgeoisie et la petite noblesse, les Aa ou congrégations secrètes exercent une influence spirituelle de premier plan et sont « un des grands instruments de la réforme et de la sanctification du clergé sous l'ancien régime » et à la veille de la Révolution (R. Rouquette, art. CONGRÉGATIONS SECRÈTES, DS, t. 2, col. 1506 et *passim*). Un élan nouveau est donné aux Aa de laïcs, notamment à Paris, à Bordeaux et dans la région lyonnaise, par l'implantation des « Amitiés chrétiennes » que tente, à partir de 1786, Louis Virginio (1756-1805), disciple de Nicolas de Diesbach (1732-1798; cf DS, t. 3, col. 881-883). Un « Plan d'une imprimerie et librairie » fut rédigé avant 1792 et les « Lois de l'amitié chrétienne » sont à l'origine de toutes les sociétés de bons livres, de bonnes lectures, de bonnes études, qui fleuriront au temps de la Restauration (C. Bona, *Le « Amicizie ». Società segrete e rinascita religiosa (1770-1830)*, Turin, 1962).

Voir les nombreux *Règlement de vie... à l'usage des missions*, depuis celui du diocèse d'Alais en 1762 jusqu'à celui de Metz en 1825. — A titre d'exemple, M.-L. Fracard, *La fin de l'ancien régime à Niort. Essai de sociologie religieuse*, Paris-Bruges, 1956.

J.-B. Bergier, *Histoire de la communauté des Prêtres missionnaires de Beaupré et des missions faites en Franche-Comté depuis 1676 jusqu'en 1850*, Besançon, 1853. — Brassevin, *Histoire des Prêtres du Sacré-Cœur de Marseille (1732-1831)*, 2^e éd., Marseille, 1914 (congrégations de jeunes gens; Aa ecclésiastique). — A. Lestra, *Le Père Coudrin, fondateur de Picpus*, Lyon, 1952, p. 35-47 L'Aa au 18^e siècle.

2^o Période révolutionnaire. — 1) *La résistance spirituelle.* — L'épreuve fut rude. Il fallut « résister ». La fidélité à la foi, le loyalisme à l'égard du Saint-Siège demandèrent parfois de l'héroïsme. Il y eut une minorité de héros, il y eut aussi des apostats et beaucoup de couards qui se tinrent dans une prudente « obscurité », mais « la richesse des exemples de résistance authentique est surabondante » (A. Latreille, *op. cit. infra*, p. 175), chez les fidèles comme chez les « réfractaires ».

Qu'on lise, par exemple, les aventures de Pierre-Thomas Lambert (1748-1802) entre Besançon et la frontière suisse : on y admirera ses prouesses et l'avidité des populations à bénéficier du passage d'un « bon prêtre » (*Mémoires de famille... 1791-1799*, rééd. G. de Beauséjour, Paris, 1894, p. 103-123; 1^o éd., 1822). « Je n'ai vu nulle part, affirme-t-il, une image plus vraie de la ferveur qui honora le berceau du christianisme » (p. 119).

A Poitiers, pendant toute la Révolution, Marie-Anne Gauffreau (1755-1833) sera considérée comme « la mère des prêtres »; elle est le « bureau d'adresses ». Et il y en a bien d'autres à travers le pays, telle Madame Randon, à Bordeaux.

La correspondance privée au temps de la Révolution, si prudente qu'elle soit, serait fort révélatrice de la vivacité de la foi et de la profondeur de la vie spirituelle. Les lettres des deux sœurs Thérèse † 1798 et Amable Chenu † 1848, qui habitent Paramé près de Saint-Malo, nous offrent de très belles pages spirituelles, qui mériteraient d'être publiées (A. Rayez, *Lettres de direction de Jean-Marie de la Mennais, directeur d'Amable, RAM*, t. 33, 1957, p. 422-450). Il en est de même de la correspondance échangée entre Marie-Thérèse de Lamou-

rous † 1836 et Guillaume-Joseph Chaminade † 1850 (voir *Lettres de ce dernier*, t. 1, Nivelles, 1929, p. 10-33), entre la future fondatrice des sœurs de la Charité de Saint-Louis et Antoine de Pancemont (P. Hoels, *Madame Molé de Champlâtreux*, Paris, 1959).

Autre signe de résistance spirituelle. Dans le courant de 1791, « plus de douze cents personnes se succédèrent par groupes » pour suivre les exercices de la retraite que prêchait Receveur à la Froide-Combe (F. Bonnard, *Le vénérable Père Antoine-Sylvestre Receveur*, Lyon-Paris, 1936, p. 178), tandis que, de novembre 1791 à mai 1792, Clorivière et Cormaux organisaient à deux pas du Panthéon, dans la chapelle des Irlandais, des retraites ecclésiastiques, à l'issue desquelles une adresse de soumission était envoyée au pape; Pierre Coudrin, venu à Paris par la filière des Aa, y est ordonné prêtre le 4 mars 1792 (A. Lestra, *Le Père Coudrin*, loco cit.; A. Rayez, *Le sens de l'Église à la fin du XVIII^e siècle*, RAM, t. 38, 1962, p. 461-482).

Par milliers, prêtres, religieux, religieuses, laïcs, mourront sur les échafauds, dans les prisons, sur les pontons ou en exil.

Le cinéma et la littérature ont fait revivre, en l'enjolivant, le martyre des carmélites de Compiègne; relire *La véritable passion des seize carmélites de Compiègne* (Paris, 1954), écrite d'après les documents par Bruno de Jésus-Marie, mais aussi les « Résolutions prises par les prêtres prisonniers à bord des *Associés* » en 1794, tout empreintes de « l'esprit d'évangélique résignation » (cité par A. Latreille, *op. cit.*, t. 1, p. 175).

A ces traits qui sont légion et « dignes de la vraie légende dorée », continue l'auteur, « si l'on ne s'y arrêtaient..., on risquerait de méconnaître la physionomie religieuse de la France à la fin du 18^e siècle, et la qualité des âmes qu'elle recéléait encore... De tels exemples provoquaient une contagion de dévouement... Là jaillira une des sources où s'alimentera la renaissance religieuse au début du 19^e siècle » (p. 177).

Les travaux de Ch. Ledré ont mis au jour « le système missionnaire » établi par Jacques Linsolas (1754-1828), vicaire général de Lyon, pendant la Révolution. A partir de 1794, le réseau de missions qui enserrait la région lyonnaise assure avec de plus en plus de force « l'unité de l'enseignement, du culte, de la pratique religieuse » (*Le culte caché sous la Révolution. Les missions de Linsolas*, Paris, 1949, p. 371). Cette organisation ne fut pas la seule. L'auteur a recueilli (p. 395-424) une moisson de faits sur les équipes missionnaires ou les prêtres qui, individuellement, « missionnent sans lassitude » (p. 423). Il conviendrait de compléter cette liste et de faire connaître des *Mémoires* aussi importants que ceux de Linsolas (archives de l'archevêché de Lyon), et les fruits spirituels de toutes ces missions.

Les ouvrages qui traitent de l'Église au temps de la Révolution donnent la bibliographie du sujet. Rappelons seulement : P. Pisani, *L'Église de Paris et la Révolution*, 4 vol., Paris, 1908-1911. — P. de la Gorce, *Histoire religieuse de la Révolution française*, 5 vol., Paris, 1909-1923. — A. Sicard, *Le clergé de France pendant la Révolution*, 3^e éd., 3 vol., Paris, 1912-1927. — André Latreille a tracé le tableau de la vie religieuse à cette époque avec précision, tact et objectivité : *L'Église catholique et la Révolution française*, t. 1, Paris, 1946, livre 2, ch. 2, p. 171-194, et *passim*.

Les *Annales religieuses*, dès le t. 1, Paris, 1796, donnent des récits des massacres de 1792; noter, p. 165-167, la *Lettre d'un ami à son ami pour se « maintenir toujours fidèles aux devoirs de votre culte dans l'absence de tout pasteur légitime »*. — J. Jauffret, *Mémoires pour servir à l'histoire de la religion à la fin du XVIII^e siècle*, 2 vol., Paris, 1803.

J. Grete, *Le culte catholique à Paris de la Terreur au Concordat*, Paris, 1903; 2^e éd., 1926. — J. Hérissey, *Les pontons de Rochefort, 1792-1795*, Paris, 1925; *Les pèlerinages du Paris révolutionnaire. Le Mont Valérien*, Paris, 1933; *La vie religieuse à Paris sous la Terreur, 1792-1794*, Paris, 1952. — Ch. Ledré, *L'Église de France sous la Révolution*, Paris, 1949.

J.-B. Vanel, *Les Mémoires de M. Linsolas, vicaire général de Lyon, 1792-1802*, dans *L'Université catholique*, t. 64, Lyon, mai 1910, p. 5-38.

2) *La vie « consacrée »*. — a) *Les anciens ordres*. — La dispersion des couvents imposée par la Constituante désorganisa la vie religieuse, mais ne put empêcher qu'elle ne se reconstituât. Par petits groupes, les religieuses continueront à mener leur vie de prière et d'austérité, tout en se cachant et en gagnant leur pain misérablement. Leur cas a été récemment étudié pour Paris (J. Boussoulade, *Moniales et hospitalières dans la tourmente révolutionnaire. Les communautés de religieuses de l'ancien diocèse de Paris de 1789 à 1801*, Paris, 1962). L'orage passé, les communautés se regrouperont de leur mieux, quitte à prendre des emplois que leurs constitutions n'avaient pas toujours prévus, l'enseignement, par exemple, par des carmélites. Camille de Soyécourt symbolise le type de la religieuse qui a traversé, à la fois héroïquement et obscurément, la Révolution et qui réorganise hardiment un carmel parisien.

L'odyssée d'Antoinette Desfontaines (1760-1824) est caractéristique de l'époque. Élève, puis religieuse chez les Dames de Sainte-Aure, à Paris, au moment où celles-ci se transforment en « adoratrices perpétuelles du Sacré-Cœur » (1779) et où la communauté est fervente sous l'impulsion de son supérieur ecclésiastique, Joseph Grisel † 1787, et de son aumônier, Nicolas Verron, futur martyr (1740-1792). Délivrée de la prison par la chute de Robespierre, la mère Desfontaines ouvre une école dès 1796; ce geste aboutira en 1821 à la fondation, avec l'aide de Jean-Baptiste Rauzan, de la congrégation enseignante de Sainte-Clotilde, qui renouvelle l'esprit de Sainte-Aure.

A. Bessières, *Une éducatrice. La mère Desfontaines*, 2^e éd., Paris, 1925, présente les documents. L'édition ou la réédition des *Méditations, Retraites, Sermons* de N.-M. Verron, et des *Constitutions* de Sainte-Aure feraient mieux comprendre le renouveau doctrinal et dévotionnel du culte du Sacré-Cœur et du Saint-Sacrement à la fin du 18^e siècle, par l'esprit d'oraison, la communion quotidienne, l'intensité de l'amour.

Voir aussi : G. Bernoville, *Une fondation sous la Terreur, René Bérault et Anne de la Girouardière fondateurs de l'Institut des Filles du Sacré-Cœur de Marie*, Paris, 1954.

b) *Sociétés nouvelles*. — Non seulement, au moment où les ordres anciens étaient supprimés, Dieu préparait déjà de nouveaux fondateurs, mais des sociétés de remplacement, si l'on ose dire, se constituaient. Les plus célèbres furent celles fondées par P.-J. de Clorivière le 2 février 1791 à Paris : les Filles du Cœur de Marie et les Prêtres du Cœur de Jésus. L'esprit, les méthodes, le style de vie font de ces sociétés des « instituts séculiers » avant la lettre et de leur fondateur un authentique précurseur.

Societatis Cordis Jesu specimen, rédigé en juillet-août 1790 et imprimé au début de 1792, sans doute sur les presses clandestines des « Amitiés chrétiennes ». — *Idee d'une Société religieuse de filles et de veuves telle qu'on pourrait l'instituer dans ces temps de calamités*, rédigé en août 1790, imprimé de la même façon. Ces textes sont commodément réimprimés dans *Documents constitutifs des Sociétés, 1790-1820*, Paris, 1935.

A. Rayez, *En marge des négociations concordataires. Le*

Père de Clorioère et le Saint-Siège (décembre 1800-janvier 1801), RHE, t. 46, 1951, p. 624-680; t. 47, 1952, p. 142-162. — R. Lemoine, *Le droit des religieux du concile de Trente aux Instituts séculiers*, Paris-Bruges, 1956, ch. 21, p. 372-418. — H. Monier-Vinard, art. CLORIOËRE, DS, t. 2, col. 974-979.

A peine la Révolution commençait-elle à s'estomper qu'à la Noël 1800 Pierre Coudrin et Henriette Aymer de la Chevalerie fondaient la congrégation des Sacrés-Cœurs de Jésus et de Marie et de l'Adoration perpétuelle du Saint-Sacrement. Sur l'esprit et l'histoire des picpuciens, voir art. COUDRIN, DS, t. 2, col. 2433-2443.

Le 21 novembre 1800 prenait également naissance, à Paris, une société qui allait croître rapidement, les Dames du Sacré-Cœur, fondées par sainte Madeleine-Sophie Barat (1779-1865) pour l'éducation des jeunes filles; elle rayonnera bientôt jusqu'aux États-Unis avec la bienheureuse Philippine Duchesne † 1852.

Louis Baunard, *Histoire de Madame Barat*, 2 vol., Paris, 1876, et surtout A. Brou, *Sainte Madeleine-Sophie Barat, sa vie d'oraison, ses enseignements d'après des documents inédits*, Paris, 1925; il conviendrait de publier intégralement ces documents qui feraient connaître cette haute expérience spirituelle. — G. Bernoville, *La Société du Sacré-Cœur de Jésus*, Paris, 1940, ch. 2 Les Constitutions et la spiritualité, p. 121-155.

Inséparable de la fondation précédente est celle des Sœurs de Notre-Dame (de Namur), faite à Amiens, par la bienheureuse Julie Billiart (1751-1816), qui fut toute sa vie une catéchiste étonnante. Les sœurs, dès 1803, se consacrèrent au soin des orphelins et à l'éducation gratuite des enfants pauvres. Julie Billiart, que des épreuves, physiques et morales, affaiblirent, est une âme profondément humble, d'une oraison continuelle et extraordinaire, dont l'expérience mystique mériterait d'être racontée.

Ch. Clair, *La bienheureuse Mère Julie Billiart...*, Paris, 1895; 4^e éd. revue par E. Griselle, 1906; rapprocher cette bonne biographie de *Julie Billiart d'après ses lettres et ses maximes*, Amiens, 1884, et du *Petit traité de perfection...*, extraits des écrits de nos saintes fondatrices, Namur, 1946. — Consulter l'importante *Histoire de la vénérée mère Saint-Joseph née Marie-Louise Françoise Blin de Bourdon (1756-1838), cofondatrice et deuxième supérieure générale*, Marchienne, 1920.

La femme d'action par excellence parmi toutes ces fondatrices qui prennent leur essor au lendemain de la Révolution, c'est bien Anne-Marie Javouhey (1779-1851), dont la vie éclatante de droiture et d'audace aboutit à la fondation en 1807, à Chalon-sur-Saône, des Sœurs de Saint-Joseph de Cluny. Beaucoup plus que sa réputation mondiale, beaucoup plus même que l'œuvre civilisatrice et missionnaire que réalisa « l'apôtre et l'émancipatrice des noirs » que fut ce « grand homme » de mère Javouhey, il faudrait dire à quel point son institut est bâti sur l'esprit intérieur et l'oraison, mais surtout sur la croix, avec quelle autorité et sûreté cette personnalité humaine et surnaturelle domine et résout les problèmes.

Voir les biographies par G. Goyau, *Un « grand homme »...*, Paris, 1929, et G. Bernoville, Paris, 1942; surtout le *Recueil des lettres d'Anne-Marie Javouhey*, 5 vol., Paris, 1909-1917, qui compense en partie la disparition de tout écrit spirituel personnel, sauf quelques notations de retraite (1807).

Deux autres bisontines fondent pour le bien des pauvres, des malades et des enfants : l'une, Jeanne-Antide Thouret (1765-1826), en 1800, les Sœurs de la Charité de Besançon, l'autre Jeanne-Claude Jacoulet (1772-1836), en 1803, la congrégation de la Sainte-Famille. — Consulter Fr. Trochu, *Sainte Jeanne-Antide Thouret...*, Lyon-Paris, 1933 (l'introduction donne les sources). — H. Riodel, *La Mère Jacoulet*, Paris, 1934.

3^o L'Empire. — La Révolution est venue mettre comme un sceau à l'ère d'incrédulité du 18^e siècle : elle a tenté de balayer une religion « dogmatique » et un culte de « superstitions ». La masse du peuple a abandonné une foi superficielle et des pratiques devenues compromettantes. Seuls ont traversé l'épreuve les chrétiens aux convictions nettement accusées. L'ignorance, l'indifférence et le conformisme ont gagné les autres. Comment rechristianiser?

La signature et la promulgation du Concordat (1801 et 1802) rendirent l'assurance aux timides et aux apeurés : la législation concernant le clergé, la réouverture des églises, la promulgation d'un jubilé aidèrent à la pacification des esprits et à la reprise lentement progressive des pratiques culturelles. Mais on était loin de compte! La foi avait été blessée, le sentiment religieux émoussé, la vie spirituelle prisonnière.

Le Génie du christianisme aura une répercussion beaucoup plus profonde que le Concordat, qui paraît quatre jours plus tard (15 et 18 avril) : il sonnera le vrai réveil du sentiment religieux. Nous sommes aujourd'hui incapables d'apprécier l'influence bouleversante de cette œuvre.

Melchior de Vogüé osera appeler Chateaubriand « le père spirituel du siècle » (*Heures d'histoire*, Paris, 1893, p. 104). Et Sainte-Beuve évoquera avec quelque nostalgie ses années de jeunesse : « Quand le génie de la prière et de la foi est venu vers nous..., c'est par vous (le René de Chateaubriand) qu'il nous est apparu, il avait un éclat nouveau qui nous a séduits » (*Chateaubriand et son groupe littéraire sous l'Empire*, 2^e éd., t. 1, Paris, 1861, 15^e leçon, p. 383). Cette emprise déborda considérablement le « groupe littéraire », remua la jeunesse et même la masse que tentait encore le christianisme d'antan.

Les plus lucides témoins du christianisme au sortir de la période révolutionnaire sont sans doute les frères Lamennais, auteurs des *Réflexions sur l'état de l'Église en France pendant le dix-huitième siècle et sur sa situation actuelle* (1808); le livre fut bientôt saisi par la police impériale. Sous une certaine grandiloquence, propre à la jeunesse et à la littérature contemporaine, maux et remèdes sont perçus avec netteté et audace. Les premiers sont flagellés : « Une sorte d'engourdissement et de torpeur » (éd. de 1819, p. 104), un « athéisme pratique » et une « léthargique apathie » (p. 105), l'égoïsme (« chacun ne songe qu'à soi, à sa fortune, à ses plaisirs »); « on se dit encore, on se croit peut-être disciple de Jésus-Christ, et on rejette le fardeau de sa croix », p. 107), enfin une veulerie généralisée (« tant de prêtres tièdes et languissants », p. 108). Mais voici les remèdes, en qui le jeune « prophète » voit le salut : concile national et conciles provinciaux, retraites et conférences ecclésiastiques (« les retraites, voilà le grand, l'unique remède », p. 124), des communautés paroissiales, des écoles presbytérales et des petits séminaires, des congrégations religieuses, des missions populaires, des congrégations de la Sainte Vierge, des Sociétés des bons livres, et, surtout, des « conservatoires des sciences ecclésiastiques » (p. 135) pour vaincre « la grande plaie » qui menace l'Église, l'ignorance (p. 124).

Félicité de Lamennais reviendra souvent sur cette nécessité, en particulier dans le dernier chapitre de ses *Progrès de la Révolution et de la guerre contre l'Église* (1829), et ce fut le but principal de la Congrégation de Saint-Pierre. — Le programme des frères Lamennais a été commenté par P. Broutin, *Un aspect de l'œuvre menaisienne*, NRT, t. 64, 1937, p. 968-985, 1091-1102.

4^o **Auteurs spirituels.** — Si la période de la Révolution et de l'Empire compte, et pour cause, peu d'auteurs spirituels, ils n'en méritent pas moins d'être rappelés en raison de leur influence, en particulier Grou, Clorivière, Lasausse, Arvisenet, Chaminade, Baudouin.

Nés respectivement en 1731, 1735, 1740, 1755, 1761 et 1765, ils s'emploient, après avoir été les témoins de l'invasion de l'incrédulité, à maintenir et à fortifier par leurs écrits et par leurs actes la vie spirituelle; ils émergent enfin au-delà du drame révolutionnaire et transmettent leur foi intrépide, leur dévouement à l'Église et leur doctrine spirituelle (sur Clorivière, voir col. 958).

Les premiers ouvrages spirituels de Jean-Nicolas Grou † 1803 n'ont guère eu le temps de se répandre avant la Révolution et son départ pour l'Angleterre; ils seront, en revanche, souvent réédités au 19^e siècle : les *Caractères de la vraie dévotion* (Paris, 1788) compteront 42 rééditions jusqu'en 1866; les *Méditations en forme de retraite sur l'amour de Dieu* (Londres, et en France, 1796) en auront 24; les *Maximes spirituelles* (Paris, 1789) 15. C'est surtout *L'intérieur de Jésus et de Marie* (2 vol., Paris, 1815; 17^e éd., 1862) et le *Manuel des âmes intérieures* (3 parties, Paris, 1833, 1837, 1840; souvent réédité) qui consacreront l'influence de ce maître spirituel. Apparenté à l'école de son confrère Louis Lallemand, sa doctrine toute nourrie des Écritures, demeure accessible à beaucoup par sa simplicité, sa limpidité, son onction. Elle pacifie, épanouit (A. Cadrès, *Le Père Jean-Nicolas Grou. Sa vie et ses œuvres*, 2^e éd., Paris, 1866).

Du sulpicien Jean-Baptiste Lasausse, la *Bibliothèque sulpicienne* (t. 2, Paris, 1900, p. 66-89) relève plus de soixante titres, échelonnés entre 1781 et sa mort en 1826.

De ses ouvrages, le plus solide semble être *La science de l'oraison mentale* (Paris, 1791); le plus émouvant, la *Vie et œuvres spirituelles de M. Corneaux... décapité à Paris en 1794* (Paris, 1796), que Lasausse avait eu quelque temps comme compagnon de prison; le plus caractéristique, la *Doctrine spirituelle du P. Berthier, du P. Surin, de M. d'Orléans de la Motte, de sainte Thérèse* (Paris, 1797; réédité 9 fois au 19^e siècle, et complété par la *Doctrine de Saint-Jure*). Sur ses éditions de Surin, voir *infra*, col. 968. La production de Lasausse est de valeur modeste, elle n'en témoigne pas moins d'une foi inébranlable et d'un zèle peu commun.

C'est surtout par sa contribution à la spiritualité sacerdotale que le nom et l'œuvre de Claude Arvisenet † 1831 demeurent.

Émigré en Suisse, il publia à Constance un *Memoriale vitæ sacerdotalis* (1794) que peu de prêtres sans doute n'ont pas lu au 19^e siècle (une trentaine d'éditions ou de réimpressions); une traduction, malheureusement incomplète, vient d'en renouveler l'intérêt (trad. Zegers, Paris, 1951). Arvisenet avait plus d'une fois adapté son ouvrage pour les fidèles, les religieuses, etc (DS, t. 1, col. 934-935, liste des œuvres; analyse du *Memoriale* par P. Broutin, *La piété sacerdotale au début du XIX^e siècle*, RAM, t. 20, 1939, p. 160-168).

Après sa déportation en Espagne, Louis-Marie Baudouin † 1835 ouvre en 1801 dans sa paroisse de Chavagnes-en-Paillers (Vendée) un séminaire, qui comptera cent cinquante élèves à sa fermeture en 1812. Il avait rédigé en 1798 la *Règle primitive des enfants de Marie*, ébauche de la Règle de ses Fils de l'Immaculée. Ses écrits, fondés sur une théologie très éclairée, font de lui un vrai spirituel (*Lettres sur la vie religieuse, Explication du Cantique des cantiques*, rédigée en 1817,

Adorations du Verbe incarné, Méditations, Retraites); sa doctrine s'apparente à celle de J.-J. Olier, et surtout de Louis Lallemand, son maître.

Baudouin fonda dès 1802, avec Charlotte Ranfray (mère Saint-Benoît), les Filles du Verbe incarné, appelées Ursulines de Jésus, enseignantes et hospitalières.

J. Robin, DS, t. 1, col. 1286-1287, et surtout *L'enseignement spirituel du vénérable Louis-Marie Baudouin d'après sa vie et ses écrits. La piété dans la vie spirituelle*, Paris, 1948.

Guillaume-Joseph Chaminade (1761-1850), à son retour d'Espagne, devient l'un des plus zélés collaborateurs d'Aviau, archevêque de Bordeaux, et l'un des plus actifs restaurateurs de la vie chrétienne dans le sud-ouest : les congrégations de l'Immaculée Conception qu'il fonde pour les jeunes gens, les adultes et même les prêtres, contribuent efficacement à la création d'un noyau de chrétiens fervents et généreux dont l'influence sera considérable.

Le *Manuel du serviteur de Marie* (Bordeaux, 1801) est leur lien essentiel. En même temps, Chaminade fondait, avec Marie-Thérèse de Lamourous (1754-1836), l'œuvre (et future congrégation) de la Miséricorde pour les repenties. Il consacra bientôt le meilleur de ses forces à la fondation en 1816 de l'Institut des Filles de Marie, avec Adèle de Trenquellion (1789-1829), et en 1817 de la Société de Marie (marianistes).

Dans sa correspondance (5 vol., Nivelles, 1930) et dans les textes, plus ou moins élaborés, qu'il laissa, on découvre en Chaminade un spirituel éminent : théologie mariale, esprit de foi, esprit d'oraison, sens apostolique, puisés aux meilleures sources (Olier et Tronson, Boudon, Nouet et sans doute G. Berthier, etc).

Voir DS, t. 2, col. 454-459. — *Écrits de direction*, 3 vol., Fribourg, 1954-1960, textes du fondateur et de ses meilleurs interprètes. — Des études spirituelles commencent à paraître.

La meilleure biographie est toujours celle de J. Simler, Bordeaux-Paris, 1902.

2. TENDANCES GÉNÉRALES DU 19^e SIÈCLE

1^o Courants de pensée et vie spirituelle. —

Il est bon d'évoquer les courants de pensée qui ont affecté la France au cours du 19^e siècle, pour déceler leur influence sur la vie spirituelle. Cette influence n'a peut-être pas attiré suffisamment l'attention, sauf en de rares secteurs (problèmes sociaux, libéralisme religieux, exégèse).

1) COURANTS DE L'« HUMANISME ATHÉE ». — Le tapage des éditeurs autour des œuvres des philosophes et des encyclopédistes du 18^e siècle, notamment de Voltaire, et le colportage intempestif qui en est fait (le « Voltaire des chaumières »), popularisent, à des millions d'exemplaires, l'ironie et le persiflage, le doute et la négation. Sans doute, cette propagande a-t-elle attiédi, avili ou tué la pratique chrétienne et la foi d'un certain nombre de croyants. Elle les a probablement réveillés chez d'autres. A tout prendre, cette littérature contribuera à fixer la classe petite-bourgeoise dans le type d'incrédulité que caricaturera plus tard le *Monsieur Homais* de Gustave Flaubert.

Très tôt, les œuvres maîtresses des philosophes idéalistes ou matérialistes allemands et anglais sont traduites. Avec celles de quelques français, comme Théodore Jouffroy ou même Auguste Comte, elles véhiculent, somme toute, une pensée négatrice de tout surnaturel. Au 19^e siècle, le matérialisme devient une science, alors qu'il était davantage un « sentiment » au siècle précédent. Il veut démontrer que Dieu est impensable, que toute religion est aberrante, que tout culte est idolâtrique, que l'être s'explique par lui-même

et se suffit à lui-même. Il exalte, par contre, la religion de l'Humanité, de la Raison, de la Science, de la Matière, et bien d'autres.

Quelle influence ont exercée ces enchaînements de négations sur la vie chrétienne? Deux catégories de français semblent davantage touchées : le monde universitaire et la masse ouvrière. Beaucoup d'étudiants, et leurs professeurs, sont profondément secoués par les théories qui font litière de la foi et de toute vie religieuse, — les témoignages sont légion —, et ils grossissent les rangs d'une bourgeoisie areligieuse, souvent anticléricale. Le monde ouvrier est particulièrement sensible aux applications concrètes des théories du socialisme, qui sape et bientôt balaie la pratique religieuse. Il endort s'il ne détruit pas la foi. Sans trop s'en rendre compte, le chrétien est aux prises avec « le drame de l'humanisme athée », comme l'a montré H. de Lubac (Paris, 1944).

Et l'on peut généraliser ce qu'affirme l'auteur : « Le christianisme n'est plus seulement combattu dans l'un de ses fondements ou dans l'une de ses conséquences : il est visé directement au cœur. La conception chrétienne de la vie, la spiritualité chrétienne, l'attitude intérieure qui, avant tout acte particulier et tout geste extérieur, définit le chrétien, voilà ce qui est en cause » (p. 118).

L'ère des apologistes et des philosophes romantiques révolue, — ils ne séparaient point vie chrétienne et spéculation religieuse —, il semblerait que l'Église de France observât, devant les thèses destructrices des protestants libéraux et des philosophes rationalistes, une « politique du silence », qui lui fut extrêmement dommageable. Voir E. Quinet, *De la « Vie de Jésus » par le docteur Strauss*, dans la *Revue des deux mondes*, t. 4, 1^{er} décembre 1838, p. 586; et l'intransigeant A. Houtin, *La question biblique chez les catholiques de France au XIX^e siècle*, Paris, 1902 (bibliographie des auteurs du 19^e, p. 281-318).

Les chrétiens devront attendre les dernières décades du siècle pour retrouver des « intellectuels » défenseurs valables de leur foi.

2) HUMANISME ET ROMANTISME CHRÉTIEN. — Les chrétiens de l'époque romantique ont exprimé la doctrine traditionnelle de leur foi en une « langue toute nouvelle » (H. Bremond, introd. citée *infra*, p. 7) : le « sentiment » religieux, le langage du « cœur », les « harmonies » des choses, les « symboles » sont des expressions qui ont alors un contenu vivant, réel, dense, qui nous échappe souvent aujourd'hui. La lecture des œuvres de Philippe Gerbet en serait une bonne initiation.

Ce serait commettre un grossier contre-sens que de confondre « christianisme de sentiment » ou « christianisme du cœur » et sentimentalisme. Avec Joseph de Maistre † 1821, tout le monde appelle « puissance de la religion celle qui change et exalte le cœur de l'homme » (*Du pape*, livre 4, ch. 4). Les romantiques ont, en effet, exalté « les puissances de sentiment ». « La sensibilité de Lamennais, affirme H. Bremond, fut un des facteurs essentiels dans la préparation et le succès de notre renaissance religieuse au siècle dernier... Les autres prouvaient l'Église, Lamennais la fit aimer, parce que lui-même il l'aimait alors passionnément, et que son génie d'écrivain était à la hauteur de ce grand amour » (*Pour le romantisme*, p. 52-53).

C'est sous l'influence de Jean-Jacques Rousseau, par Bernardin de Saint-Pierre, que Pierre Ballanche (1776-1847)

ébaucha dès 1797 son ouvrage *Du sentiment considéré dans ses rapports avec la littérature et les arts*; publié en 1801, on peut le considérer comme une préface au *Génie du christianisme ou beautés de la religion chrétienne* de Chateaubriand.

Le livre *De la religion* (t. 1, 1824) de Benjamin Constant † 1830 commence par l'étude du « sentiment religieux »; Gerbet critique avec vigueur cette conception et la redresse dans le *Mémorial catholique*, novembre 1824.

Henri Bremond a bien compris le sens et situé l'importance de ce romantisme chrétien, d'une part dans son chapitre sur *Lamennais et les origines du romantisme catholique* (dans *Pour le romantisme*, Paris, 1924, p. 31-64), d'autre part dans ses introductions à l'*Arthur d'Ulric Guttinguer* (Paris, 1925), à son *Gerbet* (Paris, 1907) et aux *Dernières conférences d'Albéric d'Assise* de Gerbet, coll. Science et religion, Paris, 1908.

Arthur est composé d'une série de lettres amoureuses et d'un florilège d'emprunts spirituels commentés; c'est « un livre profondément, uniquement catholique, estime H. Bremond, le plus catholique peut-être de tous les ouvrages — romans, poèmes — à tendances religieuses qu'ait vu paraître la période romantique depuis le *Génie* jusqu'au journal d'Eugénie de Guérin exclusivement » (introduction, p. xxxiii). L'une des confidences les plus typiques du romantique U. Guttinguer (1785-1866) est sans doute celle-ci : « Jésus-Christ nous visite, et c'est sous la forme des pauvres » (p. 219). Les années 1834 et 1836, dates de la parution d'*Arthur ou religion et solitude*, voient aussi les débuts des Conférences de Saint-Vincent de Paul. Cf H. Bremond, *Le roman et l'histoire d'une conversion. Ulric Guttinguer et Sainte-Beuve d'après des correspondances inédites*, Paris, 1925.

Voir aussi V. Giraud, *Le christianisme de Chateaubriand*, t. 1 *Les origines*, Paris, 1925, p. 124-132, et *passim*. — A. Billy, *Sainte-Beuve, sa vie et son temps*, t. 1, Paris, 1952, p. 132-139, 205-213, et *passim*. — G. Venzac, *Les origines religieuses de Victor Hugo*, Paris, 1955.

C'est toute une symbolique romantique que nous présente Philippe Gerbet (1798-1864) dans les *Considérations sur le dogme générateur* (1829), l'*Esquisse de Rome chrétienne* (1843), etc. Il y chante les « harmonies » des lieux, des temps, des heures, des hommes et des choses, « entre les choses humaines et les aspects de la nature » (H. Bremond, *Gerbet*, p. 272). Mais bien davantage c'est une sorte de « théologie du cœur » et « de l'amour divin » (p. 157). Il s'en explique : « Considérer la liaison des vérités en tant qu'elle correspond aux développements de l'amour dans l'âme humaine, tel est le point de vue des *Considérations* (préface). Il s'agit, pour lui comme pour Jean-Adam Moehler, écrira-t-il dans le *Keepsake religieux* en 1835, de « rentrer dans la vérité par l'amour » (H. Bremond, *Gerbet*, p. 301), ou encore de « convertir toute science en amour » (*Université catholique*, 1837; *ibidem*, p. 100). Pour Gerbet, la « perfection du sentiment » ne se vérifie que là où se trouvent les vrais dogmes (*ibidem*, p. 156). Telle est son exégèse du thème paulinien (*Éph.* 4, 15) qu'il traduit par « faire la vérité avec amour ».

Les chrétiens romantiques, comme Gerbet, expriment leurs croyances et leurs expériences spirituelles par images, mais ces images mènent à l'action. « Offert dans le temple, le sacrifice (eucharistique) ne se termine que dans la chaumière de l'indigence » (*Considérations...*, p. 175). L'eucharistie est la source du « service » des chrétiens au 19^e siècle. Eugénie de Guérin (1805-1848) traduit la réponse divine : « Un baiser de pauvre que je reçus comme je lui faisais l'aumône. Ce baiser me fut au cœur comme un baiser de Dieu » (cité par V. Giraud, *La vie chrétienne d'Eugénie de Guérin*, Paris, 1928).

Aussi, spontanément, la littérature religieuse est-elle alors, en dépit d'un certain désenchantement, débordante.

dante d'un optimisme qui côtoie parfois l'illusion. Maurice Nédoncelle pensait trouver dans les *Sources* d'Adolphe Gratry (composées avant 1855 et publiées en 1869) une « charte admirable de l'humanisme chrétien » (*Les leçons spirituelles du XIX^e siècle*, Paris, 1936, p. 66). Il est, en tout cas, exact d'affirmer que les catholiques du 19^e siècle ont tenté de découvrir et de présenter une philosophie et une théologie de l'histoire (cf *L'Introduction à la philosophie de l'histoire*, de Ph. Gerbet, 1832, et P. Fournier, *Un ami de Lamennais, Gerbet philosophe de l'histoire*, Diplôme d'ét. sup., Paris, 1959).

3) **RENOUVEAU INTELLECTUEL ET SPIRITUEL.** — Félicité de Lamennais a pressenti le drame : enfermés dans leur dangereuse et trouble ignorance, les catholiques n'allaient-ils pas vivre en marge des grands courants de pensée française et surtout étrangère? « Jamais, depuis bien des siècles, le clergé pris en masse n'avait été aussi ignorant qu'aujourd'hui, et jamais cependant la véritable science ne leur fut plus nécessaire » (*Progrès de la Révolution et de la guerre contre l'Église*, p. 184). En fait, le renouveau intellectuel et spirituel affleure de divers côtés; il est dû à des initiatives individuelles, dont plusieurs échouèrent, mais qui n'en donnèrent pas moins une impulsion décisive.

La plus importante vint de Lamennais lui-même et de ses disciples. En l'école de la Chênaie, qui prend naissance en 1824, Henri Bremond reconnaît « le germe invincible d'une restauration catholique » (*Gerbet*, p. 11). Prêtres et laïcs, en une austère et féconde atmosphère de labeur et de vie spirituelle, se partagent les branches du savoir humain. Le « maître » dirige, exhorte, enseigne.

Les *Entretiens spirituels* de Lamennais en 1832 ont été publiés par A. Roussel, *Lamennais à la Chênaie, 1828-1833. Le père, l'apôtre, le moraliste*, Paris, 1909, p. 41-112. — Sur les vicissitudes de la congrégation de Saint-Pierre, qu'il fonde et dirige avec son frère Jean-Marie, consulter A. Merlaud, *Jean-Marie de La Mennais*, Paris, 1960, ch. 10 svv.

Maurice de Guérin † 1839, qui a vécu dans l'entourage du « maître », a raconté ses enthousiasmes et sa mélancolie (lettres à sa sœur Eugénie et journal, *Œuvres complètes*, éd. B. d'Harcourt, 2 vol., coll. Budé, Paris, 1947). — E. Decahors, *Maurice de Guérin. Essai de biographie psychologique*, Paris, 1932.

Le « nouveau développement de sainteté ou de science » dont rêvait Philippe Gerbet (*Coup d'œil sur la controverse chrétienne depuis les premiers siècles jusqu'à nos jours*, Paris, 1831, p. 294) fut poursuivi, avec ténacité et rigueur, par Lamennais.

Les *Réflexions sur l'état de l'Église de France* l'avaient pour ainsi dire inauguré en 1808; la *Tradition de l'Église sur l'institution des évêques* (1814) avait précisé le renouveau ecclésiastique nécessaire et s'attaquait au gallicanisme, mais le premier volume de *l'Essai sur l'indifférence*, en 1817, secoua l'engourdissement. Les réalisations concrètes en furent, dans la mouvance de Lamennais, le *Mémorial catholique*, fondé en 1824, par Gerbet et Salinis, *l'Avenir*, fondé par Gerbet en 1830; puis, en dehors de Lamennais mais en continuité avec ses idées premières : la fondation de *l'Univers religieux*, en 1833, par Migne et Gerbet, et l'originale *Université catholique* d'écrivains en 1836, toujours par Gerbet, avec Salinis, Scorbiac et Montalembert. Le *Discours préliminaire*, œuvre de Gerbet, expose sa conception de l'unité des sciences et les fondements de la vie spirituelle.

Louis Bautain (1796-1867) aimait alors (1828) le « séminaire » de Molsheim, que l'évêque de Strasbourg désirait transformer en école des hautes études ecclésiastiques, puis unissait la société des prêtres de Saint-Louis dans un « pacte de famille » pour le renouvellement intellectuel et apostolique du clergé. Voir spécialement P. Poupard, *Un essai de philosophie chrétienne au XIX^e siècle. L'abbé Louis Bautain*, Paris-

Tournai, 1961. Louise Humann (1766-1836) fut l'incomparable animatrice de ce renouvellement (*Une vocation exceptionnelle, Louise Humann*, Paris, 1937).

Il faudrait parler encore d'Augustin Bonnetty (1798-1879), de l'école des Carmes (1845), puis de « l'atelier d'apologétique » de Gratry, etc.

Jean-René Derré (*Lamennais, ses amis et le mouvement des idées à l'époque romantique, 1824-1834*, Paris, 1962) a bien mis en lumière les relations nouées entre intellectuels français et allemands en ce demi-siècle; l'érudition allemande en histoire des religions, en philosophie, en théologie ou en exégèse, n'était pas inconnue ou ignorée en France. Le baron Eckstein contribua plus que tout autre à cette confrontation. De sa revue *Catholique* (1826-1829), Goerres disait : « C'est le meilleur de l'esprit allemand qui passe en France » (*Der Katholik*, t. 21, 1826, p. 364-379). Le *Mémorial catholique* tentait de suivre le même chemin.

Ce courant de sympathie n'allait pas seulement au mouvement de retour à l'Église, présenté par R.-F. Rohrbacher (*Tableau des principales conversions... parmi les protestants depuis le commencement du XIX^e siècle*, 2 vol., Paris, 1827); il s'intéressait tout autant à la richesse du « symbole » que révélait Frédéric Creuzer (1771-1858; cf Derré, *op. cit.*, p. 45-54) qu'aux œuvres spirituelles et en favorisait la traduction : *De l'unité de l'Église* (Bruxelles, 1839) et *La symbolique* (Besançon, 1836) de Jean-Adam Moehler † 1838; *La mystique chrétienne, naturelle et diabolique* (5 vol., Paris, 1854-1855) de Joseph de Goerres † 1848; plus tard, les œuvres de Mathias-J. Scheeben † 1888. Voir DS, t. 4, col. 428-431.

4) **SOURCES SPIRITUELLES.** — Si nous mettons à part la Bible, les sources auxquelles les chrétiens du 19^e siècle alimentèrent leur vie spirituelle sont d'inégale importance : les œuvres de contemporains et les éditions ou rééditions d'auteurs anciens, montrent à quel point les chrétiens avaient souci de se nourrir d'une solide doctrine puisée dans la tradition la plus authentique.

Des catalogues de livres choisis parurent. A côté des ouvrages d'apologétique, une place, souvent importante, était réservée aux livres spirituels. Signalons, par exemple, la *Bibliothèque d'un littérateur et d'un philosophe chrétien* de C.-J. Gloriot (Besançon, 1820; Migne la rééditera dans son *Encyclopédie théologique* en 1866, 3^e série, t. 44, col. 1223-1294), et surtout les *Conseils pour former une bibliothèque... chrétienne* (Lyon, 1833), donnés par J.-F. Rolland, précieux recueil de 3427 titres accompagnés ordinairement de renseignements bibliographiques et d'une critique.

a) Indépendamment de l'activité des « sociétés bibliques » protestantes (D. Robert, *Les Églises réformées en France, 1800-1830*, Paris, 1961, p. 253-255, 422-429), la diffusion de la Bible en français connut une ampleur inattendue : entre 1781 et 1850, les éditions, commentées ou non, de Le Maistre de Sacy, de Vence, de Carrières, de Genoude atteignent la vingtaine, tandis que les *Psaumes*, le *Cantique des cantiques*, ou le *Nouveau Testament* continuent à être édités à part.

Le succès des traductions scripturaires commentées par Guillaume Berthier peut nous indiquer utilement la place que tenait l'Écriture dans les préoccupations des clercs ou des laïcs. En effet, ses *Psaumes traduits, avec des notes et des réflexions*, parus pour la première fois en 1785 en 8 volumes, furent réédités, en 8, 6 ou 5 volumes, en 1788, 1801, 1817 (deux fois), 1825 et 1831; tandis que son *Isaïe traduit avec des notes et des réflexions* paraissait, en 5 volumes, d'abord en 1788-1789, puis en 1807, 1828, 1840.

Ces ouvrages de Berthier et les commentaires scripturaires les plus connus à cette époque ont été rassemblés par Migne dans son *Cursus Scripturae sacrae*, Paris, 1839-1845, 28 vol.

b) *Sources originales.* — Parce qu'il fallait répondre aux besoins apologetiques immédiats, la liste des productions spirituelles de valeur, publiées jusqu'en 1850, se réduit à quelques titres, dont voici les quatre principaux : 1802, *Considérations sur l'exercice de la prière et de l'oraison*, de P.-J. de Clorivière, composé en 1778; 1815, *L'intérieur de Jésus et de Marie*, de J.-N. Grou, composé en Angleterre pendant la Révolution, et, en 1833-1840, le *Manuel des âmes intérieures*; 1829, *Considérations sur le dogme générateur de la piété catholique*, de Philippe Gerbet, qui fonde la spiritualité sur des bases doctrinales.

A côté de ces ouvrages qui font date (on pourrait peut-être ajouter les *Soirées de Saint-Petersbourg*, 1821, de Joseph de Maistre), livres et brochures de piété prolifèrent. Cette « vulgarisation » à l'usage de milieux moins cultivés et plus populaires témoigne, à sa manière, d'un immense appel. Si la deuxième moitié du siècle sera beaucoup plus riche en œuvres spirituelles et si certaines d'entre elles se révéleront magistrales, on ne pourra oublier que leur apparition comme leur succès répondaient à une « attente » et laissaient deviner toute une préparation, demeurée obscure, « achèvement d'un long travail imperceptible » (H. Bremond, Introduction au *Manuel...*, p. LVIII). Quoi qu'il en soit, l'abondance des sources anciennes remédiait à cette « carence ».

c) *Sources anciennes.* — La source la plus importante de la doctrine spirituelle, au moins dans la première moitié du siècle, semble bien être les textes de la tradition. Rééditions ou même éditions originales se multiplient. Si les éditeurs les impriment et les diffusent, c'est bien parce qu'ils sont assurés d'une clientèle! Indépendamment des entreprises colossales de Migne et de Louis Vivès, ou de vastes encyclopédies comme les *Sommaires* mariale, eucharistique, et autres, il y aurait intérêt à dénombrer les éditions et traductions d'auteurs tels que : saint Benoît, saint Bernard, saint Bonaventure, Thomas à Kempis, l'*Imitation*, saint Ignace de Loyola, Louis de Blois, sainte Thérèse, saint Jean de la Croix, Louis de Grenade, saint François de Sales, Bernières, Surin, Boudon, Fénelon, saint Alphonse de Liguori. Bornons-nous à trois exemples.

Le cas typique de *François de Sales* est, sans doute, privilégié. On compte 14 éditions, plus ou moins complètes, de ses œuvres (mise à part l'édition d'Annecy, en 26 volumes, 1892-1932), qui comprennent chacune de 4 à 17 volumes. Henri Chaumont publia 7 volumes d'œuvres spirituelles (1879-1883) et une vingtaine de brochures (1870-1895) de *Directions spirituelles* où il dispose les textes du saint selon un thème choisi. Or, chacune des œuvres de l'évêque de Genève avait aussi sa diffusion indépendante : il n'y a pas moins de 210 rééditions ou réimpressions de l'*Introduction à la vie dévote* de 1804 à 1909, une vingtaine du *Traité de l'amour de Dieu*, entre 1813 et 1882, au moins 11 des *Entretiens spirituels* de 1821 à 1877, tandis que la *Conduite pour la confession et la communion* atteint 47 rééditions ou réimpressions en 70 ans, de 1805 à 1877. Voir *infra*, col. 1093-1094.

Les œuvres de *Thérèse d'Avila* connaissent aussi un franc succès. La traduction d'Arnauld d'Andilly est rééditée au moins 6 fois, de 1818 à 1859, et Migne l'adopte (2 réimpressions, 1840-1845); une traduction par Grégoire et Collombet paraît en 1859-1869; Marcel Bouix entreprend la publication de sa grande traduction, sans doute plus littéraire que fidèle, en 1854, et elle atteindra sa 8^e édition en 1907, au moment où le carmel de Paris publie sa propre traduction. En plus des éditions des œuvres complètes, il y aurait à tenir compte des morceaux choisis ou de livres comme l'*Esprit de sainte Thérèse*. C'est sous ce titre que Jacques-André Emery avait,

en effet, « recueilli des œuvres et des lettres » de la sainte ce qui lui paraissait convenir à ses lecteurs en 1775; l'ouvrage était réimprimé en 1858 pour la onzième fois.

Jean-Joseph Surin est un auteur mystique fort apprécié au 19^e siècle, à lire les confidences des chrétiens cultivés. Ses œuvres anciennes sont rééditées plusieurs fois : le *Catéchisme spirituel*, les *Lettres spirituelles* (avec compléments), les *Dialogues spirituels*, les *Fondements de la vie spirituelle* (au moins 21 fois de 1820 à 1878). Marcel Bouix donnera alors l'édition des *Œuvres spirituelles* en 4 volumes (1879-1882). Sans parler de *La guide spirituelle* (Paris, 1801), en grande partie empruntée au *Catéchisme* et aux *Dialogues*, une œuvre inédite avait été publiée par J.-B. Lasausse en 1799, *Le prédicateur de l'amour de Dieu*, qui n'aura pas moins de 8 rééditions, « revues et corrigées », jusqu'à l'édition critique de 1930, *Questions importantes à la vie spirituelle sur l'amour de Dieu*.

Des collections ou des recueils spirituels paraissent, tels les *Chefs d'œuvres des saints Pères* (9 vol., 1810) ou le *Choix d'ouvrages mystiques* de J.-A.-C. Buchon (1835, 1840, 1852), qui comprennent des extraits de grandes œuvres. Parmi les collections, remarquons spécialement la « Bibliothèque des dames chrétiennes », lancée par F. de Lamennais; elle comprit, en vingt volumes publiés de 1820 à 1824, des textes des Pères de l'Église, des ouvrages comme l'*Imitation*, le *Combat spirituel*, le *Guide spirituel* de Louis de Blois, des extraits de sainte Thérèse, et enfin un *Paroissien* avec la traduction du psautilier.

d) Les biographies nous documenteraient également sur les doctrines dont s'inspirèrent tous ceux qui jouèrent un rôle important dans la restauration chrétienne et la vie spirituelle du siècle.

Celles écrites au 19^e siècle n'ont pas ordinairement le recul suffisant pour être toujours objectives. Quelques-unes cependant sont fort éclairantes : celles, riches en documents, du saint archevêque de Bordeaux, Aviau du Bois de Sanzay, par Jean Lyonnet (2 vol., Lyon, 1847), ou de Gerbet, par Thomas de Ladoue (3 vol., Paris, 1872).

Des biographies sans nombre de personnages du 19^e siècle ont été publiées depuis 1900; beaucoup d'entre elles s'appuient sur des documents originaux : les publications de Gaétan Bernoville sont, dans l'ensemble, puisées aux bonnes sources et se préoccupent de la vie spirituelle.

2^o Doctrine spirituelle et dévotions. —

Trois dévotions essentielles dominent en France au 19^e siècle : la dévotion eucharistique, la dévotion au Cœur de Jésus et la dévotion mariale. Ces dévotions expriment le culte rendu au Seigneur présent en l'eucharistie et la reconnaissance de son amour infini. Ce culte peut revêtir de-ci de-là des formes et des formulations plus ou moins heureuses, ses manifestations témoignent un attachement total à la Personne du Christ. Il en va de même du culte rendu à la Vierge. Le siècle est profondément marqué par le christocentrisme et la spiritualité mariale.

Les brochures de dévotion foisonnent. On y rencontre des pauvretés, des banalités, de la mièvrerie et des pratiques qui, prises au pied de la lettre, s'apparentent à la superstition. Le phénomène est-il plus fréquent alors qu'en d'autres temps, il est difficile de l'affirmer. Quoi qu'il en soit, on aurait tort de s'y arrêter outre mesure, ou d'en faire grief au siècle. Les pratiques dévotionnelles se dégradent rapidement lorsqu'elles ne sont plus vivifiées par un esprit de renouvellement et vécues dans la foi. Les ouvrages doctrinaux n'ont pas manqué. Et c'est d'après eux qu'il convient loyalement de juger de la vie chrétienne.

1) CHRISTOCENTRISME. — Le Christ est le centre de la vie spirituelle des chrétiens du 19^e siècle et l'explique tout entière : attrait et dévotions, œuvres et fondations, écrits et lectures de prédilection, action et contemplation.

C'est parce que le Christ est « vu » dans les pauvres, dans les malades et les vieillards, en tous ceux qui souffrent et sont dans le besoin, que tant de fondations sont dues à des initiatives privées; — c'est pour faire connaître le Christ aux enfants laissés dans l'ignorance que tant d'écoles sont ouvertes; — c'est pour promouvoir le royaume du Christ que tant de missionnaires vont catéchiser, défricher, enseigner, soigner et mourir en pays païen; — c'est pour réveiller la connaissance du Christ et attirer à son service que tant de prédications sont données à travers le pays: « ... Il y a un homme enfin, et le seul qui a fondé son amour sur la terre, et cet homme, c'est vous, ô Jésus, vous qui avez voulu me baptiser, m'ôindre, me consacrer dans votre amour et dont le nom seul, en ce moment, ouvre mes entrailles et en arrache cet accent qui me trouble moi-même et que je ne me connaissais pas ». Ce cri dramatique de Lacordaire, qui n'aurait voulu le faire entendre, ou le ressentir!

Cet amour ardent du Christ se traduit de manière plus intérieure, plus profonde, plus dépouillée: l'amour contemple et adore, l'amour imite et adhère, l'amour partage, compatit, souffre avec l'Aimé, l'amour s'offre à la place de l'Aimé.

a) *Eucharistie*. — La contemplation et l'adoration de l'Aimé sont essentiellement *eucharistiques*. Le mouvement qui entraîne les congrégations, les associations pieuses comme les individus, vers l'« adoration eucharistique » et l'« adoration perpétuelle » est contagieux, irrésistible (EUCCHARISTIE. *Dévotion*, DS, t. 4, col. 1632-1634). L'adoration eucharistique est au 19^e siècle la forme par laquelle s'exprime le plus communément et le plus profondément la vie contemplative.

Cette adoration contribue en même temps à l'extension du royaume du Christ: le culte de l'eucharistie doit non seulement vivifier les chrétiens mais orienter vers le « service » des autres (*supra*, col. 954) et devenir conquérant. Les congrès eucharistiques exaltent publiquement le sacrifice du Christ, le règne social du Christ, l'amour du Christ.

Congrès, associations, congrégations favorisent, amplifient le mouvement de retour à la communion fréquente et même quotidienne des adultes comme des enfants, et aboutissent aux décrets célèbres (1905 à 1910) du pape Pie X (voir art. COMMUNION FRÉQUENTE, DS, t. 2, col. 1282-1289), dont on ne pourra jamais trop magnifier les bienfaits spirituels.

b) *Cœur de Jésus*. — La connaissance de l'amour du Christ se puise en son Cœur. L'imitation du Christ n'a pas d'autre but que de reproduire sa vie, que d'adhérer à ses intentions, à ses sentiments, que d'aimer comme il a aimé. Le Cœur du Seigneur attire les chrétiens généreux. Toute fondation, ou presque toute, traduira son orientation profonde, qui est de vivre dans et pour l'amour du Christ, en prenant pour centre le Cœur du Christ. Sur ce point voir DS, t. 2, col. 1037-1042.

Imiter le Christ, le suivre, se conformer au Christ, adhérer au Christ, vivre comme lui et avec lui, sont des aspirations qui reviennent constamment dans les écrits spirituels du siècle, dans les retraites, les prédications, les pratiques dévotionnelles. « Faire le chemin de la croix », par exemple, est à la fois contemplation de l'amour du Christ et volonté de suivre le Seigneur jusqu'au bout, jusqu'à la croix (voir la conclusion de l'article *Chemin de Croix*, DS, t. 2, col. 2602-2606). Or, la pratique du « chemin de la croix » est très populaire. La contemplation de la « sainte Face » le devient grâce

à L. Dupont, le « saint homme de Tours », Marie de Saint-Pierre et Thérèse de l'Enfant-Jésus et de la Sainte-Face (DS, art. *Sainte Face*, t. 5, col. 26-33). Les chrétiens vivent volontiers d'ailleurs dans la familiarité de la sainte Famille (DS, t. 5, col. 84-93). Aussi, tout ce qui a trait au culte du Cœur du Christ prend-il une extension considérable: c'est la forme normale et ordinaire par laquelle le chrétien exprime son amour au Seigneur.

c) « *Pour son Corps qui est l'Église* ». — Les détresses matérielles émeuvent les fidèles, davantage encore les détresses morales et religieuses. Non seulement le *Misereor super turbam* résonne comme un reproche aux oreilles des chrétiens, mais la confiance de saint Paul trouve un écho profond dans les cœurs: « Je complète en ma chair ce qui manque à la Passion du Christ pour son corps qui est l'Église » (Col. 1, 24). Et l'on constate bientôt, au cours du siècle, un mouvement qui attire les âmes à « réparer » pour les pécheurs, les blasphémateurs, les impies, les révoltés, à « aider » les âmes du purgatoire qui ne peuvent plus mériter, ou même s'offrir en « victimes » à la place des autres. « Vous portez réellement en vous le Christ souffrant, et vous continuez par votre sacrifice le sacrifice de la Passion », écrivait Henri Perreyve dans sa *Journée des malades* (Paris, 1860). Et sainte Thérèse de l'Enfant-Jésus, le 9 juin 1895, en la fête de la Sainte-Trinité, faisait l'acte d'« offrande de soi-même comme victime d'holocauste à l'amour miséricordieux du Bon Dieu », « afin de vivre dans un acte de parfait amour ».

d) Cet amour des autres dans le Christ tend à préciser et à développer la doctrine du corps mystique et le sens de l'Église (art. ÉGLISE, DS, t. 4, col. 431-432). Laissons Thérèse de Lisieux conclure cette présentation du christocentrisme:

Considérant le corps mystique de l'Église, je ne m'étais reconnue dans aucun des membres décrits par saint Paul, ou plutôt je voulais me reconnaître en tous. La charité me donna la clef de ma vocation. Je compris que si l'Église avait un corps, composé de différents membres, le plus nécessaire, le plus noble de tous ne lui manquait pas, je compris que l'Église avait un Cœur et que ce Cœur était brûlant d'amour. Je compris que l'Amour seul faisait agir les membres de l'Église, que si l'Amour venait à s'éteindre, les apôtres n'annonceraient plus l'Évangile, les martyrs refuseraient de verser leur sang. Je compris que l'Amour renfermait toutes les vocations, que l'Amour était tout, qu'il embrassait tous les temps et tous les lieux, en un mot qu'il était éternel. Alors, dans l'excès de ma joie délirante, je me suis écriée: O Jésus..., ma vocation, c'est l'Amour (*Manuscrits autobiographiques*, Lisieux, 1957, p. 229).

Ce christocentrisme, que nous avons déjà relevé chez un Clorivière ou un Arvisenet, imprégnera plus profondément encore, s'il est possible, la vie et la doctrine d'un Chevrier ou d'un Foucauld. Ce sens eucharistique transfigurera Gaston de Ségur ou Julien Eymard. L'offrande victimale sera celle d'une Marie-Thérèse de Soubiran ou d'un Sylvain Giraud. La littérature christocentrique de cette époque aboutira finalement à la spiritualité des *Vies de Jésus* des premières décades du 20^e siècle et des ouvrages de Columba Marmion.

2) DOCTRINE ET PIÉTÉ MARIALES. — Le 19^e siècle serait-il ce « siècle de Marie » annoncé par un Grignon de Montfort ou un Clorivière? En tout cas, les manifestations mariales s'y multiplient.

Comment ne pas énumérer au moins: l'apparition dite de là « médaille miraculeuse » à sainte Catherine Labouré en 1830, le courant de dévotion et de conver-

sions à Notre-Dame des Victoires à Paris, sous l'impulsion de Dufriche-Desgenettes, à partir de 1836 (DS, t. 3, col. 1757-1759), les apparitions de la Vierge à la Salette en 1846, puis à Lourdes à sainte Bernadette Soubirous en 1858 et le mouvement de pèlerinages sans cesse grandissant qui en fut le résultat, et celle de Pontmain en 1871, tandis que Pie IX, en 1854, proclamait le dogme de l'Immaculée Conception.

Les nouvelles congrégations religieuses se placent spontanément sous la protection de la Vierge, à des titres divers. Le t. 3 de *Maria* (1954) leur donne large audience (en particulier, B.-M. Morineau, *Les congrégations religieuses d'hommes du XVII^e siècle à nos jours*, p. 337-378; É. Bergh, *Les congrégations féminines des XIX^e et XX^e siècles*, p. 465-488). Certaines sont particulièrement marquées par un « esprit » marial d'abandon, d'abnégation, d'enfance spirituelle, d'humble dévouement. Il s'agit ordinairement de congrégations où les fondateurs ont apporté et élaboré une doctrine mariale qui informe l'ensemble de la vie spirituelle. On pourrait citer, entre autres, Clorivière, Baudouin, Chaminade, Mazenod et Colin.

Un événement littéraire marial est d'importance : c'est en 1842 qu'est découverte et publiée pour la première fois une partie du *Traité de la vraie dévotion à la Sainte Vierge* composé en 1712 par Grignon de Montfort. Certes, les sermons et quelques opuscules du saint donnaient déjà l'essentiel de sa doctrine mariale, mais elle ne prend son ampleur, sa profondeur et sa précision qu'avec ce *Traité* (dont le titre n'est d'ailleurs pas de lui). Voir J.-M. Hupperts, *Saint Louis-Marie de Montfort et sa spiritualité mariale*, dans *Maria*, t. 3, p. 251-274.

Les traités de spiritualité mariale au 19^e siècle sont loin de s'attarder ou de s'arrêter à des pratiques simplement dévotionnelles, utiles, mais un peu courtes. Marie est présentée, par les grands spirituels marials, comme une « médiatrice de contemplation et d'union divine ». Telle est la doctrine d'un Clorivière (A. Rayez, *Dévotion et mystique mariales du Père de Clorivière*, dans *Maria*, t. 3, p. 307-328), d'un Sylvain-Marie Giraud dans son ouvrage *De la vie d'union avec Marie, Mère de Dieu* (La Salette, 1864; 8^e éd., Paris, 1920).

3) PIÉTÉ LITURGIQUE. — On ne peut pas dire que la piété devienne plus liturgique au 19^e siècle. Grâce à Dieu, la première exigence du 39^e des Articles organiques du Concordat ne fut pas appliquée, à l'instar de la seconde : « Il n'y aura qu'une liturgie et un catéchisme pour toutes les églises catholiques de France ». Cette mise en ordre n'en était pas moins urgente.

En raison de la brutale division des circonscriptions ecclésiastiques, un même diocèse pouvait compter sur son territoire plusieurs « liturgies », comme il dénombrait plusieurs catéchismes. L'antigallicanisme que préconisait Lamennais préparait les esprits. Le mouvement liturgique inauguré par Prosper Guéranger, abbé de Solesmes restauré, bénéficia de ces courants, et s'attacha, non sans heurts, à l'unification des rites sur le modèle romain.

Guéranger, avec l'aide de ses moines, eut l'immense mérite de faire paraître, de 1841 à 1865, les neuf premiers volumes de l'*Année liturgique* (de l'aveugement au temps pascal inclusivement); les six autres seront composés et publiés sous la direction de dom Lucien Fromage de 1878 à 1901. L'onction, le symbolisme, les explications historiques et spirituelles furent certainement très goûtés et révélèrent à beaucoup le sens d'une piété plus liturgique. Longtemps cepen-

dant l'œuvre restera un livre de lecture spirituelle individuelle, et la vie liturgique ne débordera guère l'influence des monastères ou de quelques flots privilégiés comme la paroisse du Mesnil-Saint-Loup (cf notice du P. EMMANUEL, DS, t. 4, col. 620-621). Il manquait encore d'établir les bases scripturaires et théologiques d'une spiritualité liturgique et l'appui d'un courant pastoral comme celui qui nous entraîne aujourd'hui.

Il n'y a pas d'étude sur le christocentrisme dans la spiritualité du 19^e siècle. Prendre contact direct avec les œuvres des principaux auteurs, tels que Julien Eymard, Antoine Chevrier, Sylvain Giraud, Charles Gay, Thérèse de l'Enfant-Jésus; — avec celles des prédicateurs, notamment les 37^e à 44^e *Conférences* de Henri-D. Lacordaire (1846), les 31^e à 51^e *Conférences* de Jacques-M. Monsabré (1878-1883); — avec les innombrables instructions de retraites; — avec des études doctrinales, comme celles de Henri Ramière, signalées col. 976.

Les travaux consacrés à l'histoire et à la doctrine du culte du Cœur de Jésus donneraient sans doute la meilleure approximation. Textes rassemblés dans X. de Franciosi, *Le Sacré-Cœur et la tradition*, 2^e éd., Tournai-Paris, 1908. — Dans *Cor Jesu. Commentationes in litteras encyclicas « Haurietis aquas »*, t. 2, Rome, 1959, retenir : H. Holstein, *La dévotion au Cœur de Jésus et la spiritualité contemporaine*, p. 291-340; É. Bergh, *La vie religieuse au service du Sacré-Cœur*, p. 459-498; R. Tucci, *Storia della letteratura relativa al culto del S. Cuore di Gesù dalla fine del sec. XVII ai nostri giorni*, p. 499-638, *passim* (abondante bibliographie). — Travaux plus spécialisés, par exemple : Ignace Baños, *La dévotion aux SS. Cœurs de Jésus et de Marie dans la congrégation des Sacrés-Cœurs* (Picpus), Rome, 1956.

Pour la doctrine et la dévotion mariales, voir Ch. Lebrun, *La dévotion au Cœur de Marie. Étude historique et doctrinale*, 2^e éd., Paris, 1918.

A. Lestra, *Retourner le monde. Les origines des congrès eucharistiques*, Lyon-Paris, 1959.

Olivier Rousseau, *Histoire du mouvement liturgique. Esquisse historique depuis le début du XIX^e siècle jusqu'au pontificat de Pie X*, coll. Lex orandi 3, Paris, 1945.

3. VIE CHRÉTIENNE ET RAYONNEMENT DES LAÏCS

La rechristianisation du pays, on l'a vu, est partie des rangs du bas clergé et des fidèles restés profondément chrétiens et zélés; souvent, le mouvement est suscité par des individualités, que ne soutient aucun groupement ou association. Ces initiatives manquent parfois de structure et d'horizon; mais chacun, sous l'impulsion de l'Esprit, répond aux besoins du moment, dans sa sphère immédiate d'influence. Madame Swetchine explique au jeune Charles de Montalembert le 2 septembre 1831 : « Je ne crois la foi ni morte ni mourante... Retirée des masses, elle se concentre avec plus de puissance, de sincérité et d'éclat dans les individus » (*Lettres*, 6^e éd., t. 3, Paris, 1901, p. 4). En fait, la vie chrétienne des fidèles se réorganisait et progressait, et le rayonnement des élites laïques allait grandissant. Comment ces fidèles vivaient-ils religieusement, et quel était le rayonnement des élites?

1^o **Christianisme populaire.** — La vie chrétienne du simple fidèle, paysan, ouvrier, artisan, employé, n'est guère compliquée : sa foi est aidée par des manifestations de masse ou des missions paroissiales qui le maintiennent dans la pratique religieuse. Des lectures ou, par hasard, quelque retraite l'engagent dans une vie plus spirituelle. Il trouve appui dans les rangs d'une association de piété ou de charité, et il regarde parfois avec quelque nostalgie vers ces monastères où l'on ne vit que pour Dieu.

1) MANIFESTATIONS DE MASSE. — Par leur ampleur et leur orientation religieuse, les pèlerinages, les congrès eucharistiques, les missions paroissiales ont particulièrement marqué la vie chrétienne.

a) En chaque lieu marial privilégié, la foule chrétienne alla beaucoup prier : à Paris, rue du Bac (chapelle de la Médaille miraculeuse), à l'église Notre-Dame des Victoires, où des millions de chrétiens sont passés, à la Salette, à Lourdes surtout. « Lourdes est devenu un centre de vie chrétienne unique au monde, peut-être sans exemple dans l'histoire » (F. Cayré, *op. cit.*, t. 3, p. 306), et son influence pèse sans doute beaucoup dans le maintien et le progrès spirituel des chrétiens de France.

Sur Lourdes, consulter : Léonard Cros, *Lourdes 1858. Témoins de l'événement*. Documents présentés par M. Olphe-Galliard, Paris, 1957. — R. Laurentin et B. Billet, *Lourdes. Dossier des documents authentiques*, 6 vol., Paris, 1957-1961. — A. Ravier, *Les écrits de sainte Bernadette et sa vie spirituelle*, Paris, 1961.

À côté de ces hauts lieux, que de statues, de chapelles, de reliques, de personnages au renom de sainteté, attirent les chrétiens d'une région, d'un diocèse, d'une ville, d'un village! Certes, les pratiques culturelles n'y sont pas toujours exemptes de quelque grain de superstition. Ordinairement, ces manifestations donnent l'occasion d'instruire, de prier, de s'amender, de progresser.

Les congrès eucharistiques ou marials, qui se sont multipliés dans le dernier quart du siècle, sont à la fois des rencontres d'études réservées au petit nombre et des manifestations massives de piété. Aussi ont-ils été particulièrement bienfaisants.

b) Sans même attendre que la liberté soit officiellement rendue au culte, les missions paroissiales avaient repris dans le Poitou, en Provence et ailleurs. Les Pères de la foi sillonnaient le pays en des randonnées apostoliques, que reprennent et amplifient les « missionnaires de Laval », qui étaient des jésuites, les « Missionnaires de Provence » sous la conduite d'Eugène de Mazenod (1782-1861) et les « Missions de France » qu'avaient fondées Jean-Baptiste Rauzan (1757-1847), vicaire général de Bordeaux. L'association deviendra en 1834 la société des Prêtres de la Miséricorde, qui existe toujours. Le mouvement des missions ne s'arrêtera plus. Quoi qu'il en soit de l'imperfection de certaines méthodes et des maladresses de quelques prédicateurs, les missions réveillèrent la foi et la pratique religieuse.

Dans ses *Missions religieuses en France sous la Restauration*, E. Sevrin montre la continuité des méthodes et de l'esprit des missions avant et après la Révolution : t. 1 *Le missionnaire et la mission*, Saint-Mandé, 1948; sur les fruits des missions, voir le *Règlement de vie à l'usage de la Mission d'Orléans*, en 1815, p. 357-360. Le t. 2 donne l'histoire, *Les missions (1815-1820)*, Paris, 1959. — Se reporter toujours à la *Vie de Jean-Baptiste Rauzan*, par A. Delaporte (Paris, 1857; 2^e éd., 1892).

À l'imitation des associations signalées ici, d'autres groupes de missionnaires apparaîtront dans le cadre diocésain ou régional. — Voir l'histoire des missions dans *Le diocèse d'Orléans sous l'épiscopat de Mgr Dupanloup, 1849-1878*, Paris, 1962, par Ch. Marcilhacy.

c) Les chrétiens se trouvaient également encadrés dans de multiples associations de piété ou de charité, qui, quelle que fût leur diversité, les pressaient d'accomplir un minimum de pratiques religieuses. Les nombreux *Manuels* de dévotion de ces diverses associations aboutissaient toujours à ce même but : une vraie vie chrétienne, ouverte aux autres.

2) VIE CHRÉTIENNE PLUS PERSONNELLE. — a) *Lecture*. — On a l'impression qu'au 19^e siècle tout le monde lit, et la diffusion du livre est le problème que les éditeurs catholiques (Seguin, Aubanel, Mame et autres) ont à résoudre. Le milieu étudiant et les classes aisées, en raison de leur culture et de leurs loisirs, peuvent se permettre de longues lectures. Le paysan et l'ouvrier, qui n'ont pas le temps d'aller à l'école, ne lisent guère que des brochures faciles et à bon marché. Grâce à Dieu, elles ne manquent pas!

À la littérature irrégulière qui prolifère sous la Restauration on n'oppose pas seulement des instructions épiscopales ou des conférences à grand éclat. La Société catholique des bons livres exerce une action non négligeable : bibliothèques et dépôts de livres populaires, prix encourageant les jeunes talents, souscriptions et distributions de brochures à bas prix. Or, beaucoup de ces livres sont des livres populaires de piété. Avouons que leur qualité était toute relative, et qu'ils « mélaient étroitement les intérêts du trône et de l'autel », mais qui s'en étonnait alors? Voir J.-B. Duroselle, *Les « filiales » de la congrégation*, RHE, t. 50, 1955, p. 877, et Pierre-S. Laurentie, *Rapport de la Société catholique des bons livres*, Paris, 1827.

Des collections populaires étaient également lancées; sans doute n'avaient-elles pas la valeur de la « Bibliothèque des dames chrétiennes », mais elles n'exercèrent peut-être pas moins d'influence : « Bibliothèque catholique » (Paris, 1824), « Nouvelle bibliothèque catholique » (Lille, 1827), « Petite bibliothèque des familles chrétiennes » (Bourg, 1827), « Petite bibliothèque du chrétien » (Amiens), etc.

Dans le même esprit et pour répondre à des conditions sociologiques analogues, deux séries de brochures populaires connaîtront dans la seconde moitié du siècle un succès de bon aloi vraiment étonnant : les *Paillettes d'or* et les *Réponses*.

La série des *Réponses (Causeries et Conseils)* que Gaston de Ségur (1820-1881) destinait aux jeunes, aux ouvriers, aux ignorants, aux pauvres, aux chrétiens à la foi de charbonnier est apologétique et spirituelle. L'auteur voulait instruire (et donner des « réponses »), former, élever, « édifier », faire aimer et mieux servir le Seigneur. Il consacra à cet apostolat de prédilection près de trente ans. L'ensemble des brochures qu'il publia dépasse de beaucoup la collection qu'il rassembla en dix volumes (Paris, 1876); elles connurent une immense diffusion et contribuèrent à étendre le rayonnement spirituel de cet incomparable directeur de jeunes (M. de Hédouville, *Monseigneur de Ségur. Sa vie, son action*, Paris, 1957).

Henri Bremond était dans l'admiration devant les *Paillettes d'or*, anonymes, œuvre du chanoine Adrien Sylvain (1826-1914).

« C'est la feuille catholique la plus répandue dans le monde entier; le tirage annuel est de 500.000 exemplaires après cinquante-huit ans d'existence », constatait-il en 1925 (*Manuel...*, p. xcix). Populaires, destinées à être lues entre deux haltes, les *Paillettes* fournissent un argument qui accroche l'esprit, l'imagination ou le cœur, et proposent un mot, une réflexion, un souvenir, une scène, une image qui apaise, qui encourage qui « fait du bien ».

J. Aurouze a révélé *L'auteur des Paillettes d'or. Son âme, son œuvre*, Avignon, 1936. On sait que Mgr Sylvain a fait également œuvre solide en offrant aux religieuses des *Manuels* de formation.

Certes, le choix des lectures ne se bornait pas aux *Paillettes* ou aux *Réponses*, dès que la culture chrétienne était un peu plus développée.

Un test est significatif. En 1823, paraît à Paris, sans doute pour la première fois, *L'ecclésiastique accompli*, que Guy-Toussaint Carron avait publié en Angleterre, probablement

en 1807. Or, l'ouvrage, qui sera plusieurs fois réédité, propose aux confesseurs, au chapitre des pénitences sacramentelles, de conseiller aux fidèles l'*Ancien* et le *Nouveau Testament*, l'*Imitation*, le *Combat spirituel*, l'*Introduction à la vie dévote*, la *Vraie sagesse* de Thomas à Kempis et la *Perfection chrétienne* de Rodriguez. A quoi sans doute, il faudrait ajouter les ouvrages de Boudon et *Le chrétien intérieur*.

Dans cette liste, instructive à bien des égards, nous devons attirer l'attention sur l'*Imitation*. Dès qu'une personne a le goût des choses spirituelles, c'est l'*Imitation* qui lui est mise entre les mains. Lorsqu'on prend contact avec des écrits du 19^e siècle, même de laïcs, la mention de l'*Imitation* saute aux yeux : on lit et on relit, on médite et on savoure les textes de l'*Imitation*.

Joseph de Maistre en demande la lecture en ses derniers jours (1821) et Félicité de Lamennais accompagne ses réflexions, dont on sait le succès, la traduction de l'*Imitation* faite par E. de Genoude. On trouve ainsi mention fervente de l'*Imitation* chez Eugénie de Guérin, Adèle de Trenquelléon, Armand de Melun, Jean-Léon Le Prévost, Frédéric Ozanam, Pauline Jaricot et d'autres; les premiers membres des Conférences de Saint-Vincent de Paul faisaient dans l'*Imitation* la lecture spirituelle que les statuts demandaient au début de chaque réunion.

b) Les *retraites* visaient à une vie chrétienne plus consciente, plus personnelle, plus profonde, plus active. On se souvient que Xavier de Ravignan inaugurait, en 1842, la « retraite pascalle » à la suite des conférences de Notre-Dame de Paris. Mais ce bienfait restait réservé à une élite locale. Peu après la guerre de 1870, un véritable mouvement concerté et populaire prit des proportions étonnantes. Des retraites d'hommes et de jeunes gens furent données par groupes spécialisés : patronages, œuvres de jeunesse, collégiens et étudiants, conscrits et soldats, ouvriers, paysans, hommes d'œuvres et même industriels. Ces retraites faisaient comprendre et accepter les exigences évangéliques et la place de chacun dans le plan de salut du monde. Les témoignages sur le renouvellement de la vie chrétienne par les retraites seraient innombrables.

Le jésuite Henri Watrigant (1845-1926) fut l'animateur de ce mouvement, aidé par des pionniers comme Léon Harmel, Philibert Vrau, Camille Feron-Vrau, etc. Le catalogue qu'il a dressé des publications concernant les retraites de 1870 à 1914 en France, en Belgique, au Canada, et ailleurs, est sans doute unique (*Catalogue de la bibliothèque des Exercices de saint Ignace*, Enghien, 1925-1926, p. 439-444, 450-458, 458-460).

Voir aussi A. Boissel, *Retraites fermées. Pratique et théorie*, Paris, 1920. — P. Delattre, art. *Maisons de retraites*, dans *Les établissements des jésuites en France*, t. 4, Enghien-Wetteren, 1956, col. 413-418.

Des congrégations religieuses féminines se spécialisèrent dans l'accueil aux retraitantes, notamment les religieuses du Cénacle fondées par la bienheureuse Marie-Thérèse Couderc (1805-1885) et les Auxiliatrices du Purgatoire fondées par la bienheureuse Marie de la Providence (Eugénie Smet, 1825-1871).

c) L'association de l'Apostolat de la prière, lancée d'abord en 1844 par F.-X. Gautrelet pour les scolastiques jésuites de Vals-près-le-Puy, étendue ensuite par H. Ramière à l'univers, synthétise vie de prière et vie d'action : elle rend le chrétien conscient de son appartenance au corps mystique du Christ et lui enseigne que sa vie doit être apostolique. Le succès de l'association montra que les fidèles en saisissaient le but et la portée, vivaient de son esprit et en prati-

quaient avec foi les exigences : dévotion au Cœur de Jésus, communion fréquente aux intentions des pécheurs, offrande du travail quotidien. Henri Ramière (1821-1884) développa la doctrine qui animait l'association dans ses ouvrages : *L'apostolat de la prière en union avec le Cœur de Jésus*, Toulouse, 1859, et *Le Cœur de Jésus et la divinisation du chrétien*, Toulouse, 1891, série d'articles doctrinaux parus dans le *Messenger du Cœur de Jésus* qu'il avait fondé en 1861. Cf C. Parra, art. APOSTOLAT DE LA PRIÈRE, DS, t. 1, col. 770-773. Le mouvement spirituel, suscité par l'Apostolat de la prière, a été « une des grandes forces spirituelles de notre temps » (F. Cayré, t. 3, p. 306, note 4).

2° **Des militants chrétiens.** — Tout un réseau de sociétés, de congrégations, d'associations survécurent ou naquirent en France pendant le premier tiers du siècle. L'influence des congrégations mariales, des sociétés de bons livres, de bonnes lectures, de bonnes études, et autres, qui sont bien distinctes de la « congrégation » des chevaliers de la foi et de ses visées politiques, fut grande et ne cessa point avec leur suppression par les pouvoirs publics. « Ce qui est important, écrit J.-B. Duroselle, c'est de noter qu'après 1830, dans la floraison des initiatives nouvelles, on trouve partout les noms des militants de l'une ou l'autre des filiales » (*Les « filiales » de la congrégation*, loco cit., p. 891).

Or, un certain nombre de ces militants se retrouvent autour de Madame Swetchine et de Frédéric Ozanam.

1) Pendant à peu près 25 ans Sophie de SWETCHINE (1782-1857), russe convertie, exerça sur le monde catholique une influence extrêmement profonde et surnaturelle. Sous la monarchie de juillet et jusqu'aux premières années du second empire, rien des affaires importantes de l'Église de France n'a été entrepris ou décidé sans qu'elle ait été consultée. Aucune activité religieuse et même aucune attitude intérieure de quelque retentissement n'ont été adoptées, sans son accord et son appui, aux moments cruciaux de leur vie par des hommes comme Armand de Melun, Charles de Montalembert, Henri Lacordaire, Prosper Guéranger, Alfred de Falloux, et par quantité d'autres. Or, Madame Swetchine, qui a longuement étudié le catholicisme avant d'y adhérer, manifeste une sûreté doctrinale extraordinaire, jointe à une perspicacité psychologique hors de pair et à une lucidité aiguë des événements; son sens de l'Église, qui lui vient de la tête et du cœur (elle a une théologie ecclésiale et elle en vit), est lié à une foi et à une vie spirituelle profondes et rayonnantes. Tout cela fait d'elle une des femmes qui ont le plus influé sur la vie chrétienne française : elle est la « directrice spirituelle » des laïcs et des prêtres les plus représentatifs.

« Sans Madame Swetchine, écrit son meilleur biographe, Rouët de Journal, la conduite des amis de Lamennais n'aurait probablement pas été ce qu'elle fut » (p. 256). Lacordaire lui confia : « Nul depuis dix ans n'avait dirigé ma vie que moi seul, avec mon esprit encore mal formé... vous êtes la première qui m'avez guidé » (23 août 1834, *Correspondance du R. P. Lacordaire et de Madame Swetchine*, Paris, 1907, p. 17). Elle-même n'hésitait pas à lui affirmer : « Tant que vous resterez fidèle et dévoué à l'Église vous ne pouvez ni briser nos liens ni altérer mon amitié, rien faire qui empêche que je vous reste intimement et irrévocablement unie » (29 janvier 1837, *ibidem*, p. 118). Déjà, elle parlait de la sorte à Montalembert le 11 décembre 1833 (*Lettres*, t. 3, p. 20) et le 21 novembre à Prosper Guéranger (p. 398).

Elle a été le lien des hommes entre eux et des hommes avec l'Église, simplement mais avec la fermeté que les circonstances et l'amitié imposaient, parce qu'elle vivait dans la foi. « Il y a un an, confiait-elle à dom Guéranger le 28 juin 1834, je mêlais Dieu à tout, aujourd'hui je ne vois plus que lui » (*Lettres*, t. 3, p. 421). Une seule passion la dominait : « On sentait, on voyait que cette âme éprouvait une véritable jouissance dans la recherche, dans la contemplation, dans la possession de la vérité, c'était sa vie » (*Journal inédit de Jean Gagarine*, cité par Rouët de Journal, *op. cit.*, p. 313).

La correspondance échangée par S. de Swetchine avec Lacordaire (Paris, 1864, 12^e éd., 1907), avec Armand de Melun (éd. E. Le Camus, Paris, 1892) et plusieurs personnalités russes et françaises (éd. A. de Falloux, *Lettres*, 2 vol., Paris, 1860; 6^e éd., 3 vol., 1901) est indispensable à la connaissance des mouvements spirituels du siècle. Mais ces éditions sont loin d'être fidèles et complètes. — Ajoutons le *Journal de sa conversion*, publié pour la première fois en 1863, accompagné de *Méditations, de prières, et de petits traités (De la vérité du christianisme, De la piété dans le christianisme)*, dont la présentation s'améliore avec les éditions. — M.-J. Rouët de Journel, *Une Russe catholique, Madame Swetchine*, Paris, 1929, d'après les originaux et des documents nouveaux.

2) Frédéric OZANAM (1813-1853) est le type accompli du laïc chrétien. D'une probité intellectuelle sans défaillance, le professeur de Sorbonne et l'historien qu'il est présente et défend l'œuvre de l'Église avec sa passion de la vérité et sa foi vibrante. Aussi son influence fut-elle grande dans le milieu intellectuel. F. Méjeczak (*Fr. Ozanam et l'Église catholique*, Lyon-Paris, 1932) a étudié l'apologétique d'Ozanam. Cette apologétique harmonise catholicisme et romantisme, comme essaie de le montrer le dilettante Henri Girard (*Un catholique romantique : Frédéric Ozanam*, Paris, 1930). « Cela suffirait à la gloire d'un écrivain d'avoir fait connaître à la France ces deux grandes figures : Dante et saint François d'Assise » (p. 151).

Georges Goyau, qui l'avait beaucoup étudié, appelait Ozanam un « missionnaire de la foi auprès de la science », un « missionnaire de la foi auprès de la société » (*Livre du centenaire*, p. 4). C'est aux insistances d'Ozanam, en effet, et de ses amis que sont dues les « conférences de Notre-Dame ».

Ils avaient supplié l'archevêque de Paris de leur donner « un enseignement chrétien qui sanctifie pour nous la science et nous la montre comme la sœur de la foi... La religion seule peut lui donner (au monde étudiant) cette virilité d'âme nécessaire pour accomplir sa mission » (pétition au nom des étudiants catholiques, 13 janvier 1834, *Lettres*, 7^e éd., t. 1, Paris, 1891, p. 89-92).

« Le monde sait maintenant que le christianisme est vivant », concluait Ozanam dans le compte rendu de la dernière conférence de Lacordaire en 1835 (*Univers religieux*, 21 mai 1835).

Ozanam est aussi à l'origine des conférences de Saint-Vincent de Paul.

3^e « **Apostolat des laïcs dans le monde** ». — 1) CONFÉRENCES DE SAINT-VINCENT DE PAUL. — La société de Saint-Vincent de Paul que Frédéric Ozanam et ses amis étudiants fondent en 1833 est appelée à un rayonnement mondial et deviendra « une pépinière de catholiques sociaux », comme le souligne J.-B. Duroselle (*Les débuts...*, p. 175); mais, bien plus profondément, il faudrait en montrer les répercussions spirituelles. Son but est essentiellement chrétien : « Le principe d'une amitié véritable, explique Ozanam, c'est la charité..., l'aliment de la charité, ce sont les bonnes-œuvres » (4 novembre 1834, *Lettres*, 7^e éd., t. 1, p. 126).

Le fondateur le redit de toutes manières, tandis que le premier président, Emmanuel Bailly, ou peut-être François Lallier, l'expose dans un texte destiné à devenir la charte spirituelle de la société (*Observations préliminaires et Dispositions générales en tête du Règlement de la société, voir le Manuel de la Société de Saint-Vincent de Paul*, Paris, 1845; 19^e éd., 1931) : la société reçoit « les jeunes gens chrétiens qui veulent s'unir de prières et participer aux mêmes œuvres de charité » (art. 1), « s'exciter mutuellement à la pratique du bien » (art. 3), « apprendre à se connaître et à s'aimer entre eux, apprendre à connaître, à aimer et à servir les pauvres de Jésus-Christ ». « L'amour du prochain et le zèle du salut des âmes, c'est toute la conférence de charité..., heureux d'offrir quelque chose à Jésus-Christ dans la personne des pauvres ».

La société de charité (première appellation) s'applique à pratiquer l'abnégation de soi, la prudence chrétienne, l'amour du prochain, la mansuétude et l'humilité, l'esprit de fraternité et le *Cor unum et anima una*. Les fruits abondent : le progrès spirituel des membres en est le plus évident.

A la première réunion, E. Bailly exhortait : « Si vous voulez être utiles aux pauvres et à vous-mêmes, faites de votre charité une œuvre moins de bienfaisance que de moralisation et de christianisation, vous sanctifiant vous-même par la considération de Jésus-Christ souffrant dans la personne du pauvre » (A. Foucault, *La Société...*, p. 20).

Le premier *Rapport général* de la société (1841) confirme les affirmations de son président : « Souvent, lorsque nous apportons au pauvre un peu de pain..., nous recevons en échange des grâces et des enseignements bien plus précieux... C'est Jésus-Christ même que nous visitons en visitant le pauvre... Grand nombre de nos confrères ont convenu qu'ils s'étaient faits à eux-mêmes un bien spirituel ineffable par la visite des malheureux qui leur étaient confiés » (*Manuel...*, Paris, 1845, p. 255-256).

C'est bien là « l'apostolat des laïques dans le monde », pour reprendre une formule d'Ozanam dans une lettre du 23 septembre 1835 (*Lettres*, t. 1, p. 160).

Ozanam. *Livre du centenaire*, Paris, 1913, en particulier : G. Goyau, *Apostolat intellectuel*, p. 1-94; Lancac de Laborie, *Ozanam, fondateur de la Société*, p. 97-150; A. Baudrillart, *Ozanam apologiste*, p. 373-454. — A. Foucault, *La Société de Saint-Vincent de Paul*, Paris, 1933. — J. Schall, *Adolphe Baudon (1819-1888)*, Paris, 1897 (2^e éd., 1900), président de la Société de 1848 à 1886. — J.-B. Duroselle, *op. cit.*, p. 154-197.

Le premier président des Conférences, Emmanuel Bailly, et son successeur Jules Gossin avaient fait partie de la société des bonnes œuvres sous la Restauration. Mais en 1833, au temps où la sœur Rosalie Rendu, en vrai ministre de la charité, donnait un élan irrésistible aux œuvres d'assistance, les jeunes fondateurs s'étaient spontanément tournés vers elle.

Ce mot de la sœur Rosalie la dépeint toute et donne sens à son héroïsme : « Appelez-moi votre servante, disait-elle aux pauvres qui la regardaient en bienfaitrice, votre amie, votre sœur, si vous voulez; voilà tout ce que je suis ». La meilleure biographie est toujours celle publiée par Armand de Melun (Paris, 1857) au lendemain de la mort de la Fille de Charité (1786-1856).

En ce milieu du siècle éclosent de tous côtés des sociétés de charité, dont on aurait quelque idée en feuilletant le *Manuel des institutions et œuvres de charité de Paris* (Paris, 1842), préparé, semble-t-il, par Armand de Melun, où voisinent les initiatives publiques et privées, et le *Manuel de charité* d'Isidore Mullois (Paris, 1851; 20^e éd., 1869), qui s'ouvre par une exhortation sur « la puissance de la charité ».

2) DES CONFÉRENCES A LÉON HARMEL. — a) Dans le sillage des conférences se situe la congrégation des *Frères de Saint-Vincent de Paul*. Jean-Léon Le Prévost (1803-1874), qui fut, à Paris, « le huitième confrère », écrivait à son ami, Victor Pavie, le 20 août 1833 :

« Il y a en ce moment ici un grand mouvement de charité et de foi, mais tout cela dans la sphère voilée de l'humilité ». C'est lui qui, en février 1834, propose et fait adopter le patronage de saint Vincent pour la société; c'est lui, surtout, qui, comme président de la conférence de la paroisse Saint-Sulpice, promeut et patronne « presque toutes les œuvres spéciales » lancées par les conférences parisiennes entre 1834 et 1846. A cette date et en une sorte de couronnement de toute son activité surnaturelle et charitable, il fonde, avec Clément Myionnet (1812-1887), puis Maurice Maignen (1822-1890), les Frères de Saint-Vincent de Paul, consacrés, sous l'habit laïque, à toute sorte d'œuvres de charité.

Des lettres de Le Prévost (il en reste 8 volumes) sont citées par son biographe, Charles Maignen, *Vie de Jean-Léon Le Prévost...*, Paris, 1890 (2^e éd., Lille-Bruges, 1925). — L'esprit des Frères apparaît tout autant dans la vie et les écrits spirituels du premier prêtre de la congrégation, Henri Planchat, fusillé sous la Commune en 1871. Voir V. Dugast, *Le Père Planchat, apôtre des faubourgs, victime de la Commune (1823-1871)*, Paris, 1962, qui présente et met en œuvre des *Notes spirituelles* (p. 135-174, et *passim*).

b) A côté d'Ozanam et de la sœur Rosalie, il convient de placer *Armand de Melun* (1807-1877). Cet homme de foi a participé à toutes les œuvres charitables du milieu du siècle, les créant, les stimulant, les dotant, les patronnant, les défendant. Depuis qu'il a rencontré Madame Swetchine et qu'elle est devenue sa « directrice spirituelle », — leur correspondance est un beau témoignage de la vie spirituelle au 19^e siècle —, « sa vocation » c'est « l'action ».

C'est dans sa correspondance qu'Armand de Melun explique les raisons et les fondements surnaturels de son activité charitable débordante. Cette correspondance vaudrait d'être connue à l'égal de celle d'Ozanam. Les *Mémoires* de Melun (« mis à jour » par E. Le Camus, Paris, 1891), s'ils étaient édités critiquement, éclaireraient la personnalité spirituelle de cet éminent chrétien. — L'ouvrage d'A. d'Andigné, *Un apôtre de la charité, Armand de Melun*, Paris, 1961, est fort bien documenté, mais souvent gâté par des jugements personnels.

c) Dans la même ligne, il faudrait nommer encore nombre de grands « réalisateurs » chrétiens. A la fin du 19^e siècle, le plus marquant fut sans doute *Léon Harmel* (1829-1915). Si ses réalisations sociales sans cesse améliorées sont toutes nées de son souci de christianisation du monde ouvrier, la vie spirituelle d'Harmel, disons sa vie mystique, était toujours en éveil. Son biographe nous découvre « l'intérieur d'une âme d'apôtre » (Guillon, *op. cit.*, ch. 29, t. 2, p. 318-347). Nourri de la doctrine de l'abandon, puisé dans les ouvrages de Caussade et du « tout pour Jésus » qu'il méditait constamment dans les livres de F.-W. Faber, pétri de l'esprit franciscain, il voua sa vie, selon son expression, à « l'apostolat laïque » (15 mars 1896, t. 1, p. 83). Veuf, il mène pendant plus de quarante ans une vie toute proche de celle que préconisent aujourd'hui les instituts séculiers. Il suit les conseils évangéliques; il fait le vœu de victime et celui d'abjection, dans le plus pur style du 17^e siècle.

Dans l'*Association intime* (intime, parce qu'elle n'impose aucune obligation extérieure), il s'engage à « demander chaque jour à Notre-Seigneur de l'accepter comme victime et de le conduire à sa suite selon le bon plaisir divin par la voie des croix et des souffrances à la suite de votre divin Fils », « spécialement pour la conversion des ouvriers du monde entier » (t. 1, p. 69-70; t. 2, p. 321). Comme Thérèse de Lisieux, à la

même époque, il est hanté par « la table des pêcheurs ». « Jésus-Christ n'a plus assez de coopérateurs, de porte-péchés », écrit-il à sa fille Maria, clarisse, le 29 avril 1883. Au milieu de grandes souffrances, il vivait dans « le sentiment pénétrant de la présence de Dieu ». Il aimait « se reposer devant le tabernacle » (t. 2, p. 337, 341).

L'influence sociale et spirituelle du « bon père » s'étendit par son *Manuel d'une corporation chrétienne* (1876) et son *Catéchisme du patron* (1887), par ses communications à de nombreux congrès sociaux, eucharistiques et autres, par ses entretiens de toute sorte, notamment aux sessions ecclésiastiques (Léon Dehon † 1925 et Charles Thellier de Poncheville † 1956 y contribuèrent) qui se tinrent au Val des Bois dès 1887, mais bien davantage encore par son rayonnement personnel. « Nous venons trouver ici (au Val) une doctrine, un exemple et un amour » (t. 2, p. 103).

Ni la correspondance ni les notes spirituelles de L. Harmel n'ont été éditées; elles sont d'un chrétien humble et d'un authentique mystique. Elles ont été, en partie, utilisées dans une excellente biographie par G. Guillon, *Léon Harmel, 1829-1915*, Paris, 1927. — H. Dorresteijn, art. DEHON, DS, t. 3, col. 105-115.

Un exemple serait à mettre en parallèle avec celui de Léon Harmel. Même intensité de vie spirituelle, même dévouement à toutes les causes de l'Église chez les « saints de Lille » : Philibert Vrau (1829-1905) et son beau-frère Camille Féron-Vrau (1831-1908). Louis Baunard a retracé l'action sociale et présenté la vie spirituelle des « deux frères » (2 vol., Paris, 1911; rééd., 1926).

4. SPIRITUALITÉ SACERDOTALE

Lorsqu'on parcourt la littérature religieuse du 19^e siècle on n'est pas peu étonné d'y rencontrer à tout moment des ouvrages sur la vie cléricale; la sainteté de vie du prêtre préoccupe énormément. Cette abondante littérature est très mêlée. Mais il ne serait guère difficile d'en souligner les traits essentiels.

Paul Broutin l'a tenté sous différents aspects : *La piété sacerdotale au début du XIX^e siècle*, RAM, t. 20, 1939, p. 158-180; *Pastorale épiscopale au XIX^e siècle*, t. 35, 1959, p. 60-77; *Un projet d'association sacerdotale au début du XIX^e siècle* (Malestroit et l'abbé P.-S. Blanc), NRT, t. 66, 1939, p. 309-325; *Louis Querbes, 1793-1859. Recherches sur l'évolution de la pastorale au XIX^e siècle*, t. 81, 1959, p. 696-720; *Le mouvement catéchistique en France au XIX^e siècle*, t. 82, 1960, p. 494-512, 699-715; on peut y ajouter la notice d'Adrien GRÉA, DS, t. 6. — Voir aussi Ch. Marcilhacy, *Le diocèse d'Orléans sous l'épiscopat de Mgr Dupanloup*, Paris, 1962, ch. 4 : retraites, communautés sacerdotales, etc.

1^o **Doctrine** — La spiritualité sacerdotale n'a pas fait l'objet, au 19^e siècle, de traités comparables à ceux du 17^e. Mais si, comme à toute époque, abondent des vade-mecum du confesseur, du catéchiste ou du curé, néanmoins, de Pierre-Joseph de Clorivière et Claude Arvisenet à Columba Marmion et Désiré Mercier, le cardinal de Malines, en passant par Antoine Chevrier, le cardinal Pie et Sylvain Giraud, nous recueillerions une doctrine solide, cohérente, profonde.

Il n'y a d'ailleurs pas de solution de continuité entre tous ces auteurs. Car des initiateurs de mouvements communautaires dans le clergé (voir art. *Vie COMMUNAUTAIRE*, DS, t. 2, col. 1163-1169), des restaurateurs d'anciennes formes de vie cléricale, comme Adrien Gréa, et des fondateurs de congrégations nouvelles prennent le relais. Louis Querbes † 1859, Michel Garicoïts † 1863, Julien Eymard † 1868, Basile Moreau † 1873, etc., au-delà des « Miroirs » et des « Méditations

ecclésiastiques », transmettent et vivifient la doctrine de la spiritualité sacerdotale.

La galerie des fondateurs forme, en effet, un ensemble de personnalités de tout premier ordre et nous offre un type caractérisé de spiritualité sacerdotale. Quelques-uns seulement ont exposé leur conception du sacerdoce, mais tous ont réalisé leur vie sacerdotale avec foi, générosité, amour : leur spiritualité est profondément doctrinale, même lorsqu'ils ne peuvent en exprimer toute la solidité théologique, car elle a sa source moins dans les traités systématiques que dans le modèle unique qu'est le Christ-Prêtre. La vie pastorale de ces prêtres fondateurs est toute orientée vers l'accroissement du royaume de Dieu. Et ils sont intensément préoccupés de vie spirituelle : le souci du progrès des membres de leurs congrégations est tout aussi vif que la charité du prochain qui les presse. Les *Règles et Constitutions*, les *Directoires* et les *Plans* qu'ils rédigent insistent moins, en définitive, sur le but spécial de la fondation que sur la ferveur de la vie religieuse et de la vie sacerdotale à promouvoir.

Monseigneur Alfred Ancel a parlé d'Antoine Chevrier (1826-1879) au tome 2 du DS, col. 835-837. Le travail que prépare Jean-François Six, d'après les textes authentiques et les documents inédits, doit mettre en valeur l'originalité de cette haute figure spirituelle. Tout donné au monde ouvrier, dans le respect des personnes, dans la fraternité au travail, dans la pauvreté partagée, Antoine Chevrier est hanté par l'exemple de *dedi vobis* du Christ : il veut suivre le Seigneur partout et toujours, à la Crèche et au Calvaire, comme au tabernacle. Ce « retour à l'Évangile », il le vit aussi profondément qu'il lui est possible, — c'est bien ce à quoi il se sent appelé —, et il le prêche avec toute sa foi aux prêtres, c'est bien cela le message qu'il doit transmettre. Telle est la substance du *Véritable disciple de Notre-Seigneur Jésus-Christ* (lithographie de 1889, éd. de 1922), de ses *Sujets d'oraison* et de ses *Lettres*. Souhaitons une édition critique et complète des textes spirituels de l'apôtre du monde ouvrier.

Sylvain-Marie Giraud (1830-1885), ancien supérieur général des missionnaires de la Salette, n'a pas encore rencontré un historien doublé d'un théologien qui synthétise sa doctrine. Cette lacune est d'importance, car nous n'apprécions pas comme il conviendrait la solidité et la profondeur de sa théologie spirituelle. La préface de son *Prêtre et hostie*, — la dernière œuvre qu'il ait publiée (1885) —, nous permet de déceler l'unité de sa vie spirituelle et de sa doctrine. Il se sent tributaire de Jean-Jacques Olier, de Charles de Condren et des Pères de l'Église, et, reprenant un texte de ses résolutions de retraite d'ordination (1853), il les résume ainsi :

Jésus-Christ est, en même temps et également, Prêtre et Hostie, Prêtre de son Sacrifice et Hostie de son Sacerdoce. En lui, Prêtre et Hostie, c'est tout un. Il est donc naturel de conclure que le prêtre, que Jésus-Christ fait participant de son Sacerdoce, est fait participant aussi de son état d'Hostie. La grâce du sacerdoce doit être avant tout et nécessairement une grâce d'hostie. Un prêtre qui ne serait que prêtre et non hostie, ne serait pas complet. Il remplirait, en vérité, un ministère sublime et saint, mais il n'aurait pas, en lui-même, les dispositions surnaturelles qui répondent à l'honneur de ce ministère. Pour qu'il devienne tel que Jésus, souverain Prêtre et parfaite Hostie du Père, le veut, il faut que le prêtre soit autant hostie qu'il est prêtre.

Cette doctrine, estime S.-M. Giraud, convient à tout chrétien, en vertu même du baptême : « tout chrétien

est prêtre... afin de s'offrir lui-même en victime, en union avec le Sacrifice de Jésus-Christ, devant la majesté du Père... Cette grâce sanctifiante est foncièrement une grâce de victime » (p. xxiv-xxv). Aussi, l'auteur la développe-t-il à l'intention des fidèles (*De l'union à Notre-Seigneur Jésus-Christ dans sa vie de Victime*, La Salette, 1870), des âmes consacrées (*De l'esprit et de la vie de sacrifice dans l'état religieux*, 1873), et spécialement « dans l'éminente dignité du sacerdoce » (*Prêtre et hostie*, 2 vol., 1885); S. Giraud projetait une suite que la mort interrompit : « le prêtre dans ses relations avec l'Église et avec les âmes ». Marie est l'intermédiaire de toute grâce et de toute sainteté, donc inséparable de la vie du chrétien et du prêtre (*De la vie d'union avec Marie, Mère de Dieu*, 1864). On saisit l'importance de ces exposés sur le sacerdoce des laïcs et la spiritualité sacerdotale.

« La vie de victime n'est autre en réalité que la vie chrétienne, vie surnaturelle que nous avons reçue au baptême et que nous devons chaque jour fortifier, développer et perfectionner en nous par notre fidélité à la grâce actuelle ». Bref, l'auteur a bien conscience de ne vouloir exposer que les « principes surnaturels » de la vie chrétienne (*De l'union à Notre-Seigneur...*, préface, p. 14-15).

M.-A. Valentin a essayé de présenter *Le Père Giraud, sa vie et sa mission dans l'Église*, Lyon, 1943, en insistant sur la spiritualité. Voir aussi V. Hostachy, *S.-M. Giraud, le mystique*, Grenoble, 1942. — Paul Dabin a omis de signaler Giraud dans *Le sacerdoce royal des fidèles dans la tradition ancienne et moderne* (Bruxelles-Paris, 1950), alors que les ouvrages du missionnaire de la Salette ont connu jusqu'à douze éditions.

Sans doute, le cardinal Pie † 1880 a-t-il le mieux et le plus objectivement exposé la doctrine de la spiritualité épiscopale dans ses *Instructions synodales* (Poitiers-Paris, 1878) jet ses prédications à l'occasion de sacres d'évêques (en particulier, à l'anniversaire de son sacre). Il a tracé « le portrait hiératique de l'évêque tel qu'on peut le contempler dans les documents des conciles et dans la vie des meilleurs prélats de tous les temps... : époux de l'Église, grand-prêtre, père, chef, pasteur, docteur, veilleur de son clergé et de son peuple ». P. Broutin le qualifie de « maître de la spiritualité épiscopale » (*Pastorale épiscopale...*, p. 61 et 76-77). Cf J. Lécuyer, art. *ÉPISCOPAT*, DS, t. 4, col. 903-907.

2^o Formation spirituelle. — Des programmes de vie, de perfection ou de sainteté sacerdotales, exposés sous forme d'instructions de retraite, de conférences pastorales ou de directoires, ont été publiés à profusion. Ils présentent, sous des formes variées, les mêmes caractères, et comportent beaucoup de banalités et de redites. Deux qualités font oublier ces défauts : la conviction de l'auteur qui compense et attire, la solidité d'une doctrine fondée sur l'Écriture et la tradition. Un ouvrage est à ce point de vue de première importance : de 1838 à 1842 J.-M. Raynaud publie, en douze volumes, *Le prêtre d'après les Pères*. Trésor incomparable de traités et d'opuscules patristiques où prédicateurs et lecteurs viennent puiser sans vergogne pour instruire ou s'édifier. Juste avant Raynaud, l'abbé Mathieu avait composé un ouvrage (3 vol., 1837-1838) sur les *Devoirs du sacerdoce, ou traité de la dignité, de la perfection, des obligations, charges, offices et ministères du prêtre catholique*, d'après les auteurs modernes et contemporains, d'Antoine de Molina le chartreux à Alphonse de Liguori et Laurent

Cossart. L'auteur se préoccupe surtout de développer les bases théologiques du sacerdoce, de rappeler la « grandeur de son caractère, son excellence et sa haute dignité, afin de pouvoir en conclure la perfection morale et la sainteté » (préface du tome 1); il se défend, dans son langage savoureux, « de faire un ouvrage purement mystique, mais un travail où la morale et la mysticité soient la conclusion nécessaire de la vérité théologique et canonique » (*ibidem*).

Comme l'abbé Mathieu, les auteurs qui s'adressent aux prêtres rappellent que la sainteté de vie n'est possible que dans l'exercice de l'esprit de foi. Notez le succès de l'anonyme *Vie du prêtre, vie de foi*, par Jacques Valentin, alors sulpicien (Lyon-Paris, 1826). Ce remarquable petit volume (3^e éd., 1829, 362 pages in-16°), bien oublié aujourd'hui, nourri pourtant de l'Écriture et des Pères, veut « nous mettre dans la disposition de nous exposer à tout pour Jésus-Christ, de ne rien craindre pour procurer sa gloire et de tout entreprendre pour annoncer l'Évangile », et nous faire vivre « de cette vie dont vivait le grand Apôtre, qui n'est qu'une participation de la vie dont Jésus-Christ vit lui-même et qu'il puise dans le sein de son Père » (avant-propos).

On pourrait consulter encore, parmi de nombreux autres ouvrages : H. Dubois, *Le saint prêtre ou nécessité et moyens d'acquérir ou de perfectionner la sainteté sacerdotale*, Paris, 1854; — et dans le choix considérable d'instructions de retraites et de manuels de méditations à l'usage des prêtres : H. Perreyve, *Méditations sur les saints ordres*, Paris, 1874, opuscule toujours repris avec profit; — É. Lelong, évêque de Nevers, *Le bon pasteur. Conférences sur les obligations de la charge pastorale*, Lyon, 1893, et *Le saint prêtre. Conférences sur les vertus sacerdotales*, Paris, 1901; — L. Planus, *Le prêtre, ou retraites pastorales*, 3 vol., Paris, 1898-1899; — Pierre Dadolle, évêque de Dijon, *Le prêtre*, Lyon, 1911; — les ouvrages de méditations de P. Chaignon (DS, t. 2, col. 438-439), d'Adolphe Petit † 1914, *Sacerdos rite institutus*, 5 vol., Bruges, 1888-1898, et *Templum spirituale sacerdotis*, 2 vol., Bruges, 1902-1907; etc.

Parmi les textes plus intimes qui sont connus, on pourrait retenir les quelques témoignages suivants.

Alexandre Devie † 1852, l'évêque de Belley et l'évêque du curé d'Ars, insiste à la fois sur les devoirs pastoraux et sur la pratique de la vie spirituelle, d'où la publication de ses *Entretiens du prêtre avec Jésus-Christ* (Lyon, 1843), son *Mémorial du clergé ou méditations...* (1842) et en particulier la fondation de l'Association de persévérance sacerdotale. Cette sollicitude de l'évêque exerça « une réelle influence sur la spiritualité sacerdotale » (DS, t. 3, col. 652).

Félix Dupanloup † 1878 est l'un des évêques qui s'est le plus préoccupé de la « perfection sacerdotale » en sa vie et dans la vie de son clergé. Il a recueilli des œuvres de Fénelon *La vraie et solide vertu sacerdotale* (Paris, 1837); c'était vouloir mettre la vie spirituelle à la base de toute l'œuvre du prêtre. Dupanloup nous a aussi et surtout laissé un *Journal*, qui est « l'un de ses plus beaux actes » et qui « durera plus que toutes ses œuvres » (DS, t. 3, col. 1823). En rapprocher le journal de *Retraite d'ordination sacerdotale*, paru en 1912, de Mgr Pierre Dadolle † 1911 (DS, t. 3, col. 3-5).

Au 19^e siècle, c'est avant tout les directeurs de Saint-Sulpice qui maintiennent la doctrine et la formation spirituelles du clergé français. Jacques-André Émery † 1811 et Jacques Duclaux † 1827 ont été des « mainteneurs » magnifiques. À côté d'eux et à leur suite, il faudrait citer beaucoup de leurs confrères, dont l'action fut plus obscure mais non moins efficace.

Gabriel Mollevaut (1774-1854) est l'un d'eux : sa direction spirituelle, sûre, solide, pratique, affective, s'est exercée auprès de nombreux prêtres de Paris et de province.

DS, art. DUCLAUX, t. 3, col. 1748-1749; ÉMERY, t. 4, col. 609-610. — J. Leflon, *Monsieur Émery*, 2 vol., Paris, 1945-1947. — F. Gamon, *Vie de M. Mollevaut, prêtre de Saint-Sulpice*, Paris, 1875; contient, en appendice, des *Conseils* et des *Maximes spirituelles*, p. 391-468.

Les prescriptions disciplinaires des conciles provinciaux qui se sont tenus en France (à partir de 1849) et en Belgique n'ont pas été sans répercussion sur le comportement du clergé. Davantage encore, les documents pontificaux des papes, surtout depuis Léon XIII, ont souvent exercé une influence décisive sur la vie spirituelle. Voir art. EXERCICES DE PIÉTÉ, DS, t. 4, col. 1937-1943, 1949; cf art. EUCHARISTIE, t. 4, col. 1645-1648.

3^o **Type de pasteur : le curé d'Ars.** — L'ensemble des prêtres et des évêques marquants du 19^e siècle ont été des catéchistes, des directeurs spirituels et de saintes gens.

Sur les « catéchistes », voir P. Broutin, *Le mouvement catéchistique en France au XIX^e siècle*, déjà signalé.

On pourrait énumérer une longue série de directeurs spirituels, mais que ne pouvons-nous les interroger sur leurs méthodes, sur la vie de leur dirigés, sur leur propre expérience!

Parmi eux retenons quelques noms : Henri Lacordaire † 1861 (*Lettres à un jeune homme sur la vie chrétienne*, Paris, 1858; *Lettres à des jeunes gens*, 1863); — Henry Perreyve † 1865 (*Lettres*, Paris, 1879; *Lettres à un ami d'enfance*, 1880); — Gaston de Ségur † 1881 (voir H. Chaumont, *Mgr de Ségur directeur des âmes*, 2 vol., Paris, 1884); — Charles Gay † 1892 (*Lettres de direction spirituelle*, t. 3 et 4 de la *Correspondance*, Paris, 1906-1908); — Paul Ginac † 1895 (*Lettres de direction*, Toulouse, 1913); — Henri de Tourville † 1903 (lettres publiées sous le titre : *Piété confiante*, Paris, 1905); — Henri Huvelin † 1910, directeur de Charles de Foucauld (voir J.-F. Six, *Itinéraire spirituel de Charles de Foucauld*, Paris, 1958); etc.

Au nombre des grands directeurs d'âmes, nous devrions ranger également la plupart des fondateurs et même des fondatrices de congrégations religieuses, dont nous parlons au chapitre suivant.

Au 19^e siècle, le pasteur par excellence, — catéchiste, directeur spirituel et saint —, n'est-ce pas Jean-Marie Vianney (1786-1859), curé d'Ars? Il n'était pas éloquent, mais tout son être et tout son comportement disaient la foi; il n'était pas instruit, mais il répandait la connaissance du Christ; il n'était pas cultivé, mais la « folle sagesse » de l'Apôtre lui suffisait. Parce que sa vie pauvre, dépouillée, humiliée, ne démentit jamais la Parole de Dieu qu'il transmettait, et parce qu'il n'a jamais voulu savoir que « Jésus-Christ et Jésus-Christ crucifié », on peut dire qu'une mission permanente fut ouverte à Ars pendant plus de vingt-cinq ans. Ars fut alors le lieu privilégié de l'enseignement de la Parole de Dieu, qui touchait les cœurs et les « convertissait », les éclairait et les dirigeait par l'intermédiaire d'un saint curé. Et on est allé à Ars par centaines de mille!

Des textes du saint ont été groupés par B. Nodet, *Jean-Marie Vianney, curé d'Ars. Sa pensée, son cœur*, Le Puy, 1958, et constituent un très beau florilège spirituel. — *L'énigme des sermons du curé d'Ars* (Paris, 1961) est une remarquable « étude sur la prédication de saint Jean-Marie Vianney » et sur ses sources par Jacqueline Genet.

Parmi les multiples biographies, on peut retenir : Fr. Trochu, *Le curé d'Ars...*, Lyon-Paris, 1926; *Les intuitions du curé*

d'Ars, 2 vol., Lyon-Paris, 1931. — D. Pézeril, *Pauvre et saint curé d'Ars*, Paris, 1959. — Un document exceptionnel : *La confidente du curé d'Ars. Carnets inédits de Catherine Lassagne*, présentés par Mgr R. Fourrey, Paris, 1959. — M. Mellet, *Le vrai journal d'un curé de campagne. Un saint prêtre, dans La tradition sacerdotale*, Le Puy, 1960, p. 267-299.

5. LES FONDATIONS RELIGIEUSES

Les fondations religieuses au 19^e siècle sont innombrables. Toutes répondent à un besoin d'urgence : *Caritas urget nos*. Qu'il s'agisse de l'évangélisation de la jeunesse ou des peuples païens, du soulagement de la misère, des malades et des vieillards, ou qu'il s'agisse de la rechristianisation et de la formation des élites, cet élan répond au commandement essentiel du Seigneur : « Aimez-vous les uns les autres... C'est à moi que vous le faites ».

L'ensemble de ces congrégations fondées pour répondre à l'urgence de la charité ont éprouvé la nécessité d'équilibrer leur vie active par un temps de « contemplation », dont la forme principale a été l'adoration eucharistique. La présence d'ordres anciens ressuscités a d'ailleurs opportunément rappelé la fonction de la vie et de l'état contemplatifs dans l'Église.

Le Seigneur a traité fondateurs et fondatrices avec sa libéralité coutumière : il ne leur a ménagé ni sa grâce, ni la croix ! C'est peut-être l'un des traits les plus étonnants de cette longue épopée que de constater l'état d'humiliation dans lequel ont été maintenus une Jeanne Jugan, une Thérèse Couderc, une Thérèse de Soubiran ou un Basile Moreau. Aussi comptons-nous dans cette pléiade et d'authentiques saints et de très grands spirituels.

Nous ne parlerons guère de la restauration des ordres anciens sauf des contemplatifs ; nous renvoyons aux articles FRÈRES MINEURS et FRÈRES PRÊCHEURS, DS, t. 5, et à la notice de CLORIVIÈRE, pour le rétablissement des jésuites, t. 2.

1^o Fondations à but général. — On a parlé du « trialisme » des congrégations. Nombre de fondations comportent en effet trois branches : des prêtres adonnés au ministère, des religieuses vouées à l'enseignement, au soin des pauvres ou des malades, ou cloîtrées et vouées à la contemplation, et des frères qui se consacrent ordinairement à l'enseignement ou aux travaux manuels. Il est rare, d'ailleurs, qu'une congrégation ait un but tellement exclusif qu'elle ne soit en même temps éducatrice et hospitalière, hospitalière et missionnaire. Le cas le plus « complet » de ces fondations triangulaires est sans doute celui de la congrégation de Sainte-Croix du Mans.

Basile-Antoine Moreau (1799-1873), pendant près de trente ans conseillé spirituellement par le sulpicien Gabriel Mollevaut † 1854, enseignera aux séminaristes du Mans une spiritualité sacerdotale solide (ses *Sermons*, Montréal, 1923, et ses schémas de méditations en témoignent), et créera une association de « prêtres auxiliaires », qui sont des missionnaires (« faire des missionnaires d'une continuelle oraison, d'une profonde humilité, d'une charité inaltérable », lettre de Mollevaut à Moreau, 26 janvier 1838, dans Catta, *op. cit. infra*, t. 1, p. 349). Il soutiendra des œuvres de charité, comme celle du « Refuge du Bon-Pasteur » du Mans pour les repenties et les « madeleines ». Il travaillera à l'évangélisation de l'enfance en consultant et prenant en charge, en 1835, l'institut des Frères de Ruillé-sur-Loir qu'avait fondé le chanoine Jacques-François Dujarié (1767-1838) pour les campagnes.

Enfin, à partir de 1840, Basile Moreau harmonisera ce foisonnement d'œuvres en la congrégation de Sainte-Croix, qui groupe des frères pour les écoles primaires,

des prêtres pour les collèges et les missions paroissiales, des sœurs, les « marianites », pour toutes les tâches de dévouement. A l'intention de tout ce monde il compose des *Constitutions communes* (Tours, 1850), des *Règles propres à chaque groupe*, des *Directoires*, des *Lettres circulaires* (Le Mans, 1860 et 1868 ; 2^e éd., Montréal, 1941-1942), et il livre son esprit de foi dans ses *Méditations suivant la méthode de saint Ignace* (Le Mans, 1848 ; plusieurs éditions et adaptations ; Montréal, 1932), dans son *Catéchisme de la vie chrétienne et de la vie religieuse* (Le Mans, 1859) et à chaque page de sa correspondance. « Humilié, disgracié, abandonné, crucifié », suivant l'expression de l'un de ses successeurs, J. W. Donahue, en 1937 (Catta, t. 3, p. 462), le fondateur verra l'éclatement d'une œuvre, qui est aujourd'hui florissante.

E. et T. Catta, *Le T.R.P. Basile-Antoine Moreau, et les origines de la congrégation de Sainte-Croix*, 3 vol., Montréal-Paris, 1950-1955. — Ph. Vanier, *Le chanoine Dujarié... Recueil documentaire*, Montréal, 1948. — T. Catta, *Le Père Dujarié fondateur...*, Montréal-Paris, 1958. — Les *Analecta*, revue des Pères de Sainte-Croix, poursuivent l'étude de la spiritualité du fondateur ; bibliographie des œuvres de B.-A. Moreau au t. 6, n. 1, septembre 1951.

D'autres fondations sont également ouvertes à tout genre d'apostolat.

La spiritualité des *maristes*, fondés par Jean-Claude Colin (1790-1875) à Belley en 1819, a déjà été longuement exposée (DS, t. 2, col. 1078-1085). Congrégation missionnaire, enseignante et pastorale, elle vit de spiritualité mariale. Ajouter à la bibliographie du DS, G. Voisine, *La spiritualité mariste*, Paris, 1941 ; les maristes ont commencé à rassembler les *Pontes historici Societatis Mariae*, t. 1, Rome 1960 : J. Coste et G. Lesnard, *Origines maristes, 1786-1836*.

En 1835, saint Michel Garicoïts (1797-1863) fonde à Bétharam les Prêtres du Sacré-Cœur de Jésus. Destinée à assurer les missions paroissiales, à rénover la spiritualité sacerdotale par les retraites, la congrégation, qui est également orientée vers l'enseignement et les missions à l'extérieur, est informée par une spiritualité propre ; son fondateur, qui est profondément ignatien, a vécu une expérience spirituelle qu'il a transmise à ses fils.

B. Bourdenne, *Vie et lettres du R. P. Michel Garicoïts...*, Pau, 1878 ; 3^e éd., Paris, 1918 : lettres, p. 477-541. — P. Duvi-gneau, *La doctrine spirituelle de saint Michel Garicoïts*, Paris, 1949 ; — *Un maître spirituel du XIX^e siècle...*, Paris, 1963.

2^o Évangélisation de l'enfance et de l'adolescence. — Fondations multiples et combien ressemblantes, qui suscitèrent dévouement et même héroïsme. Une étude s'imposerait : quelle est la spiritualité de l'enseignant chrétien qui se dégage des textes canoniques qui régissent ces congrégations, de leur esprit et de leur vie. A peu près rien n'est fait sur ce point. Voici quelques fondations qui mériteraient d'être étudiées, entre beaucoup d'autres.

Sur le nombre, l'importance et l'influence des congrégations enseignantes, voir P. Broutin, *Le mouvement catéchistique en France*, qui traite amplement des « institutions » qui soutiennent ce mouvement (NRT, t. 82, 1960, p. 607-632).

Les Filles de la Croix fondées à Poitiers en 1806 par saint André-Hubert Fournet (1752-1834) et sainte Élisabeth Bichier des Ages pour l'éducation des enfants et le soin des malades ; — les Sœurs des écoles chrétiennes de la Miséricorde fondées à Cherbourg en 1806 par sainte Marie-Madeleine Postel (1756-1846) ; — la Sainte-Famille de Villefranche-de-Rouergue, fondée en 1815 par sainte Émilie de Rodat (1787-1852), dont l'expérience mystique a été maintes fois évoquée (DS, t. 3, col. 637-638 ; t. 4, col. 610-614) ; — la congrégation de Jésus-Marie, fondée à Lyon en 1818, avec l'aide d'André

Coindre, par Claudine Thévenet (1774-1837); — les Frères de l'Instruction chrétienne de Ploërmel et les Filles de la Providence, fondés en 1818-1819 par Jean-Marie de Lamennais (1780-1860).

Les Sœurs de la Nativité de Notre-Seigneur, fondées à Crest (Drôme) en 1819, pour les écoles populaires, par Jeanne de Franssu (1751-1824) et Louis-Barthélemy Enfantin (1776-1854) (DS, t. 4, col. 727-729); — le bienheureux Marcellin Champagnat (1789-1840), mariste, fonde au diocèse de Lyon en 1819 les Petits Frères de Marie (Frères maristes enseignants), DS, t. 2, col. 459-461; — les Sœurs de l'Instruction chrétienne de Saint-Gildas fondées en 1820 par Gabriel Deshayes (1767-1841); il participe la même année à la fondation et au développement des Frères de Ploërmel, et, devenu supérieur général des Montfortains et des Filles de la Sagesse, il développe en 1823 les Frères de Saint-Gabriel, instituteurs.

Les Dames de Nazareth fondées en 1822 par le jésuite Pierre Roger (1763-1839), la duchesse de Doudeauville † 1849 et Élisabeth Rollat † 1842; — les Clercs de Saint-Viateur fondés en 1829 à Vourles par Louis Querbes (1793-1859), qui sont instituteurs, catéchistes et sacristains, ou « fervents religieux, maîtres chrétiens, pieux clercs », d'après leur *Directoire* de 1836 et de 1861; — les Sœurs de Saint-Joseph de l'Apparition, fondées en 1832 par sainte Émilie de Vialar (1797-1856), DS, t. 4, col. 614-616; — les Dames de l'Assomption fondées en 1843 par Eugénie Milleret (1817-1898) pour l'éducation secondaire des jeunes filles, et en 1845 les augustins de l'Assomption par Emmanuel d'Alzon (1810-1880) pour l'éducation des jeunes gens; DS, t. 1, col. 411-421.

J. Saubat, *André-Hubert Fournet...*, 2 vol., Tarbes, 1924-1925. — E. Domec, *Vie de sainte Jeanne-Élisabeth Bichier des Ages...*, [1773-1838], Paris, 1950.

Autobiographie de sainte Émilie de Rodat, 1958. — G. Bernoville, *La sainte du Rouergue, Émilie de Rodat, fondatrice de la Sainte-Famille*, Paris, 1959.

L. Cristiani, *Au service de l'enfance, Claudine Thévenet* (Mère Saint-Ignace), Paris, 1961.

A travers la correspondance de l'abbé J.-M. de Lamennais, 7 vol., Vannes et la Prairie-Québec, 1937-1960. — A. Rayez, *Lettres de direction de Jean-Marie de Lamennais*, RAM, t. 30, 1957, p. 422-450. — A. Merlaud, *Jean-Marie de Lamennais*, Paris, 1960.

L. Cristiani, *Madame de Franssu...*, Avignon, 1926.

A. Laveille et Ch. Collin, *Gabriel Deshayes et ses familles religieuses*, Paris, 1924. Nous n'avons pas à prendre parti sur les discussions concernant l'origine des Frères de Saint-Gabriel.

Il n'y a pas encore d'étude sérieuse sur la fondation et le développement de l'institut de Nazareth. — R. Zeller, *Les Dames de Nazareth*, Paris, 1944, et C. Embruyen, *La vie a jailli des ruines, le Père Roger*, Lyon, 1947. — P. Roger, *Nazareth ou la vie cachée*, textes inédits présentés par H. Mogenet, Paris, 1955.

Une excellente *Vie du Père Louis Querbes* a été composée par Pierre Robert (Bruxelles, 1922). L'institut a rassemblé tous les écrits du fondateur (13 vol. ronéotés, Coteau-du-Lac, Canada, 1955-1959) en vue du procès de béatification. — P. Broutin, *Louis Querbes. Recherches sur l'évolution de la pastorale au XIX^e siècle*, NRT, t. 81, 1959, p. 696-720.

La spiritualité de l'Assomption d'après les écrits de Mère Marie-Eugénie de Jésus (Milleret), Liège, 1947. — G. Bernoville, *Les religieuses de l'Assomption*. 1. *La fondatrice*; 2. *L'œuvre et l'esprit*, Paris, 1948 et 1951.

3^o **Au service des malheureux.** — Pauline de Pinczon (1752-1820), des Sœurs de Saint-Thomas de Villeneuve, dont la vie fut passablement mouvementée pendant et après la Révolution, a composé une *Direction pour les hospitalières de Notre-Dame de Grâce*, que publia Clément Bossard à Grenoble en 1821, et qui est comme la chartre des hospitalières. Elle inculque la foi du service rendu à Jésus-Christ dans la personne des pauvres, et répète : « Je veux en partage... tout ce qui convient aux plus pauvres ». Voir A. Gon-

tier, *La vie héroïque de Madame de Pinczon* (Aix, 1942), en particulier le ch. 10, p. 255-338.

La vocation hospitalière s'épanouit au grand jour avec Jeanne Jugan (1792-1879). On ne peut en effet ouvrir les annales de la charité au 19^e siècle, sans avoir la tentation de présenter d'abord cette héroïne. Elle recueille ses premiers vieillards à Saint-Servan en 1840; avec quelques compagnes elle forme bientôt la congrégation « des Petites sœurs des pauvres » répandue aujourd'hui à travers le monde. Humble ouvrière, elle vivra dans l'humiliation et l'abjection à un point qu'atteignit rarement une autre fondatrice. Étonnamment simple et abandonnée à Dieu, elle incarne au plus haut degré la pratique de la charité du Christ.

Avec Jeanne Jugan, un quatrième vœu s'est ajouté aux autres : la petite sœur s'engage à servir les pauvres; « avec amour, avec promptitude, ajoutent les Constitutions, et avec le même respect, le même bonheur qu'elles auraient à servir Jésus-Christ lui-même, car c'est lui en vérité qu'elles accueillent et traitent dans la personne des pauvres ».

F. Trochu, *Jeanne Jugan...*, Saint-Pern, 1961. — Sur le développement de la congrégation, voir *La congrégation des Petites sœurs des Pauvres*, Paris, 1924.

Il convient de rappeler aussi la fondation du Bon-Pasteur d'Angers par sainte Marie-Euphrasie Pelletier (1796-1868) au profit des filles délaissées ou dévoyées; cf G. Bernoville, *Sainte Marie-Euphrasie Pelletier...*, Paris, 1950, et J. Arragain, *L'enseignement spirituel de sainte Marie-Euphrasie Pelletier sur les vertus chrétiennes*, dans *Les vertus chrétiennes selon saint Jean Eudes*, Paris, 1960, p. 136-160; Margarita, *Marie-Euphrasie Pelletiers Spiritualität und schöpferische Tat*, dans *Mystische Theologie*, t. 3, 1957, p. 235-259.

Voir aussi la notice de Marie Du Bourg (1788-1862), DS, t. 3, col. 1745-1747.

L'œuvre d'Étienne Pernet (1824-1899), assomptionniste, était appelée à un immense rayonnement. Il fonda, en 1865, avec Marie de Jésus (1824-1883), les Petites Sœurs de l'Assomption pour « refaire la famille en la régénérant », pour soigner le pauvre et l'ouvrier, — dans la simplicité et jusqu'à l'héroïsme, redisent ses lettres, ses instructions et ses conférences.

Ses filles commencent à publier les textes de leur père : *Approches d'une spiritualité*, 1. *Le mystère de Jésus-Christ*; 2. *Mon Dieu et votre Dieu*, Paris, 1959-1960. — Voir aussi G. Bernoville, *Le Père Pernet*, Paris, 1944. — M. Humbert, *Telle fut son âme. Étienne Pernet*, Paris, 1962.

4^o Évangélisation des peuples non-chrétiens.

— 1) *Sens missionnaire.* — A peu près toutes les fondations nouvelles sont ouvertes aux problèmes missionnaires, tandis que les congrégations anciennes renaissantes reprennent leurs traditions. Des œuvres se créent pour intéresser l'ensemble des fidèles à l'évangélisation missionnaire.

Les chrétiens du 19^e siècle ont été sensibilisés aux problèmes et à la spiritualité missionnaires par les *Nouvelles lettres édifiantes et curieuses*, publiées par la Société des Missions étrangères de Paris (1818-1823), par les *Annales de la propagation de la foi* à partir de 1822, et, à la fin du siècle, par l'ouvrage de J.-B. Piolet, *Les missions catholiques au XIX^e siècle*, 6 vol., Paris, 1900-1903, sans compter un nombre considérable de brochures de vulgarisation, parmi lesquelles la *Vie et la correspondance* de Théophile Vénard (1864) et beaucoup d'ouvrages similaires qui exercèrent une énorme influence.

Voir surtout B. de Vaulx, *Histoire des missions catholiques françaises*, Paris, 1951, 4^e partie : Le XIX^e siècle ou l'apogée, p. 234-540. — *Histoire universelle des missions catholiques* publiée sous la direction de S. Delacroix, t. 3 *Les missions contemporaines (1800-1957)*, Paris, 1958, avec une importante bibliographie, p. 415-435.

Consulter spécialement les 5 volumes de Georges Goyau, *L'Église en marche. Étude d'histoire missionnaire* (Paris, 1923-1935), où beaucoup de chapitres sont consacrés au 19^e siècle. Consulter aussi la *Revue d'histoire des missions* (1924-1940), que Goyau contribua à faire paraître et à développer.

C'est au 19^e siècle surtout que s'élabore la *théologie missionnaire* qui s'épanouit dans l'Église d'aujourd'hui. Les noms de Libermann, Marion-Brésillac, Luquet, Lavigerie, Foucauld, sont connus de tous. La théologie missionnaire nous intéresse ici par ses répercussions sur la doctrine et la vie spirituelles : spiritualité plus ouverte, plus enracinée dans le tuf évangélique, charité plus désintéressée, respect plus évangélique de la personne de l'autre et du fils de Dieu qu'est tout baptisé et tout homme en puissance de baptême.

L'*esprit missionnaire* est bien défini par Fr.-M. Libermann : « Dépouillez-vous de l'Europe, de ses mœurs, de son esprit... pour les perfectionner (les indigènes), les sanctifier, les relever de la bassesse et en faire peu à peu, à la longue, un peuple de Dieu » (19 novembre 1847, *Lettres spirituelles*, t. 4, p. 464).

La ferveur spirituelle des missionnaires et la générosité des chrétiens qui les aident avec désintéressement sont manifestes : on veut se donner au Christ et étendre son royaume; on répond à son appel et à l'appel des âmes jusqu'au désir du martyre, dans l'acceptation présente de toute croix. Cet élan a sans doute son point culminant dans la vie mystique de sainte Thérèse de l'Enfant-Jésus, « patronne des missions » et dans la « vie d'abjection » de Charles de Foucauld.

Le martyre d'ailleurs est présent tout au long de l'épopée missionnaire : qu'il s'agisse du lazariste Jean-Gabriel Perboire † 1840 en Chine, du mariste Pierre-Louis Chanel † 1841 en Océanie, du prêtre des Missions étrangères Théophile Vénard † 1861 à Hanoï, ou des quatre jésuites français et des sept franciscaines de Marie mis à mort par les Boxers en Chine en 1900, et qui sont tous canonisés ou béatifiés; ou qu'il s'agisse du picpuisien Damien de Veuster, qui meurt lépreux avec les lépreux dans l'île de Molokaï en 1889.

Les *Écrits du Père Chanel, missionnaire mariste à Futuna, 1803-1841*, établis, présentés et annotés par C. Rozier (coll. Publications de la société des océanistes 9, Paris, 1960), comprennent les lettres du martyr et son *Journal* de missionnaire; bibliographie, p. 516-525.

Vie et correspondance de J. Théophile Vénard..., Poitiers, 1864; 14^e éd., Tours, 1922; éd. beaucoup plus complète, *Lettres choisies...*, Paris, 1909; éd. critique de *Lettres* par J. Guennou, coll. *Écrits des saints*, Namur, 1961.

La biographie du *Père Damien de Veuster, apôtre des lépreux, 1840-1889* (Braine-le-Comte, 1931) par Vital Jourdain tient compte de la correspondance et du *Carnet spirituel*; elle est la plus importante parmi beaucoup d'autres. Pour la bibliographie, consulter O. Englebert, *Le Père Damien apôtre des lépreux*, Paris, 1940, p. I-IV et 285-292.

2) *Œuvres missionnaires*. — La plus spectaculaire et la plus durable fut l'*œuvre de la Propagation de la foi*, dont Pauline Jaricot fut l'initiatrice.

Pauline Jaricot (1799-1862) est une des plus singulières et des plus attirantes figures du siècle. À 18 ans, elle fonde les « Réparatrices du Cœur de Jésus méconnu et méprisé »; avec son frère Philéas (prêtre, mort en 1830), elle est l'inspiratrice de l'œuvre de la Propagation de la foi, qui naît officiellement en 1822; elle lance, en 1826, le « Rosaire vivant », œuvre de prière missionnaire appelée à un immense et immédiat retentissement; enfin, en 1831, elle fonde la société religieuse des Filles de Marie. Dès 1822, elle avait publié une brochure sur *L'amour infini dans la divine eucharistie* (rééditée en 1823). Ses *Circulaires aux associés du Rosaire vivant*,

sa nombreuse correspondance, en particulier ses lettres à Mère Saint-Laurent, ursuline de Jésus, et à sa propre sœur Sophie Perrin, ses *Carnets personnels*, *l'Histoire de ma vie* et sa *Continuation*, contiennent une doctrine spirituelle très paulinienne (bien que P. Jaricot n'ait absolument rien d'une théologienne), où se manifestent l'esprit d'enfance et l'esprit de louange, le désir de l'imitation de Jésus et d'une imitation réparatrice. Sa vie lui valut des croix redoutables.

En plus des biographies de E. Sainte-Marie Perrin en 1926 et de D. Lathoud en 1937, on se reportera surtout aux textes inédits présentés et commentés par Jean Servel et groupés sous le titre un peu énigmatique *Un autre visage* (Lyon, 1962), en souhaitant une publication plus abondante d'inédits.

Il convient de rapprocher de l'œuvre de la Propagation de la foi celles de la Sainte-Enfance, fondée en 1843 par Charles de Forbin-Janson, évêque de Nancy (1785-1844), et de Saint-Pierre Apôtre, fondée par Jeanne Bigard (1859-1934) en 1889. Cette dernière œuvre suscita une générosité magnifique. D'une abnégation extraordinaire, sinon toujours équilibrée, Jeanne sombrera dans une démence qu'elle pressentit et offrit. L'œuvre fut reprise par les Franciscaines missionnaires de Marie. Voir Paul Lesourd, *L'holocauste de Jeanne Bigard*, Paris, 1938.

3) *Quelques fondations*. — François-Marie Libermann (1802-1852), le fondateur des Missionnaires du Cœur de Marie (1841) et le restaurateur des Pères du Saint-Esprit (1848), n'occupe pas encore la place qui lui revient parmi les grands spirituels du 19^e siècle. Israélite converti à 24 ans, élève à Saint-Sulpice, maître des novices de la congrégation des eudistes restaurés (1837), prêtre en 1841, il ouvre un noviciat missionnaire près d'Amiens, d'où partent bientôt pour l'Afrique, l'Australie et ailleurs, de petits groupes de prêtres et de frères, tandis que le fondateur élabore une théologie missionnaire. Il faudrait présenter la spiritualité sacerdotale de Libermann, sa spiritualité de l'état religieux, sa spiritualité missionnaire enfin; plus que tout, son expérience attire l'attention : abandon et abnégation, oraison et passivité, docilité à l'Esprit et union mariale, sens ecclésial, en sont les composantes essentielles.

Voir les *Lettres spirituelles* (4 vol., Paris, 1872), le *Commentaire de l'Évangile de saint Jean*, composé en 1840 (Paris, 1872; 3^e éd., 1958), les *Écrits spirituels* (2 vol., Paris, 1894) sur l'oraison, la vie spirituelle, etc.

Outre la publication des *Notes et documents* (13 vol., Paris, 1929-1941), on a étudié différents aspects de la physiologie spirituelle de Libermann. La synthèse tentée par P. Blanchard est unique à ce jour : *Le vénérable Libermann. Son expérience, sa doctrine, sa personnalité, son action*, 2 vol., coll. *Études carmélitaines*, 1960; bibliographie, t. 2, p. 491-502. — Consulter la revue *Spiritus*, cahiers d'études libermaniennes, 1959 svv.

Voici quelques autres congrégations missionnaires dont le rayonnement spirituel serait à étudier.

Eugène de Mazenod (1782-1861), après avoir voulu être « le serviteur et le prêtre des pauvres » (sermon de 1813) et de l'enfance (il met sur pied une congrégation de la jeunesse chrétienne), fonde l'association des Missionnaires de Provence (1815-1816), qui se transforme peu à peu en congrégation des Oblats de Marie Immaculée. Elle se consacre au ministère des missions paroissiales, et spécialement à l'apostolat des missions extérieures, à la demande expresse (1841) d'Ignace Bourget, évêque de Montréal.

J. Leflon, *Eugène de Mazenod*, 2 vol. parus, Paris, 1957-1960. — A. Taché, *La vie spirituelle d'Eugène de Mazenod, fondateur des Oblats de Marie Immaculée, aux origines de la Société (1812-1818)*, Rome, 1960 (thèse ronéotée).

Les Missions africaines de Lyon furent fondées par Melchior de Marion-Brésillac (1813-1859); il nous reste de l'évêque

fondateur des *Exercitia spiritualia trium dierum*, donnés à ses séminaristes de Coïmbatour (Inde), imprimés à Rome en 1854, et surtout une *Retraite missionnaire* (Lyon, 1942) prêchée aux participants du synode de Pondichéry en 1849. Il élaborait alors sa doctrine et sa spiritualité missionnaires, qui sont toutes proches de celles de Jean Luquet (1810-1858), coadjuteur de l'évêque de Pondichéry. Tous les deux, à leur manière, sont des précurseurs; leur théologie missionnaire, qui nous est devenue familière, appelle une spiritualité étonnamment ouverte aux autres.

J. Bonfils, *Mgr de Marion-Brésillac. Textes*, Paris, 1962. — Sur les vicissitudes de la vie de J. Luquet, voir R. Roussel, *Un précurseur. Monseigneur Luquet, des Missions étrangères de Paris*, Langres, 1960; appendice sur les *Écrits* publiés et manuscrits, p. 109-120. — La doctrine missionnaire de J. Luquet a fait l'objet d'une thèse en Sorbonne (1962). Voir aussi sa *Retraite ecclésiastique des missionnaires de Pondichéry* (Paris, 1847), en collaboration avec Mgr Clément Bonnard.

Sur les Pères blancs, fondés par le cardinal Charles Lavigerie (1825-1892) pour l'évangélisation du monde musulman, lire Paul Lesourd, *Les Pères blancs du cardinal Lavigerie*, coll. Grands ordres monastiques 19, Paris, 1935. — L. Cristiani, *Le cardinal Lavigerie, un grand bienfaiteur de l'Afrique*, Paris, 1961, dont l'introduction présente la bibliographie essentielle. — J. Perraudin, *Les principes missionnaires du cardinal Lavigerie*, Fribourg, 1941. — X. Seumois, *La spiritualité des Pères blancs*, Rome, dactyl.

Les Franciscaines missionnaires de Marie furent fondées en 1877 par Marie de la Passion (1839-1904), au profit de l'enfance, des malades et des vieillards, en pays de mission. Marie de la Passion (Hélène de Chappotin) a marqué la spiritualité de ses filles : son abnégation, son indomptable énergie, sa foi rayonnent dans sa correspondance (lettres circulaires, lettres à son directeur), dans ses *Méditations pour tous les jours de l'année*. Voir surtout G. Goyau, *Mère Marie de la Passion et les Franciscaines missionnaires de Marie*, Paris, 1935, livre 3 : Maîtresse de spiritualité et de vie missionnaire, p. 191-240.

Signalons enfin les sœurs et les pères de Notre-Dame de Sion, fondés par Théodore (1802) et Alphonse-Marie Ratisbonne, juifs convertis l'un en 1827 et l'autre en 1842, — ils moururent tous les deux en 1884 —, pour la conversion des juifs.

Consulter toujours la biographie de Théodore, parue en 2 volumes à Paris en 1903. Ajouter le travail de la sœur Maryvonne, *Étude comparative des spiritualités de saint Ignace et du P. Théodore de Ratisbonne*, inédit, 1960, et Ch. Poulet, *La sainteté française contemporaine*, Paris, 1946, ch. 2 Notre-Dame de Sion, p. 77-142.

5° Présence de la vie contemplative. — La vie apostolique n'entrave nullement le *renouveau de la vie contemplative*, au contraire. Et la vie monastique n'a pas failli à sa vocation : elle a rappelé tout au long du siècle le sens eschatologique de toute vie et la transcendence de Dieu.

Nous l'avons dit, la forme la plus commune de la contemplation au 19^e siècle a été l'adoration eucharistique. Des associations dévotionnelles et des congrégations religieuses y ont vu le but essentiel de leur vocation, d'autres en ont fait le fondement indispensable de leur vie active. Et cette forme de contemplation fut à ce point connue, exploitée, recommandée que le « Je l'avise et il m'avise » est loin d'être exclusivement le propre du paroissien du curé d'Ars.

La vie contemplative proprement dite, elle, survécut à la Révolution et refléurit ensuite. Certes, l'odyssée des trappistes entraînés par dom de Lestrangé à travers l'Europe avait frappé les imaginations. Grâce à l'énergique impulsion de Camille de Soyécourt (Camille de l'Enfant-Jésus, 1757-1849), un carmel clandestin est reconstitué rue de Vaugirard à Paris dès 1797, où les avanies, jusqu'à l'exil inclusivement, ne seront pas

épargnées à la prieure. D'autres carmels rouvrent sans bruit : Tours en 1798, Amiens en 1799, Montauban en 1802, Bourges et Orléans en 1803, Rouen en 1805, Agen en 1807, et ainsi de suite, bien que Napoléon refuse de reconnaître des contemplatives « oisives ». Les fidèles savent leur fécondité spirituelle.

De cette évocation sont désormais inséparables le carmel de Lisieux où de 1888 à 1897 vécut et se sanctifia Thérèse de l'Enfant-Jésus, le carmel de Dijon où passa rapidement Élisabeth de la Trinité (1901 à 1906), mais aussi les divers carmels fondés par Élisabeth de la Croix (1832-1896) : Meaux, Fontainebleau, Merville (Val-Saint-Père), Épernay (DS, t. 4, col. 578-580).

Vie de la R. Mère Camille de l'Enfant-Jésus née de Soyécourt, Paris, 1897 (rééd., 1935); détails sur le rétablissement des carmels. — H. Peltier, *Histoire du Carmel*, coll. Vigne du Carmel, Paris, 1958, ch. 11 et 12 Révolution et reconstructions, p. 253-320, raconte aussi la restauration des carmes.

La restauration de l'ordre bénédictin à Solesmes en 1833 et dans ses filiales rappelle avec un certain éclat la « théologie de la vie monastique ». Prosper Guéranger l'explique à ses moines, mais, par eux et par l'existence même du monastère, au monde entier. Pour lui, « le moine est un homme simplement qui prend le christianisme au sérieux », sa vie au milieu de ses frères est à l'image de l'Église, que le monachisme, à sa manière, réalise, tout en étant très consciemment « signe de la cité eschatologique » (G. Le Maître).

D'autres moines apporteront leur grâce propre dans leur conception de la vie monastique. Tel Jean-Baptiste Muard (1809-1854) qui, dans sa fondation de la Pierre-qui-vire, « n'assume pas seulement le rôle mystique de réparation surnaturelle du trappiste et du chartreux, mais aussi celui de prédicateur pénitent à l'instar de saint Jean-Baptiste » (P. Cousin, p. 186). « Le moine, dira plus tard Columba Marmion † 1923 dans *Le Christ idéal du moine* (Maredsous, 1939), cherche Dieu en lui-même et pour lui-même, c'est là le but adéquat de toute la vie monastique » (p. 90), tandis que Joseph van Caloen (1853-1932) envisage en 1889 « un monastère apostolique, dédié aux douze Apôtres, et destiné à faire essayer l'ordre bénédictin parmi les nations infidèles » (Th. Ghesquière, p. 242); ce monastère sera l'abbaye de Saint-André-lez-Bruges, qu'il fonde, et ces essais seront des missions brésilienne et katangaise.

P. Delatte, *Dom Guéranger, abbé de Solesmes, 1806-1875*, Paris, 1909, 2 vol.

Voir le numéro de la *Revue Mabillon* (t. 51, 1961) consacré à la *Théologie de la vie monastique d'après quelques grands moines des époques moderne et contemporaine : ... selon Dom Guéranger*, par G. Le Maître, p. 165-178; — *Le R. P. J.-B. Muard et son disciple dom Romain Banquet (1840-1929)* (fondateur de l'abbaye d'En-Calcat), par P. Cousin, p. 179-192; — ... *d'après dom Marmion*, par I. Ryelandt, p. 225-236; — *L'apostolat monastique selon Mgr van Caloen*, par Th. Ghesquière, p. 237-248; — *Dom Lambert Beauvin et la vie monastique (1873-1960)*, par O. Rousseau, p. 265-278.

6. VIE SPIRITUELLE DEPUIS LE MILIEU DU SIÈCLE

Nous sommes inclinés à porter un jugement de valeur beaucoup plus favorable sur la vie spirituelle de la deuxième moitié du 19^e siècle : la littérature spirituelle est abondante et des personnalités apparaissent avec éclat. Il serait regrettable que cette notoriété jetât une ombre sur les périodes antérieures; disons à nouveau qu'elles nous sont moins connues.

Que ne possédons-nous cette « histoire de la théologie spirituelle en France, de 1870 à la séparation de l'Église et de l'État (1905) », que nous promet l'abbé Y. Marchasson dans l'Avant-Propos de son extractum de thèse sur Mgr Gay!

Ceci dit, il est agréable de convenir à quel point la deuxième moitié du siècle est riche en maîtres spirituels. Voici quelques grands noms : Jean-Marie Vianney † 1859, un « pauvre » curé de campagne que tout le monde veut entendre; Julien Eymard † 1868, un « fou » de l'eucharistie; Claude Colin † 1875, un apôtre de la spiritualité mariale; Antoine Chevrier † 1879, un fondateur de missions ouvrières; Sylvain Giraud † 1885, un maître en spiritualité du sacerdoce des prêtres et des fidèles; Marie-Thérèse de Soubiran † 1889, une fondatrice qui incarne le sens de la réparation; Charles Gay † 1892, un évêque qui expose magistralement la théologie spirituelle; Thérèse de l'Enfant-Jésus † 1897, une carmélite qui livre une des plus hautes expériences intérieures; et Charles de Foucauld † 1916, un ermite qui dispute au Christ « la dernière place ».

Il serait puéril de forcer des rapprochements entre ces spirituels ou de tenter de retrouver des similitudes. Nous les avons choisis en raison même de la diversité de leur enseignement et de leur expérience. Chacun d'eux est un témoin privilégié de l'Esprit. Une constatation cependant s'impose. Les traités que ces maîtres nous donnent ou le récit des expériences qu'ils nous livrent ont toujours pour centre Jésus-Christ : l'épanouissement de la vie de la grâce que nous procure le Christ (Gay, Giraud), la croissance dans l'amour de Dieu et dans l'amour du Christ (tous le disent de toutes manières), par la conformité aux états du Christ, particulièrement aux états humiliés, à l'état de Prêtre et de Victime (Vianney, Eymard, Chevrier, Giraud, Soubiran, Thérèse, Foucauld), dans l'adhésion amoureuse à la Volonté de Dieu (Soubiran, Thérèse, Foucauld). Cette vie avec et dans le Christ a un centre : l'adoration et la contemplation eucharistiques (Vianney, Eymard, Soubiran, Thérèse, Foucauld), et doit être vécue en union avec la Vierge (Colin, Giraud). Elle a un point d'application essentiel, qui en est la pierre de touche : le don de soi aux autres (Vianney, Chevrier, Thérèse).

Nous retrouvons dans ces orientations doctrinales les caractéristiques mêmes de la spiritualité du 19^e siècle.

Un détail de chronologie est à cet égard révélateur. Nos auteurs, avaient pensé, synthétisé et vécu leur doctrine bien longtemps avant qu'elle ne fût publiée. Sylvain Giraud déclare, par exemple, que la doctrine « victimale » qu'il expose était déjà celle qu'il vivait au séminaire et qu'il précisait dans sa retraite d'ordination (1853). Il en est de même de *La vie et les vertus chrétiennes* de Charles Gay; paru en 1874, l'ouvrage a pour point de départ des instructions données aux carmélites de Limoges en 1850 et remises aussitôt sur le métier. Antoine Chevrier meurt en 1879 et son *Véritable disciple* ne sera livré au public qu'en 1922; or, il s'est mis à noter la doctrine spirituelle qu'il propose à ses prêtres et à tous les prêtres dès 1860. Julien Eymard date de 1829 l'enracinement de sa spiritualité eucharistique et Claude Colin a déjà réuni ses premiers maristes dix ans plus tôt.

Ces constatations ont leur importance. Si ces œuvres « marquent une époque » et sont des « événements », il serait souverainement imprudent de déclarer qu'elles rétablissent un équilibre depuis longtemps rompu. Si cet équilibre n'était peut-être pas suffisamment explicité dans les textes, — et ce n'est pas si sûr! — il n'avait pas à être rétabli dans la vie : la doctrine spirituelle existait dans les faits, elle était vécue, comprise, prêchée, divulguée. Le public religieux ne fut en aucune

manière décontenancé par la lecture des grandes œuvres dont nous parlons.

Nous avons déjà rencontré le curé d'Ars, Colin, Chevrier, Giraud, et la notice de Foucauld précède de peu cet article (DS, t. 5, col. 729-741). Nous n'y reviendrons pas.

Les fondations de saint *Pierre-Julien Eymard* (1811-1868) sont eucharistiques. Elles sont nées, sous l'inspiration de l'Esprit, de sa propre spiritualité : « Il me fallait Marseille [essai de noviciat chez les oblats de Marie en 1829] pour me donner l'amour exclusif de l'eucharistie et en faire le centre de ma vie » (5 février 1865). Vicaire et curé (1834-1839), oblat de Marie (1839-1856; provincial et assistant), Julien Eymard vit et prêché une spiritualité sacerdotale qui ne se conçoit que centrée sur le Christ Prêtre et le Christ eucharistique (Association de Prêtres adorateurs). Les congrégations des Prêtres du Très-Saint-Sacrement, des Servantes du Très-Saint-Sacrement et les Agrégés ont pour fin la glorification du Christ eucharistique en formant de « vrais et perpétuels adorateurs » et des apôtres du règne social du Christ. Le saint recueille et stimule nombre d'initiatives similaires : celles de Théodelinde Dubouché, d'Anna de Meeûs (1823-1904), etc.

Les notes spirituelles de Julien Eymard sont beaucoup plus importantes que ses autres écrits et devraient être publiées à part. Les *Écrits spirituels* (1. *Le Prêtre*; 2. *La vie chrétienne et l'eucharistie*), Montréal, 1950 et 1953, donnent des retraites et sermons. Malgré de nouvelles éditions (par exemple, Montréal, *La sainte eucharistie*, 5 vol., 1950-1953), manque une édition critique des textes du saint. — Son *Directoire des agrégés du Très-Saint-Sacrement* « renferme les principes de la perfection chrétienne avec leur application particulière selon l'esprit de la société du Très-Saint-Sacrement » (preamble). — E. C. Núñez et J. F. Bérubé, *La spiritualité du P. Pierre-Julien Eymard*, Rome, 1956.

Sur l'esprit et la diversité des œuvres de sa fondation, voir *Anna de Meeûs, fondatrice de l'Institut des religieuses de l'Adoration perpétuelle*, Bruxelles, 1942. — Art. Dubouché, DS, t. 3, col. 1743-1745.

L'un des plus beaux textes mystiques que nous ait laissés le 19^e siècle est celui de la bienheureuse *Marie-Thérèse de Soubiran* (1834-1889). Les *Notes spirituelles* de la fondatrice de la congrégation de Marie-Auxiliatrice (1864) révèlent la profondeur doctrinale de sa vie spirituelle, en même temps que son héroïsme, sa transparence et les magnifiques dons gratuits de Dieu. Mue par « le désir de l'expiation en union avec Notre-Seigneur travaillant par la souffrance à la rédemption » (p. 102), elle voue ses religieuses à l'adoration nocturne tandis que le jour est consacré aux œuvres de charité. Sa vie de souffrance totale dans la totale humiliation (elle est mise à la porte de sa propre congrégation) lui vaut un détachement sans prix : « Ceux qui n'ont point enduré ces douloureuses agonies ne peuvent goûter ce rien de la créature, qui seul nous rend si riche de Dieu », écrit-elle en 1883 (p. 436). Les grâces mystiques théologiques l'établissent dans un état d'union. Sa spiritualité s'inspire avant tout des *Exercices spirituels* de saint Ignace.

H. Monier-Vinard a édité et commenté les *Notes spirituelles de la bienheureuse*, 2^e éd., Paris, 1948. — G. Duhamelot, *La Société de Marie-Auxiliatrice*, Paris, 1942. — Ch. Poulet, *La sainteté française contemporaine*, Paris, 1946, ch. 4, p. 202-243 Marie-Auxiliatrice.

On sait le retentissement du grand ouvrage de Charles Gay (*De la vie et des vertus chrétiennes considérées dans l'état religieux*, Poitiers, 2 vol., 1874), déjouant les pronostics du cardinal Pie.

L'auteur présente « une sorte de théorie générale du dessein de Dieu sur le monde et de... la science de la sainteté » (préface, Tours, 1924, p. xxxv). Il montre comment « la vie, ayant en Dieu son exemplaire et son principe, devient par Jésus-Christ la forme de la vie humaine » (p. xxxiii), et comment les vertus théologiques et morales sont « l'épanouissement indispensable de cette vie », « cette vie divine elle-même, dans sa splendeur humaine et dans son action sanctifiante » (p. xliii). Le Christ est le centre de l'ouvrage : « La somme de notre perfection et de notre sainteté, c'est notre union vivante avec Jésus » (p. xlii).

Nourri de l'Écriture, de la doctrine théologique la plus sûre et de celle des plus grands spirituels, Charles Gay offre aux prêtres, aux religieux et aux chrétiens soucieux de vie spirituelle, un traité capable de faire « jaillir des profondeurs du dogme catholique une lumière qui se répand sur la vie entière » (L. Cochard, compte-rendu dans la revue *Études*, t. 31, 1874, p. 762).

L'ouvrage fut « un événement » : la vie spirituelle apparaissait aux yeux de tous solidement fondée en doctrine. Véritable traité de théologie spirituelle, il répondait à l'aspiration des lecteurs prêts à entendre et à assimiler cette synthèse. Les auteurs qui l'avaient précédé n'avaient sans doute ni la sûreté doctrinale ni la compétence théologique ni la maîtrise d'expression pour présenter une œuvre aussi magistrale. Leurs écrits, aux ambitions plus modestes, avaient tout de même fort bien préparé le chemin.

Les œuvres suivantes de Ch. Gay viendront compléter, expliciter, vulgariser cette doctrine. Elles connaîtront un même succès. Les *Lettres de direction spirituelle* (Paris, Poitiers, 4 vol., 1902-1908) le méritaient peut-être plus que d'autres; elles monnaient avec prudence et clarté la doctrine appliquée à des cas individuels. Charles Gay est l'un des grands auteurs spirituels du siècle. On ne peut le dire « le plus grand mystique »; son expérience n'a rien de comparable à celle d'une Thérèse de Lisieux ou d'un Charles de Foucauld. Il n'en reste pas moins celui qui, au 19^e siècle, a présenté sans doute avec le plus d'équilibre et de solidité la doctrine ascétique et mystique.

La connaissance de l'ouvrage de Bernard du Boisrouvray reste indispensable : *Monseigneur Gay, sa vie, ses œuvres*, 2 vol., Tours, 1921. — Y. Marchasson, *Un grand spirituel au XIX^e siècle, Monseigneur Charles-Louis Gay*, Rome, 1961. — Au dire de L. Baunard, *Histoire du cardinal Pie*, t. 2, Poitiers, 3^e éd., 1887, p. 548, celui-ci aurait déclaré à son vicaire général : « Quand on écrit de pareilles pages, il ne faut pas s'attendre à beaucoup de lecteurs ».

Tout a été dit, semble-t-il, sur sainte Thérèse de Lisieux (1873-1897) : l'enfance spirituelle et la « petite voie », l'abandon à l'amour miséricordieux, son extraordinaire et toute simple vie mystique, son sens étonnamment missionnaire. Tout cela, il nous est permis de l'admirer dans ses écrits, car ils nous ont été rendus d'après les *Manuscrits autobiographiques* (Lisieux, 1957), grâce au travail de François de Sainte-Marie, qui nous a même restitué le « vrai visage » de la sainte (2 vol., Lisieux, 1961). Cet exemple achève de nous montrer que le renouveau spirituel et mystique s'accomplit, au 19^e siècle, par des humbles : la famille Martin, certes fort respectable, accède à peine à la petite bourgeoisie et vit dans des conditions très modestes, où la vie chrétienne, appuyée sur toutes les pratiques religieuses courantes, est fondée sur une foi vivace, indéracinable et toute simple.

L'Histoire d'une âme (Lisieux, 1898), malgré ses bavures, a contribué à donner aux uns fraîcheur et attrait à la vie chrétienne, aux autres élan de générosité et de ferveur; elle a fait mieux comprendre à beaucoup les exigences de l'amour de Dieu et celles de l'Évangile; elle a aidé surtout à vivre plus intensément dans l'abandon, la simplicité, l'épreuve, l'amour. Le message spirituel de Thérèse de Lisieux est sans doute le plus important que le 19^e siècle nous ait légué; il reste le plus pénétrant, et aussi le plus accessible (DS, t. 4, col. 710-714).

7. CONCLUSION

Influence diffuse sur la génération de 1880 à 1914. — Nous voudrions, en guise de conclusion, évoquer l'un des fruits les plus étonnants du mouvement spirituel au 19^e siècle, celui des conversions à partir de 1880. Aboutissement du mouvement spirituel, il en préfigure aussi le renouvellement. C'est dans le renouveau de la pensée chrétienne qu'il se situe, et il convient de rappeler d'abord celui-ci.

Tandis que les études se transforment dans les séminaires, les facultés et les universités catholiques, qu'il s'agisse du domaine philosophique et théologique (le néo-thomisme de Désiré Mercier à Louvain), de l'exégèse (l'école des études bibliques est ouverte en 1890 par Albert-M. Lagrange, 1855-1938) ou de l'histoire ecclésiastique (travaux de Louis Duchesne, 1843-1922), les chrétiens, notamment les laïcs chrétiens, rendent un vivant témoignage de leur foi et de leur présence au monde dans l'université et dans la production littéraire.

Léon Ollé-Laprune (1839-1898) a été l'un de « ces bienfaiteurs de l'intelligence », de « ces conducteurs de l'esprit, qui, par la science, par la philosophie, par l'exemple, éclairant l'ordre naturel, usant pleinement de la raison, recevant entières les leçons de la vie et de l'histoire, élèvent les âmes jusqu'aux approches ou au seuil de la Vérité entière et même jusqu'à l'unique Maître » (M. Blondel, *Léon Ollé-Laprune. L'achèvement et l'avenir de son œuvre*, Paris, 1923, p. 13). L'auteur du *Prix de la vie* (Paris, 1894) est le type du « philosophe chrétien », probe, respectueux de tout et de tous, « homme de douceur et de paix » (p. 161), qui a « ouvert l'accès de la haute vie spirituelle » (p. 171) à ceux qui tendaient à opposer irréductiblement philosophie de la raison et « vie intérieure et supérieure de l'esprit ».

On sait jusqu'à quel point Maurice Blondel (1861-1949) incarne et dépasse son « maître ». Mais l'ensemble de son œuvre comme son influence philosophique et spirituelle, tous les jours mieux connues et renouvelées grâce aux inédits qui nous en sont offerts, débordent le cadre chronologique de cet article et appellent encore l'épreuve du temps et de la réflexion pour être appréciées à leur juste valeur.

L. Ollé-Laprune, *La vie intellectuelle du catholicisme en France*, dans *La France chrétienne dans l'histoire*, Paris, 1896. — A. Baudrillard, *Le renouvellement intellectuel du clergé de France au XIX^e siècle*, dans *Le Correspondant*, t. 210, 1903, p. 193-221.

Pour Maurice Blondel, retenir spécialement : *Carnets intimes (1883-1894)*, Paris, 1961; — *Maurice Blondel et Lucien Laberthonnière [1860-1932]. Correspondance philosophique*, présentée par Cl. Tresmontant, Paris, 1961; l'introduction, p. 7-61, situe le problème de la métaphysique chrétienne et l'apport des deux philosophes.

C'est dans ce climat intellectuel qu'il convient de replacer le courant de conversions dont nous parlons. Depuis quarante ans déjà, deux générations s'interrogent sur le « bilan de la fin du siècle » : *Témoignage d'une génération, Témoins spirituels* (P. Archambault), *Un demi-siècle de pensée catholique* (E. Magnin), ou *La littérature et le spirituel* (A. Blanchet), *Inquiétude*

contemporaine (L. Barjon), *Littérature du xx^e siècle et christianisme* (Ch. Moeller), etc, tous ces titres d'enquêtes montrent l'intérêt suscité par la littérature des convertis ou des néo-chrétiens contemporains.

Il est indéniable que, depuis la fin du siècle, la littérature a de moins en moins timidement ouvert ses portes au sacré, au fait religieux, à la psychologie religieuse, aux réalités spirituelles. Henri Bremond lui a donné enfin plein droit de cité. Ces littérateurs, — sans parler des vivants —, étaient souvent, en effet, des convertis : Joris-Karl Huysmans (1844-1907), Ernest Psichari (1883-1914) et Charles Péguy (1873-1914), Léon Bloy (1846-1917), Jacques Rivière † 1925, Adolphe Retté (1863-1930), Francis Jammes (1868-1938), Charles du Bos (1882-1939), Max Jacob † 1944, Paul Claudel (1868-1955), et tant d'autres.

Un groupe, presque un cénacle, se détache de cette moisson : Léon Bloy, personnage hors classe, en est l'ancêtre, l'« aboyeur » et le point de convergence. Péguy, du Bos et Claudel en sont ensuite les coryphées, originaux, indépendants, mais disciples tout de même. Le christianisme de combat des uns, l'acuité psychologique des autres, la foi éclatante et les talents littéraires chez tous ont donné aux problèmes chrétiens une audience qui a dépassé de beaucoup les frontières classiques d'un public « bien-pensant ».

J. Laurec, *Le renouveau catholique dans les lettres*, Paris, 1917. — *Manuel illustré de la littérature catholique en France de 1870 à nos jours*, Paris, 1925; 2^e éd., 1939. — Jean Calvet, *Le renouveau catholique dans la littérature contemporaine*, Paris, 1927. — Paul-Émile, *Le renouveau marial dans la littérature française depuis Chateaubriand jusqu'à nos jours*, Paris, 1936. — L. Chaîne et A. Garreau, *Anthologie de la littérature spirituelle. Époque contemporaine* (en France), 2^e éd., Paris, 1941. — J. Steinmann, *Léon Bloy*, Paris, 1956. — Du Bos, DS, t. 3, col. 1739-1742.

Une histoire de la vie spirituelle ne se conclut pas. Les chrétiens continuent à la vivre et à la rayonner. Ils le font aujourd'hui avec d'autres perspectives et d'autres préoccupations sans doute. Des renouveaux se manifestent, biblique, liturgique et pastoral, dont les incidences spirituelles sont considérables (cf art. ÉCRITURE SAINTES, DS, t. 4, col. 265-278). Des obstacles nouveaux aussi se sont dressés, aux répercussions lentes, durables et profondes : américanisme (cf DS, t. 1, col. 475-487); modernisme, etc. Mais la vie spirituelle s'épanouit toujours davantage, soutenue, explicitée, approfondie par de nombreuses publications (revues, collections, études et ouvrages de vulgarisation), des œuvres et des mouvements variés. Tout cela, de quelque façon, est le fruit du siècle précédent.

Le 19^e siècle français n'est ni « stupide » ni « désespéré », comme on l'a parfois qualifié. Il est, pour les chrétiens, un siècle spirituel, à l'égal des plus grands.

André RAYEZ.

VIII. CANADA FRANÇAIS

1. **Dynamisme spirituel des origines.** — Fondée par une France religieuse qui touche au sommet du renouveau catholique et va s'engager dans son grand siècle, l'Église canadienne manifeste, à ses débuts, un dynamisme spirituel d'une rare grandeur. Dans le royaume, le catholicisme se livre tout ensemble à la mystique et à l'action. D'une part, il a renoué, par delà l'humanisme troublé de la Renaissance, avec la haute spiritualité du moyen âge, à laquelle le cardinal de Bérulle et ses disciples impriment les traits de l'école

française; et d'autre part, sorti victorieux des guerres de religion et purifié par sa réaction contre la Réforme, il s'adonne à l'amendement des mœurs, à la restauration du clergé, à l'évangélisation des terres païennes. Semblable, à sa naissance, est l'Église du Canada. Sa magnanimité, que favorisent les rudes conditions de la colonie, la porte tout autant vers les élévations contemplatives que vers les réalisations concrètes. On assiste vraiment à une « épopée mystique ». Les missionnaires sont expressément mus par l'idéal de la Croix, voire même par l'attrait du martyre; Marie de l'Incarnation conjugue les suprêmes états d'oraison avec une action géniale que les adversités ne freinent pas; les fondateurs de Montréal, poussés dans leur entreprise par un concours d'interventions célestes, créent une sorte de « réduction » monacale où la menace des iroquois impose l'héroïsme et la pensée constante de l'éternité; François de Laval, ami du mystique de Caen, Jean de Bernières-Louvigny, forme ses prêtres à l'abnégation de la vie strictement commune et leur infuse l'élan de la nouvelle société des Missions étrangères de Paris, à laquelle il a rattaché son grand séminaire de Québec; les sulpiciens apportent avec eux la spiritualité de Jean-Jacques Olier, qu'ils transmettront à bien des âmes de choix; enfin, détail significatif, on applique en certains cas, chez les fidèles, le régime des pénitences publiques.

Représentant l'Église métropolitaine dans ce qu'elle a de meilleur, les pionniers de l'Église du Canada ont sur elle l'avantage de pouvoir déployer leur zèle dans un milieu qui n'est pas troublé par les luttes jansénistes, quietistes ou proprement gallicanes, ni affligé par les plaies de l'absentéisme ou de l'opulence dans le haut clergé. Il est remarquable, en outre, que malgré leur nombre restreint ils constituent une élite complète : tous les aspects de la vocation chrétienne se retrouvent chez eux, et à un niveau supérieur. Les saints Jean de Brébeuf † 1649 et ses compagnons jésuites se dédient à l'apostolat crucifié, l'ursuline Marie de l'Incarnation † 1672 est une éminente mystique, François de Montmorency-Laval † 1708 se montre grand pasteur d'âmes, l'hospitalière Catherine de Saint-Augustin † 1668 accepte le combat contre Satan dans un état de victime, la bienheureuse Marguerite Bourgeoys † 1700 vit en profondeur le commandement de l'amour, et Jeanne Mance † 1673 pratique sublimement la charité envers la souffrance physique. On rencontre même, à la fin de cette période initiale, et chez une canadienne cette fois, le type de la vie recluse.

A Montréal, Jeanne Le Ber, fille de famille aisée, s'enferme avec l'approbation des sulpiciens, dans une cellule appuyée au sanctuaire de la chapelle que Marguerite Bourgeoys vient d'ériger pour ses religieuses. Jusqu'à sa mort, survenue en 1714, elle se consume dans l'oraison et les austérités, nourrissant son âme de dévotion eucharistique, faisant sa seule lecture des psaumes et de l'Évangile. Elle entend imiter Jésus-Christ dans son existence silencieuse et souffrir avec lui pour le salut du monde. Avec la plupart des fondateurs de l'Église canadienne, elle est considérée aujourd'hui comme une candidate à la béatification. Le lecteur qui voudra connaître ces divers personnages pourra consulter les monographies que lui offre le Dictionnaire.

Au terme de son premier siècle, la Nouvelle-France produit une autre grande figure spirituelle, la mère Marguerite d'Youville (1701-1771), élevée maintenant sur les autels. Un élément nouveau s'introduit avec elle dans la vie catholique du pays : la charité envers les êtres socialement les plus démunis. Pour soulager les

misères de la région montréalaise, cette femme devenue veuve pose, en 1738, les fondements d'un institut régulier, la congrégation des sœurs de la Charité, dites « Sœurs Grises », devenant ainsi la première fondatrice canadienne d'une communauté religieuse. Le dévouement envers les déshérités, elle le situe à un niveau qui dépasse la simple bienfaisance chrétienne, et par là elle ajoute à l'originalité de son œuvre celle de sa spiritualité. Si, en effet, sa dévotion à la sainte Croix la relie à tous les spirituels qui l'ont précédée en terre canadienne, sa conception de la charité lui confère, parmi eux, un visage particulier. Ses sœurs doivent, dans son intention, constituer une seule famille avec les pauvres auxquels elles se consacrent, au point que chacune ait à s'engager, au jour de sa profession, à faire « don complet et entier aux pauvres » des biens qu'elle possède, à l'exception des biens-fonds. Il faut remarquer le motif qu'elle en donne à ses religieuses : nous avons, dit-elle, « épousé les pauvres, comme membres de Jésus-Christ, notre Époux ». Et cette mystique des épousailles à l'égard des membres miséreux du Christ se fonde elle-même sur une autre doctrine spirituelle. Marguerite d'Youville comprend la compassion et la sollicitude envers les vieillards, les orphelins, les malades et les indigents comme une participation à la paternité divine. C'est du Père éternel que ses filles doivent tirer l'esprit et les vertus de leur vocation. Postulantes, elles émettent, en prenant l'habit, un acte de consécration d'elles-mêmes au Père éternel, puis, toute leur vie, elles réciteront chaque jour des « litanies du Père éternel ». Dieu le Père, source de tout bien, est la providence de ses filles, et, à travers ses filles, il est la providence des nécessiteux. Sous l'action du Père, la sœur grise s'unit au Christ, en qui elle épouse les infortunés et avec qui elle se crucifie pour eux.

2. Institutions fondamentales de la vie religieuse. — Sa formation spirituelle, Marguerite d'Youville la tenait pour une bonne part de la confrérie de la Sainte-Famille, où elle avait occupé les principaux postes alors qu'elle vivait dans l'état de mariage. Cette association a joué, directement ou indirectement, un rôle de première importance dans le catholicisme canadien. Toute la vie religieuse du Canada français s'explique, dans ses mérites comme dans ses lacunes, par les caractères qu'y ont pris les trois institutions fondamentales que sont la famille, l'école et la paroisse.

1° *La famille* canadienne-française, traditionnellement nombreuse, hiérarchisée, unie, doit beaucoup de son admirable vigueur religieuse à la dévotion qu'on lui inculqua envers la sainte Famille. Dès 1663, Pierre Chaumonot, jésuite, établissait à Montréal la confrérie de la Sainte-Famille, que François de Laval érigeait canoniquement deux ans plus tard dans son diocèse (cf DS, t. 5, col. 87-89). Le grand évêque en dressa lui-même les règlements, puis il institua une fête de la Sainte-Famille du rit de première classe avec octave, et il fit répandre une image de Jésus, Marie, Joseph, qui devait rester en honneur dans les maisons du pays. Les règlements de l'association, auxquels s'adjoint bientôt un petit catéchisme de l'imitation de la sainte Famille, vont bien au-delà des simples pratiques de piété. Ils présentent un programme complet de vie chrétienne, dont l'élévation rend aisément compte de la qualité morale qui paraîtra dans le foyer canadien. Le second évêque de Québec, Jean-Baptiste de Saint-Vallier (1653-1727), renforce cette œuvre de son prédé-

cesseur sur un point particulier, celui de l'éducation religieuse.

Laval demandait aux maîtresses de maison d'envoyer leurs serviteurs « à confesse, au sermon, surtout au catéchisme » et de tâcher de « lire tous les jours quelque livre de dévotion, en présence des enfants et des domestiques ». Ne disposant pas d'un clergé suffisamment nombreux, son successeur recourut à des mesures plus exigeantes : il institue les parents maîtres d'instruction religieuse dans la famille, leur faisant de cette fonction une obligation grave, dont l'accomplissement doit être vérifié par les prêtres, lors des confessions et des visites de paroisse. Il en résulte, chez le peuple, une foi aussi solide qu'authentique. Au surplus, l'évêque seconde l'effort qu'il exige des parents, d'abord en imposant à ses pasteurs de prêcher régulièrement aux fidèles et de leur faire le catéchisme, puis en composant lui-même un admirable *Catéchisme du diocèse de Québec* (1702), qui restera en usage jusqu'à la conquête anglaise.

Ce manuel, tissé de textes bibliques et associant histoire sainte, dogme, morale et liturgie, a pénétré de sagesse chrétienne et de fermeté doctrinale la religion du peuple canadien. Il fut sûrement aussi l'une des causes de la remarquable vie sacramentaire qui persista dans la population.

2° *L'enseignement*, au Canada français, a toujours été confessionnel. Plus encore, il a été dispensé sous le contrôle de l'Église, voire même, pour une part prépondérante, par le clergé et les communautés religieuses.

Sous la domination française, l'autorité civile se reposait sur l'Église, comme dans la mère-patrie, du soin d'instruire l'enfance et la jeunesse. Après la capitulation du pays, les premiers évêques durent non seulement rétablir et développer les cadres scolaires, mais encore protéger les colons contre le vainqueur qui tentait de les angliciser par l'école et de les amener ainsi au protestantisme. Depuis les années qui précédèrent de peu la confédération, l'organisation scolaire, dans la province de Québec, relève d'un département de l'Instruction publique, ayant à sa tête un surintendant nommé par le lieutenant-gouverneur en conseil, et composé, en plus du comité protestant, d'un comité catholique dont les évêques font partie de droit, avec un nombre égal de laïcs désignés par le gouvernement.

Ainsi, au Canada français, l'instruction a été presque entièrement due à l'initiative du clergé. Un grand nombre d'écoles et tous les collèges secondaires furent des créations de l'Église, souvent défrayées par les propres deniers d'un curé de paroisse. L'enseignement a été donné le plus souvent par des prêtres et des instituteurs religieux, avec la collaboration, quand il s'agissait des écoles, de la fabrique ou d'une commission scolaire. Il va sans dire qu'il portait une empreinte religieuse et qu'il a été, à son mode, un artisan de foi.

3° Dans la civilisation de type surtout rural qui était celle de la colonie, *la paroisse* a constitué une structure sociale qui marqua puissamment le caractère canadien-français. Dispersée sur un espace considérable, le long du Saint-Laurent et de quelques rivières, peu assistée par les administrateurs civils et livrée à elle-même après les dévastations de 1760, la population dut se refermer sur soi en des unités sociologiques très vigoureuses qui se suffiraient à elles-mêmes. Ce furent les paroisses. Ici, par-dessus tout, l'action de l'Église fut prépondérante.

Durant le régime français, en dehors des villes, les petites agglomérations, bien avant d'être des municipalités, ont été des paroisses, et donc des entités religieuses dirigées par le prêtre; et, au lendemain de la conquête anglaise, le clergé fut la seule institution qui demeura vivante au pays, comme il y fut en somme la seule élite. En plus d'être le pasteur spirituel de ses ressortissants, le curé eut souvent à devenir le conseiller ou l'instigateur d'un bon nombre de leurs activités

temporelles. Le clergé sauvegarda la foi, mais aussi les coutumes, les lois, les institutions, la langue des canadiens-français, tout comme il contribua largement, dans le pays, à la colonisation, à l'assistance sociale, parfois même à la sécurité financière.

Devant ces faits, on songe à prononcer le mot de théocratie, on craint une déviation vers le cléricisme. Au vrai, les clercs furent inspirés par le dévouement, et l'on sait que leurs entreprises leur ont coûté des sacrifices personnels. Il faut toutefois reconnaître que ce clergé si méritant n'a pas évité tout esprit de domination ou de paternalisme. Comment, du moins à la longue, aurait-il pu le faire?

3. Tendances religieuses au 19^e siècle. — Remarquablement profonde, saine et robuste, la foi des canadiens-français a quand même connu des limites. Petit état autonome et relativement isolé, la paroisse a déterminé un monde clos ou semi-clos, qui favorisait sans doute la fidélité religieuse, mais donnait lieu aussi à de l'étroitesse et peut-être à quelque pharisaïsme. Ces deux tendances trouvaient un aliment dans la résistance que les canadiens opposèrent avec succès aux intentions protestantisantes des conquérants et dans la satisfaction qu'ils éprouvèrent d'avoir échappé aux révolutions françaises de 1789, 1830 et 1848. La lutte qu'ils soutinrent plus tard contre l'américanisation a pu jouer dans le même sens.

Cependant, le principal défaut du catholicisme canadien-français fut la pauvreté de ses préoccupations intellectuelles. Les ravages causés par la guerre de conquête n'ont pas laissé aux vaincus d'autre loisir que celui de reconstituer leur patrimoine, péniblement et par leurs seules forces. Une attitude d'insouciance, voire même de mépris, à l'égard de l'instruction fut bientôt contractée. Il s'ensuivit, pour une centaine d'années, un notable état d'ignorance, surtout chez les hommes, dans les classes populaires. D'autre part, le clergé, considérablement réduit, incapable de se recruter, et mis en face d'une tâche énorme, dut intensifier son action pastorale, au détriment de sa vie intellectuelle et même de sa simple formation doctrinale : les séminaristes apprenaient leur théologie à la hâte, tout en remplissant des fonctions dans les collèges. La vitalité de l'esprit, sur le plan religieux, était atteinte à sa source; la pensée répétait la dogmatique sommairement acquise; la prédication se portait de préférence vers la morale; on ne cherchait guère à s'adapter aux situations nouvelles, quand on n'allait pas jusqu'à se délier de la réflexion créatrice; et les fidèles, eux, prenaient le pli d'une foi passive, timide, immobilisée.

Pour autant, la spiritualité, au sens d'une docilité attentive à laquelle se découvre l'unité d'une inspiration en marche, trouvait plus difficilement à s'épanouir dans ce milieu; l'absence de culture entraînait les âmes à demeurer au stade d'une générosité globale. Si l'on en juge par les publications, les spirituels canadiens-français n'ont pas laissé d'écrits sur leurs états intérieurs; ils n'étaient pas enclins à s'exprimer eux-mêmes, il est vrai, mais peut-être n'en auraient-ils pas eu l'appétit, et peut-être aussi n'auraient-ils pu produire que des sentences pratiques. Si la littérature religieuse a été assez abondante, au même temps, elle n'a comporté que des livres de piété. Quant aux hagiographies, elles n'ont fait que décrire les vertus de leurs héros, sans analyser leur âme et son évolution, sans

déceler la source de leur vie profonde. On ne sait presque rien, en particulier, de la nature de leur oraison.

1^o Il reste que les *personnalités* hautement vertueuses et unies à Dieu n'ont pas manqué au cours de cette période. Au 17^e siècle, des grâces supérieures s'étaient présentées, non seulement chez les missionnaires et les moniales, mais encore chez des personnes du monde, comme Marie-Barbe de Boulogne † 1685, femme de Louis d'Ailleboust † 1685, et même parmi les indiens convertis. Les *Relations* des jésuites relèvent, chez ces derniers, des états mystiques. Le cas le plus célèbre en est celui de la vierge iroquoise Kateri Tekakwitha (1656-1680), qui parvint à un « sublime don d'oraison », au témoignage de son directeur Pierre Cholenec † 1723.

Après la défaite de 1760, jusque vers l'année 1925, date que nous ne dépassons pas dans notre aperçu, il semble qu'il en fut de même; les nombreuses causes de béatification introduites à Rome pourraient l'attester.

Nous n'évoquons ici que quelques noms : Ignace Bourget (1799-1885), évêque de Montréal, dont la vie de prière paraît avoir atteint un degré exceptionnel; Louis-Zéphirin Moreau (1824-1901), évêque de Saint-Hyacinthe, que le peuple appelait « le bon Monseigneur Moreau », comme on disait jadis en France « le bon Monsieur Vincent »; la mère Catherine-Aurélié (1833-1905), fondatrice du premier institut contemplatif du Canada, qui voulut vivre de l'amour réparateur signifié par le Précieux Sang; la mère Marie-Léonie (1840-1912), profondément effacée selon l'idéal de Nazareth, en servant avec ses religieuses de la Sainte-Famille dans les collèges, les séminaires et les évêchés; un convers de la congrégation de Sainte-Croix, le frère André (1845-1937), qui rappelle par tant de traits le saint Curé d'Ars; le père Eugène Prévost (1860-1946), fondateur de la Fraternité sacerdotale, pénétré d'un insigne attachement pour Jésus prêtre et hostie.

Ces hommes et ces femmes, parmi d'autres, n'ont pas pu se hausser à la plénitude spirituelle qu'on leur reconnaît sans que l'Esprit Saint ait agi en eux selon un mode qui dépasse vraisemblablement la commune opération de Dieu dans les âmes.

2^o Fût-il vrai que les générations d'après la conquête anglaise n'ont guère connu la fine et pénétrante contemplation, il serait indubitable qu'elles ont excellé dans l'*action religieuse*. La catastrophe de 1760 a pu gêner pour longtemps les ressorts de l'esprit et de l'humanité délicate, elle n'a fait que tendre les énergies dans une fidélité qui mérita le nom de « miracle canadien ». Les circonstances historiques ont imposé au canadien-français d'être avant tout un caractère actif, pour qui l'étude se restreint, en général, à l'acquisition d'un bagage de connaissances traditionnelles, de principes fermes sur lesquels on n'a pas à revenir. Dans le domaine religieux, ce souci de l'exécution pratique l'a conduit souvent jusqu'à la grandeur. Mentionnons brièvement trois sphères de son activité.

A la fin du 18^e siècle et au cours du 19^e, l'Église canadienne dut assurer ses structures, lutter pour ses droits et se pourvoir d'institutions.

Il se trouva alors, pour répondre à ces besoins, des évêques éminents, issus du clergé diocésain et de la congrégation des oblats de Marie-Immaculée. Pour nous en tenir à quelques-uns d'entre eux, d'origine canadienne, nommons : Joseph-Octave Plessis (1763-1822), Ignace Bourget, Louis-François Lafèche (1818-1878), évêque des Trois-Rivières, Alexandre-Antoine Taché (1823-1894), archevêque de Saint-Boniface, Louis-Nazaire Bégin (1840-1925), cardinal-archevêque de Québec, Adélard-L.-P. Langevin (1855-1915), archevêque

de Saint-Boniface, Paul Bruchési (1855-1935), archevêque de Montréal.

En outre, malgré l'insuffisance de ses effectifs paroissiaux, le clergé eut à cœur de ne pas délaisser les colons et les indiens privés du ministère régulier. Des prêtres itinérants desservirent les paroisses sans curé; d'autres, avec nombre de religieux et religieuses, partirent vers les groupes de fidèles ou d'indigènes païens disséminés loin du centre de la colonie, jusque dans l'Ouest lointain; des missions furent entreprises dans la région du Mississipi, puis au grand Nord américain, et, par delà, dans les terribles contrées polaires.

Les canadiens-français, chez qui la cohésion de l'organisme villageois n'entrava jamais l'instinct de l'aventure, ont fait preuve de zèle tout au long de leur histoire; ils ont même développé leur apostolat au point de parvenir, de nos jours, aux premiers rangs des nations missionnaires.

3^o De la foi du peuple canadien-français, un troisième critère de fécondité est bien la création d'*instituts religieux* qui jouirent d'une prodigieuse prospérité. A l'époque de la Nouvelle-France naquirent trois communautés : la congrégation de Notre-Dame, de Marguerite Bourgeoys, en 1659; les Frères Hospitaliers de Saint-Joseph, de François Charon de la Barre, en 1692 (pour peu de temps); les sœurs grises, de Marguerite d'Youville, en 1738. Sous la domination anglaise, à partir du puissant renouveau qui éclata un peu avant la seconde moitié du 19^e siècle, les fondations se multiplièrent, notamment sous l'impulsion d'Ignace Bourget.

De 1840 à 1850 seulement, il n'y en eut pas moins de huit. Sur quelque deux cents communautés de femmes que le pays compte actuellement, presque cinquante sont d'origine canadienne. La grande majorité d'entre elles exercent la vie active, surtout dans l'enseignement et les œuvres de miséricorde. Les fondations de communautés d'hommes ont été, comme partout ailleurs, beaucoup moins nombreuses, d'autant que maints ordres européens, principalement français, ont établi des maisons ou des provinces au pays. Le recrutement de ces communautés, comme celui du clergé diocésain, fut d'une remarquable abondance dès le tournant du siècle dernier. On peut y voir l'un des indices les plus sûrs de la foi vive des canadiens-français.

Ce dense courant de christianisme qui s'amplifie durant trois siècles n'est assurément pas sans mélange. C'est le cas particulièrement au 19^e siècle. Au sein du clergé, certains se laissent prendre alors par des erreurs venues d'outre-mer : mennaisianisme, jansénisme, gallicanisme; dans le monde laïque apparaissent des mouvements anticléricaux, des influences encyclopédistes et libérales, un peu de franc-maçonnerie. Parmi les classes supérieures, un bon nombre de mariages mixtes manifestent un fléchissement dans la foi. Rien de tout cela, cependant, n'exerce une action profonde ou étendue. Les débuts religieux de la colonie se caractérisent par une haute et intense vie intérieure, par un ascétisme à l'antique, par la passion dans l'apostolat. Les mêmes traits spirituels se sont maintenus, bien qu'avec moins d'envergure et de qualité, durant les trois siècles qui ont suivi. Sous la pression des conditions historiques, le catholique canadien-français s'est fait conservateur, fermé, un peu simpliste, et trop clérical. L'avenir dira si sa vitalité, qu'on ne peut méconnaître, lui donnera de se dépasser tout à fait au gré des exigences actuelles.

1. *Textes spirituels essentiels.* — Les *Relations des jésuites* demeurent le texte de base pour connaître le climat spirituel des origines de l'Église du Canada français : éd. de Québec,

3 vol., 1858; éd. R.G. Thwaites, *The Jesuit Relations and allied Documents*, texte français et traduction anglaise, 73 vol., Cleveland, 1896-1901.

Véritables motifs de Messieurs et Dames de la Société de Notre-Dame de Montréal pour la conversion des sauvages de la Nouvelle-France, Paris, 1643; rééd. H.-A. Verreau, coll. Mémoires de la Société historique de Montréal, Montréal, 1880. — *Annales de l'Hôtel-Dieu de Montréal*, composées par Marie Morin † 1730, éd. dans la coll. des Mémoires..., Montréal, 1921. — *Annales de l'Hôtel-Dieu de Québec, 1636-1716*, composées par J.-Fr. Juchereau † 1723 et M.-A. Duplessis † 1760, éd. et introd. par A. Jamet, Montréal, 1939.

Textes spirituels des *Jésuites de la Nouvelle-France*, rassemblés par Fr. Roustang, coll. Christus 6, Paris-Bruges, 1961. — R. Latourelle, *Étude sur les écrits de saint Jean de Brébeuf*, avec éd. de textes, coll. Studia collegii Immaculae Conceptionis, 2 vol., Montréal, 1952-1953.

Paul Ragueneau, *La vie de la Mère Catherine de Saint-Augustin, religieuse hospitalière de la Miséricorde de Québec*, Paris, 1671; extraits de la correspondance et des notes spirituelles. — Marie de l'Incarnation, *Écrits spirituels et historiques*, éd. A. Jamet, 4 vol., Paris-Québec, 1929, 1930, 1935, 1939 (en cours de publication); cette édition, enrichie de notes importantes, a pour base la publication faite par Claude Martin † 1696, fils de Marie de l'Incarnation, de la *Vie... tirée de ses lettres et de ses écrits* (1687), des *Lettres* (1681), des *Retraites* (1682), et aussi de patientes recherches d'archives. — Charles de Glandelet, *Vie de la sœur Marguerite Bourgeoys, dite du Saint-Sacrement*, et *Le vrai esprit de l'institut des sœurs séculières de la congrégation de Notre-Dame*, mss de 1700 et 1715.

On trouvera une documentation abondante dans les procès de béatification de Catherine Tekakwitha, *Positio super introductione causæ* (extraits de vies inédites par Claude Chauchetière et par Pierre Cholenec, ses contemporains); de la bienheureuse Marguerite d'Youville (*Summarium super virtutibus*, 1910; *Summarium additionale*, 1950); de François de Montmorency-Laval (*Altera nova positio super virtutibus*, 1956); de Jeanne Mance, etc.

2. *Histoire religieuse et spirituelle.* — La bibliographie est trop abondante pour que nous puissions la citer d'une manière exhaustive. On trouvera l'indication des ouvrages importants à connaître dans : G. Goyau, *Les origines religieuses du Canada*, Paris, 1924, 1934, 1939. — L. Pouliot, art. *Canada*, DHGE, t. 11, 1949, col. 675-698. — L. Groulx; *Histoire du Canada français depuis la découverte*, 4 vol., Montréal, 1951.

3. *Réflexions sur le destin spirituel du Canada français.* — J.-C. Falardeau, *Rôle et importance de l'Église au Canada français*, dans *Esprit*, août-septembre 1952, p. 214-229. — C. Ryan, *L'Église catholique et l'évolution spirituelle du Canada français*, dans *Chronique sociale de France*, septembre 1957, p. 443-457. — L. O' Neill, *Vie de l'Église au Canada français*, dans *Le Canada français aujourd'hui et demain*, n. 34 des Recherches et débats du centre catholique des intellectuels français, Paris, 1964, p. 89-97.

Jacques LEWIS.

FRANCHEVILLE (CATHERINE DE), fondatrice de la Retraite des femmes de Vannes, 1620-1689. — 1. *Vie.* — 2. *La Retraite des femmes.* — 3. *Daniel de Francheville.*

1. *Vie.* — Catherine de Francheville naquit le 21 septembre 1620 au château de Truscat, à Sarzeau (Morbihan); ses parents, qui étaient en relations suivies avec les carmes déchaussés de Vannes, élevèrent très chrétiennement leurs trois enfants; Catherine, la cadette, reste auprès de ses parents âgés et les soigne jusqu'à leur mort, en 1655 et 1656. Dotée d'un bel héritage, elle songe à s'établir. Intelligente, cultivée, elle repousse bien des partis et enfin accorde sa main à René Rogier, comte de Villeneuve, conseiller au parlement de Bretagne. Quand, le 23 novembre 1656,

elle arrive à Rennes pour ses fiançailles, c'est pour assister à l'enterrement de son prétendant. Sous ce coup, elle s'installe dans une demi-retraite, occupée à la prière et aux œuvres de charité.

Son confesseur carme, Yves de Saint-Joseph, étant mort, elle se met sous la direction du jésuite Adrien Daran † 1670, ancien compagnon de saint Jean de Brébeuf au Canada; le jésuite apprécie les mérites de Catherine et la pousse « à grands pas dans la voie de la perfection ». Un sermon de carême (1661) d'un autre jésuite, François Berthelot, sur la femme pécheresse, marque la seconde conversion de Catherine; elle coupe elle-même sa chevelure : « Depuis ce jour-là, elle ne sentit plus son cœur partagé » (P. Champion, *La vie des fondateurs...*, p. 35).

2. *La Retraite des femmes*. — En ces années 1660-1666, Louis de Kerlivio † 1685, grand vicaire de Charles de Rosmadec, évêque de Vannes, et le jésuite Vincent Huby † 1693 fondaient à Vannes « la Retraite des hommes », première maison de retraites fermées pour le clergé et les laïcs. Sous leur double influence, Catherine veut étendre aux femmes les bienfaits des exercices spirituels; elle consacre à cette entreprise sa vie et sa fortune; désormais son histoire se confond avec celle de la « Retraite des femmes ».

Inaugurée dans sa propre maison (1665) puis plus largement installée rue Saint-Yves, à côté du collège des jésuites (1669), l'œuvre connut d'abord grand succès, mais trop exclusivement dans la mouvance de la compagnie de Jésus, elle rencontra une forte opposition de la part du clergé régulier et séculier; une telle œuvre était d'ailleurs en ce temps-là une révolution. Interdites en 1670, les retraites de femmes reprennent en 1672 dans une annexe du couvent des ursulines. L'année suivante, le nouvel évêque de Vannes, Louis Caset de Vautorte, éloigne Louis de Kerlivio, le plus ferme appui de Catherine; « la Retraite fut interdite et Mademoiselle de Francheville eut encore une fois le déplaisir de voir ses bons desseins renversés, et, pour comble de douleur, renversés par ceux qui les devoient soutenir et de qui elle avoit sujet d'attendre le plus de secours » (Champion, p. 371). Car même les jésuites de Vannes doivent cesser de soutenir Catherine sur l'ordre de leur général, J.-P. Oliva, soucieux de ne pas envenimer les rapports avec le clergé séculier.

L'œuvre renaît cependant en 1674, avec la bénédiction de l'évêque et sous le contrôle de l'autorité diocésaine; les retraites auront lieu provisoirement au séminaire du Méné encore inoccupé; Madame du Houx (DS, t. 3, col. 1769-1773) en sera la directrice deux ans durant; Catherine se charge de l'aménagement matériel de la nouvelle maison qu'elle fait construire rue Saint-Salomon, où l'œuvre des Retraites s'installe durablement en 1679.

Pour assurer la durée de son œuvre, Catherine de Francheville fonda (1675) une communauté de demoiselles (huit au maximum) qui se consacraient aux retraites; le premier règlement, où les influences de Louis de Kerlivio, de V. Huby et de la fondatrice devaient s'harmoniser, ne nous est pas parvenu; on n'en connaît que le remaniement réalisé vingt-huit ans plus tard : *Règlements de la Communauté des Filles de la Sainte Vierge pour les personnes de leur sexe, établie en la ville de Vannes* (Vannes, 1703), d'après les notes de Huby et de Kerlivio revues par le jésuite René de la Châteigneraye † 1708.

Catherine de Francheville mourut en odeur de sainteté le 23 mars 1689; sa cause de béatification a été introduite le 22 août 1906.

La Retraite des femmes de Vannes ne doit pas être

séparée du vaste mouvement spirituel qui soulève la Bretagne au 17^e siècle; d'abord parce qu'elle est calquée sur la Retraite des hommes fondée par Vincent Huby. Elle suit les mêmes principes, adapte les mêmes méthodes, s'inspire du même esprit. D'une durée de huit jours pleins, groupant sans distinction dames de qualité et filles de la campagne, le régime en est austère : clôture stricte, nombreux exercices de prière en commun en dehors des instructions, lever à cinq heures, coucher à neuf heures du soir; Catherine assurait les premières heures de recueillement. On utilisait *Les méditations sur les mystères de notre foi* de Louis du Pont, *Les écrits spirituels* de V. Huby, et, plus tard, *La retraite selon l'esprit et la méthode de saint Ignace* de François Nepveu; les lectures de table étaient empruntées à la *Guide des pécheurs* et au *Mémorial de la vie chrétienne* de Louis de Grenade, ou à *La trompette du ciel* d'Antoine Yvan. Comme dans les missions de Michel le Nobletz et du bienheureux Julien Maunoir, on commentait des « tableaux huilés » représentant soit des allégories morales, soit des scènes de la vie du Christ.

Une vingtaine de retraites étaient ainsi données chaque année au temps de Catherine, et Vincent Huby s'efforçait de regrouper les anciennes retraitantes dans des congrégations mariales pour assurer leur persévérance. A l'imitation de la Retraite des femmes de Vannes, quatre maisons semblables furent fondées à Rennes, Saint-Malo, Quimper et Saint-Pol de Léon, du vivant de Catherine.

Bien qu'il ne nous reste aucun écrit spirituel de Catherine de Francheville, sauf quelques lettres, son nom appartient à l'histoire de la spiritualité comme celui de la fondatrice de la première maison de retraites pour femmes, et s'inscrit dans le renouveau spirituel de la Bretagne aux côtés de le Nobletz et de Maunoir, de Rigoleuc, Kerlivio et Huby.

La source essentielle est : P. Champion, *La vie des Fondateurs des Maisons de Retraite, Monsieur de Kerlivio, le Père Vincent Huby... et Mademoiselle de Francheville*, Nantes, 1698 (Lille, 1886; Paris, 1929).

A. Jeanniard du Dot, *Catherine de Francheville*, Vannes, 1900. — P. Debuchy, *La Vénérable Catherine de Francheville, initiatrice des Retraites de femmes*, Collection de la Bibliothèque des Exercices, n. 13-14, Enghien (Belgique), 1908. — G. Théry, *Contribution à l'histoire religieuse de la Bretagne au XVII^e siècle, Catherine de Francheville...*, 2 vol., Tours, 1957, nombreux documents d'archives et bibliographie des sources anciennes (t. 2, p. 124-158). — J. Héduit, *Catherine de Francheville...*, Tours, 1957 (bibliographie, p. 310-313).

Dispersées par la Révolution, ces communautés renaquirent. Jeanne de Kertangy (1796-1870), avec l'appui de Jean-Marie de Lamennais, voulut rétablir les vœux simples, tels que Catherine les avait établis, ce qui troubla l'unité des maisons. Aujourd'hui, les maisons de Vannes, Lannion et Nantes, qui ont suivi Mademoiselle de Kertangy, forment la congrégation (de droit pontifical depuis 1866) des filles de la Sainte Vierge de la Retraite de Vannes; la Communauté de Quimper, à vœux simples également, a fusionné avec la Société de Marie de Redon et d'Angers, et est appelée Retraite du Sacré-Cœur ou Retraite d'Angers; la Retraite de Rennes forme une congrégation indépendante (J. Héduit, *loc. cit.*, p. 255 svv; A. du Bois de la Villerabel, *Mère de Kertangy*, Paris, 1925).

3. *Daniel de Francheville*. — On peut rapprocher de Catherine son neveu, Daniel de Francheville (1648-1702). Sacré évêque de Périgueux en 1694, il transporta dans son diocèse les retraites qu'il avait connues en Bretagne. A la différence de ce qui se faisait à Vannes, les retraites d'hommes qu'il organise, groupant jusqu'à

250 personnes dans sa propre maison, s'adressaient à un auditoire précis : d'abord le clergé, puis les nobles, enfin les bourgeois bénéficièrent de huit jours de retraite. Jean Maillard s j dédia à Daniel de Francheville sa *Retraite pour les prêtres avec des lectures et des considérations propres à leur état* (Paris, 1694), livre qui fut distribué aux ecclésiastiques faisant la retraite. Entraygues (*op. cit. infra*, p. 94-102) a d'autre part publié des documents intéressants sur la « retraite de Messieurs les Gentilshommes » de 1700.

Daniel de Francheville se préoccupa de porter la retraite dans toutes les paroisses; il appela dans son diocèse jusqu'à soixante missionnaires; il engagea ses curés à prêcher des retraites et, pour les y aider, fit composer par Jacques la Serre † 1716 les *Discours et méditations composés par ordre de Mgr l'évêque de Périgueux pour l'usage des retraites dans son diocèse* (2 vol., Paris, 1699). L'entreprise de rénovation spirituelle par les retraites inaugurées en Périgord par Daniel de Francheville ne lui survécut pas.

Mercurie galant, septembre 1700, p. 29-52. — A. Dujarric-Descombes, *Essai historique sur Mgr Daniel de Francheville...*, Périgueux, 1874. — L. Entraygues, *Mgr Daniel de Francheville...*, Périgueux, 1923.

Paul BROUTIN.

FRANCIOSI (XAVIER DE), jésuite, 1819-1908. — 1. *Vie*. — 2. *L'auteur ignatien*. — 3. *L'apôtre du Cœur de Jésus*.

1. *Vie*. — Né à Arras (Pas-de-Calais) le 13 décembre 1819, Xavier de Franciosi fut en 1843 ordonné prêtre dans le diocèse de Beauvais. Entré le 31 août 1847 dans la compagnie de Jésus, il fait à Liesse (1857-1858) sa troisième année de probation sous la direction de S. Fouillot. Appliqué d'abord à la prédication à Metz, Rouen, Amiens, Lille, il demeure ensuite dix-huit ans (1871-1889) à Nancy, où il occupe notamment le poste de directeur diocésain de l'Apostolat de la prière. Envoyé à Boulogne, il se livre désormais à de multiples travaux d'écrivain que l'exil de 1901 l'obligera à poursuivre à Tournai (Belgique), où il meurt le 13 janvier 1908.

Si l'on excepte *L'esprit de saint Ignace*, son œuvre la plus célèbre, Xavier de Franciosi consacra presque exclusivement sa vie à promouvoir, par la parole et surtout par la plume, le culte de Cœur de Jésus. Ses livres se recommandent par les qualités propres à l'orateur : clarté exigeante, souci extrême de la forme, goût du détail piquant, développement toujours ample émaillé de comparaisons ou de traits ascétiques. Esprit positif, il lui manque la rigueur critique pour faire véritablement œuvre d'historien. Ce fut surtout un compilateur acharné et un travailleur obstiné dont on peut suivre le patient labeur de correction à travers les nombreuses éditions de ses œuvres.

2. *L'auteur ignatien*. — L'œuvre ignatienne de Franciosi est une œuvre de circonstance motivée par les attaques dont la compagnie de Jésus était l'objet. Sans s'engager dans la polémique, le religieux se donne pour tâche d'exalter la figure du fondateur de l'ordre en publiant anonymement à Nancy en 1881 de courts *Exercices en l'honneur de saint Ignace de Loyola*.

Rééditée sous le nom de l'auteur et augmentée, la brochure devient *La dévotion à saint Ignace. Méditations, prières et pratiques en l'honneur du fondateur de la Compagnie de Jésus*, Nancy, 1882 (en 1897, un tirage de cette édition est enrichie de précieuses gravures de J. Wierx tirées sur les cuivres retrou-

vés par A. Hamy s j). Il s'agit de onze courts chapitres repris de l'ouvrage d'Aloys Panizzoni s j, paru anonymement sous le titre *Piissima praxis in honorem S. Ignatii Loyolae...*, Polosk, 1790; Barcelone, 1868, qui n'est lui-même qu'une traduction de Pascal de Mattei s j, *Il patriarca S. Ignazio di Loyola Fundatore...*, Rome, 1773. Franciosi s'est contenté d'ajouter un chapitre d'introduction aux dix chapitres qui, dans l'original italien, correspondent à chacun des dix dimanches précédant la fête de saint Ignace selon une pratique enrichie d'une indulgence plénière par Clément XIII en 1767. Mais aux développements rhétoriques de Panizzoni, le jésuite français a substitué la narration de faits précis tirés des biographies.

Volonté de se couler dans une tradition ou impuissance à concevoir un dessein original, cette façon d'utiliser à des fins nouvelles un cadre préexistant est typique : on dirait que Franciosi a besoin d'une architecture étrangère que son talent de collectionneur excelle à meubler ensuite de pièces rares. *L'esprit de saint Ignace*, qui paraît cinq ans plus tard, est en germe dans l'ouvrage de 1882 et va se développer selon les mêmes procédés de travail en deux éditions successives.

L'esprit de saint Ignace. Pensées, sentiments, paroles et actions du fondateur de la Compagnie de Jésus (Nancy, 1887; augmenté, Montreuil, 1898) est un « simple recueil des pensées et des sentiments, des paroles et des actions de saint Ignace, au jour le jour » (préface de 1887), ordonné selon le plan artificiel d'un recueil de sentences ignatienues publié par Roch Menchaca s j, en appendice à ses *Epistolae sancti Ignatii Loyolae*, Bologne, 1804. Traduite en plusieurs langues, l'œuvre de Franciosi « trouva un grand écho chez les jésuites de cette génération et produisit une exceptionnelle estime de la sainteté du fondateur. Elle stimula les études ultérieures. La génération des jésuites de la fin du 19^e siècle apprit à connaître saint Ignace principalement dans les pages de ce livre » (I. Iparraguirre, *op. cit. infra*, p. 21-22). Celui-ci avait le mérite de présenter pour la première fois une étude d'ensemble de la personnalité spirituelle du saint à partir des anciennes biographies.

Il permettait donc une vue précise, complète et profonde de l'esprit du fondateur. Malheureusement, « l'ordre adopté a l'inconvénient de ne point mettre dans tout le relief désirable les traits les plus essentiels de cette magnifique physionomie » (H. Pinard de la Boullaye, préface de la 3^e édition). Cette 3^e édition (Paris, 1948) comporte de nombreux renvois aux *Monumenta ignatiana* (coll. Monumenta historica Societatis Jesu, Madrid et Rome), mais ignore souvent l'indication exacte des sources de Franciosi que l'on trouvera dans l'édition de 1887.

3. *L'apôtre du Cœur de Jésus*. — Toute sa vie, Franciosi s'employa à promouvoir le culte public du Cœur de Jésus dont Pie IX avait en 1856 étendu l'office à l'Église universelle. Ami d'Henri Ramière, il aida celui-ci à obtenir la consécration universelle en 1875. Il travailla à la réhabilitation de l'ouvrage de Jean Croiset *La dévotion au Sacré-Cœur de Notre-Seigneur*, dont l'édition de 1694 était demeurée à l'index.

Ne se résignant pas, après la levée de la censure en 1887, à voir encore interdite la réimpression du petit office annexé au livre, il fit de celui-ci une version légèrement amendée, dont il obtint l'approbation le 12 décembre 1901. Le 1^{er} mars 1904, Pie X accordait l'indulgence plénière à la récitation de cet office et la Congrégation des Indulgences recommandait la traduction française de l'auteur le 14 avril 1905. Vers la fin de 1906, c'est encore Franciosi qui aurait par ses démarches auprès du Saint-Siège obtenu le renouvellement annuel de la consécration au Cœur de Jésus.

Parmi les nombreuses publications qu'il consacra à l'histoire et à la théologie du Cœur de Jésus, il faut signaler : 1. *Notions doctrinales et pratiques sur la dévotion au Sacré-Cœur*, Metz, 1868, 55 pages, dont il fut tiré plus de 40 000 exemplaires en 9 éditions de 1868 à 1892 (augmentée à partir de la 3^e : Metz, 1872, 319 pages; Paris, 1873, 352 pages, et à partir de la 5^e éd. sous le titre : *La dévotion au Sacré-Cœur de Jésus et au saint Cœur de Marie. Notions doctrinales et pratiques*, Paris, 1876, 1877, 1878, 1892; Nancy, 1885). L'ouvrage est solide et exact malgré la rhétorique. L'auteur déclare avoir voulu réagir contre « ces productions fades jusqu'à la nausée qui pullulent aujourd'hui, productions que le mercantilisme multiplie indéfiniment et dans lesquelles l'exaltation et une religiosité sentimentale usurpent la place de la doctrine » (préface). — 2. *Le Sacré-Cœur de Jésus et la tradition. Documents recueillis chez les Pères, les docteurs, les hagiographes, etc.*, Montreuil, 1894, 52-480 col.; Tournai, 1908, 747 col. Vaste compilation de textes d'inégale valeur en vue d'une histoire de la dévotion au Cœur de Jésus, ce recueil, qui fait la part la plus large aux documents antérieurs à sainte Marguerite-Marie, était destiné, selon les déclarations manuscrites de l'auteur, à prouver que « si, en un certain sens, la dévotion au Sacré-Cœur dans sa forme actuelle, dans la précision de son objet, dans la spécification du but qu'elle vise, dans la pratique qu'elle propose., est moderne, sous un autre rapport, elle est, quant au fond et à la substance, ancienne comme le christianisme ». La partie patristique constitue un dépouillement systématique de la patrologie de Migne. Ces matériaux patiemment amassés attendent encore l'historien qui les mettra en œuvre.

Autres brochures de Franciosi : *Marie, mère de Dieu et toujours vierge, a été conçue sans péché*, Paris, 1879; *A saint François-Xavier... Considérations, prières, pratiques, etc.*, 2^e éd., Nancy, 1883; *Promesses de Notre-Seigneur Jésus-Christ à la B. Marguerite-Marie en faveur des personnes dévotes à son Sacré-Cœur*, Montreuil, 1893, 1894, 1897; *Promesses... en faveur des filles de S. François de Sales et des fils de S. Ignace...*, Montreuil, 1894; *Promesses... en faveur de la France...*, Montreuil, 1894, 1898; *Le petit trésor des confréries du Sacré-Cœur*, Montreuil, 1901; *Exercices de piété à l'usage des confréries du Sacré-Cœur*, Montreuil, 1901; *Le petit office du Sacré-Cœur*, Boulogne, s. d., et Tournai, 1905; *Petite anthologie du Sacré-Cœur de Jésus. Pièces liturgiques et autres...*, Tournai, 1903; *Petit office et litanies du Sacré-Cœur de Jésus*, Tournai, 1905.

De Franciosi encore la réimpression annotée d'auteurs de la compagnie de Jésus et d'anciens traités de la dévotion au Cœur de Jésus : J. de Gallifet, *Sujets de méditations sur la fin de l'homme* (1734), Boulogne, 1891; J. Bouzonié, *Entretien de Théotime et de Philothée sur la dévotion au Sacré-Cœur* (1697), Montreuil, 1895; *Instruction pour la dévotion au Sacré-Cœur de Jésus* (abrégé de Croiset, Pont-à-Mousson, 1696), Montreuil, 1895; J. Croiset, *La dévotion au Sacré-Cœur de Notre-Seigneur Jésus-Christ* (1694), Montreuil, 1895, et *Abrégé de la vie de sœur Marguerite-Marie Alacoque* (1694), Montreuil, 1895; Th. Le Blanc, *Le saint travail des mains* (1661), Montreuil, 1896, 3 vol.; J. de Gallifet, *L'excellence de la dévotion au Cœur adorable de Jésus-Christ* (1743), Montreuil, 1897; (Mère de Bourdony), *La dévotion au Sacré-Cœur de Jésus* (1694), Montreuil, 1899. Outre ce livret dit de Rouen, Franciosi avait préparé une réédition du livret de Dijon (Sœur Joly) et de celui de Moulins (Mère de Soudeilles).

C'est Franciosi qui se chargea de faire éditer pour les visitandines de Metz la *Vie de sœur Marie-Catherine Putigny*, Montreuil, 1888.

De 1880 à 1882, il publia dans le *Messenger du Cœur de Jésus* une longue série d'articles intitulés *Le Sacré-Cœur et le premier âge de la vie*, où il exprime notamment le souhait qu'en France la confirmation soit conférée aux enfants avant leur première communion.

Litterae annuae provinciae Campaniae Societatis Jesu (1907-1912), p. 83-84. — Archives provinciales de la Compagnie de Jésus (Province de France septentrionale).

Messenger du Cœur de Jésus, t. 83, 1908, p. 183-186. — I. Iparraguirre, *Espiritu de San Ignacio de Loyola*, Bilbao, 1958, p. 21-23.

Édouard GLOTIN.

FRANCIOTTI (CÉSAR), clerc régulier de la Mère de Dieu, 1557-1627. — Né le 3 juin 1557 d'une famille de Lucques (Toscane) alliée aux Orsini et aux Rovere, César Franciotti pensa d'abord entrer chez les dominicains; attiré par le rayonnement de saint Jean Léonardi (1541-1609), il collabore à son apostolat paroissial (1574) et s'agrège le 20 mars 1575 à l'institut dont Léonardi et Jean-Baptiste Cioni † 1623 posaient alors les bases; son frère, Giulio Franciotti (1558-1620), l'y rejoignait l'année suivante.

César Franciotti vécut les étapes qui marquèrent le développement des clercs réguliers de la Mère de Dieu : le petit groupe initial voué à l'apostolat paroissial grossit, s'organisa à la manière des Oratoires italiens, se structura en congrégation (approuvée par Clément VIII en 1595) et fut enfin reconnu comme ordre religieux par Grégoire XV en 1621.

Ordonné prêtre en 1581, Franciotti prêcha à Lucques, Sienne, Florence, Rome, Naples; il fut plusieurs fois recteur à Lucques (S. Maria Corteorlandini) et à Rome (S. Maria in Portico); son action semble avoir surtout été durable dans sa ville natale où il fut directeur du séminaire Saint-Michel et où il fonda des écoles qui furent célèbres. Prédicateur renommé, très consulté, connu de saint Robert Bellarmin, de saint Philippe Néri et de César Baronius, il réussit à éviter d'être nommé supérieur général à la mort de saint Jean Léonardi. Franciotti mourut à Lucques le 9 décembre 1627. La procédure en vue de sa béatification commença en 1640.

Les écrits édités et manuscrits de Franciotti sont très nombreux; sans grande originalité au point de vue spirituel, ils visent à répandre et à faciliter la prière, la méditation et la vie eucharistique.

1) *Les Pratiche di meditationi avanti e dopo la S. Comunione...*, Naples, 1600, sont nettement favorables à la communion fréquente et même quotidienne; Franciotti y donne des préparations à la communion et des actions de grâces, sous forme de méditation et de « soliloque », pour chaque jour; ces textes s'inspirent plus fréquemment des bienfaits de Dieu, de la passion et de la mort du Christ, de la vie de la Vierge. L'ouvrage se termine par des « pratiques » pour acquérir la contrition; la force et la patience dans les épreuves, et pour lutter contre l'ingratitude et la tiédeur (ces « pratiques » ont été traduites en latin par M. Segen : *Aureae asceses praxes et preces*, Munich, 1631).

Ce livre fut très souvent réédité (Forlì, 1602; remanié et augmenté, Venise, 1607, éd. à laquelle on se réfère ici; Milan, 1617; 17 autres éditions vénitienes jusqu'à 1700; sous le titre *Meditazioni e soliloqui da farsi innanzi e dopo la S. Comunione*, Rome, 1856, 1857; corrigé par F. Serafini, Lucques, 1857). Une partie de l'ouvrage plus spécialement consacrée aux prêtres (p. 99-171) fut traduite : *Pratiques spirituelles*

très dévotés pour les prêtres avant et après la sainte messe, Paris, 1645.

A Venise, 1709, parut un *Apparecchio al sacro Convito* (rééd., Rome, 1867) que l'*Ad lectorem des Pratiche* (Venise, 1607) annonçait : il s'agirait donc d'un ouvrage différent, mais continuant les *Pratiche*.

2) Franciotti a édité un ensemble de livres de méditations : *Viaggio al monte Calvario distinto in sei settimane dove si medita la Passione del Signore* (Lucques, 1613; Venise, 1615, 1622, 1627). — *Viaggio a Bettelemme ovvero meditazioni della venuta del Signore nel mondo et della sua infanzia...* (Venise, 1615, 1622, 1626). — *Viaggio alla santa Casa di Loreto...* (Venise, 1616, 1622, 1625). — On peut y joindre les *Pratiche spirituali intorno a tre maniere di morte...* (Venise, 1619, 1622; trad. *Pratique et exercices spirituels touchant les trois sortes de morts dont est fait mention dans l'Écriture sainte: savoir est, de celle du corps, de l'âme et de celle des passions et appétits désordonnez*, Paris, 1635). — *Ora d'orazione...* (Venise, 1622, 1624; trad. *L'heure d'oraison...*, avec une instruction très facile qui enseigne à faire l'oraison mentale, Tours et Paris, 1644).

3) Les bibliographies signalent encore : *Della verità, Discorsi xviii...* (Lucques, 1603). — *Istorie delle miracolose imagini e delle vite de' Santi... nella città di Lucca* (Lucques, 1613; Venise, 1629); *Istoria di Volto santo di Lucca* (Rome, 1627, 1697) édite une partie de l'ouvrage précédent. — *Istoria della vita del... Fr. Dionisio Martini o p* (Lucques, 1619). — *Novissima scelta di laudi...* (Lucques, s d). — *Il giovanetto cristiano, cioè istituzione dei giovanetti alla devozione...* (1616; Venise, 1620 : *Il giovane cristiano...*; Rome, 1867 : *Trattatello per giovanetti... estratte dell' opera... « Il giovane cristiano »*). — *Della giovane cristiana ovvero ammaestramenti per una figliuola ben nata* (Venise, 1625, 1626, 1630).

Franciotti a traduit en italien *Il peccatore ai piedi della Croce sul monte Calvario*, d'un certain « Riccomo » (en appendice à l'édition des *Pratiche*, Venise, 1607; à part, semble-t-il, Lucques, vers 1610); il s'agit peut-être d'un extrait de *La sacrée Vierge Marie au pied de la croix* (Arras, 1603) du jésuite Louis Richeome dont existait déjà une traduction italienne de S.A. de Nobili (Venise, 1605). — Federico Serafini a « corrigé, illustré et augmenté » des *Osservazioni del... Franciotti intorno ai sacri misteri e feste dell' anno* (Lucques, 1860).

4) D'après F. Sarteschi (*infra*), Franciotti a laissé manuscrits des *Croniche della nostra congregazione, une Narrazione della vita e costumi del... Giovanni Leonardi, des Lettere, Dialoghi e Canzoni spirituali, des Sermoni* et vingt volumes d'une *Sylva rerum ad sacras conciones*.

M. Deza, *Vita del... P. Cesare Franciotti*, Rome, 1680. — F. Sarteschi, *De scriptoribus congregationis clericorum regularium Matris Dei*, Rome, 1753, p. 60-71. — C.A. Erra, *Memorie dei religiosi per pietà e dottrina insigni della congregazione della Madre di Dio*, t. 1, Rome, 1759, p. 79-90. — A. Guerra, *Vita del... P. Cesare Franciotti da Lucca*, 2 vol., Monza, 1878. — A. Molinari, *Venerabile Cesare Franciotti nel suo III^e centenario*, Pescia, 1927. — F. Ferraironi, *Tre secoli di storia dell' Ordine della Madre di Dio*, Rome, 1939, p. 272-277 et *passim*; *I Chierici regolari della Madre di Dio*, dans M. Escobar, *Ordini e congregazioni religiose*, t. 1, Turin, 1951, p. 781-791; *Le culte marial dans l'ordre des clercs réguliers de la Mère de Dieu*, dans *Maria*, t. 2, Paris, 1952, p. 915-924.

Procès *De non cultu* (1640-1649); *Positio super introductione causae* (1704); *Positio super virtutibus* (1913).

FRANCESCO FERRAIRONI.

FRANCK (SÉBASTIEN), spiritualiste, 1499-1542. —

1. Vie. — 2. Œuvres. — 3. Positions théologiques.

1. Vie. — Né à Donauwoerth (Bavière) en 1499,

Sébastien Franck fut étudiant à l'université d'Ingolstadt (1515-1517) et à celle d'Heidelberg (1518) et dut ensuite exercer quelques années d'activité sacerdotale dans le diocèse d'Augsbourg. Après son passage au protestantisme, il se fit le « serviteur de la Parole » dans la région de Nuremberg, à Büchenbach (1526) et Gustenfelden (1527). En 1528, il se marie. C'est l'époque où il abandonne son ministère de pasteur et quitte la communion ecclésiastique, pour mener une existence d'écrivain indépendant. Après un court séjour à Nuremberg, il se rend à Strasbourg (1530). A la requête du clergé luthérien local (Martin Bucer) et d'Érasme, qui s'était senti offensé par lui, il fut, au printemps de 1532, expulsé de Strasbourg et il alla se fixer à Esslingen (Wurtemberg) comme fabricant de savon. Fin 1533, il partit pour Ulm (Wurtemberg), où il obtint le droit de cité et s'occupait d'une imprimerie. Il entra en vive polémique avec le pasteur luthérien Martin Frecht, qui réussit, grâce à l'appui de Mélancthon et de Philippe de Hesse, à lui faire retirer par le conseil de la ville son autorisation de séjour. A la mi-juillet 1539, Franck se transportait à Bâle, où il reprit ses activités d'imprimeur, se maria une seconde fois, mais mourut dès 1542.

2. Œuvres. — Malgré une vie agitée, de multiples soucis et des persécutions, Franck fut un chercheur et un écrivain infatigable. Il a laissé quantité d'ouvrages de théologie, d'histoire, de folklore, ainsi que des poésies. Contentons-nous de signaler ses travaux les plus importants dans le domaine de la théologie et de la philosophie de l'histoire.

1) *Diallage. Das ist vereynigung der streytigen spruch der schrift*, 1528, traduction de l'ouvrage du luthérien de Nuremberg André Althamer † 1539, dirigé contre les illuminés et dont l'objet était de prouver l'absence de contradictions dans la Bible. — 2) *Von dem gewlichen laster der trunkenheit* (sans doute 1528) : s'inspirant de 1 Cor. 5, 5-11, Franck réclame de la communauté ecclésiastique des mesures sévères contre l'ivrognerie. — 3) *Chronic und beschreibung der Turkey*, Nuremberg, 1530 : traduction d'un *De ritu et moribus Turcorum*. Dans sa conclusion, Franck explique : les turcs ne sont pas plus mauvais que les chrétiens; s'ils n'arrivent pas jusqu'à Dieu, cela tient, comme chez la plupart des chrétiens, à ce qu'il manque à leurs œuvres la « foi active dans l'amour » (Gal. 5,6). — 4) *Chronica, Zeytbuch und Geschycht bibel*, Strasbourg, 1531 : cette *Chronica* met en lumière la volonté et l'activité de Dieu, et les résistances qu'elles rencontrent dans le monde préchrétien, dans l'empire médiéval et dans l'Église; l'histoire du monde est, selon Franck, un incessant conflit entre Dieu et l'Antéchrist, entre le Bien et le Mal. Le mal l'emporte, mais c'est pour la condamnation du monde.

5) *Paradoxa ducenta octoginta. Das ist cclxxx Wunderred und gleichsam Rhaeterschaft auss der H. Schrift*, Ulm, 1534 (rééd. par H. Ziegler, Iéna, 1909) : à propos de 280 passages de l'Écriture jugés contradictoires et incroyables pour qui pense selon la terre, Franck montre qu'ils doivent être envisagés du point de vue de Dieu pour apparaître dans leur pleine vérité. — 6) *Die vier Kronenbüchlein*, Ulm, 1534 : recueil comprenant entre autres la traduction allemande a) de l'*Encomium moriae* d'Érasme (rééd. par E. Göttinger, Leipzig, 1884), b) du *De incertitudine et vanitate omnium scientiarum* d'Agrippa de Nettesheim; les *Kronenbüchlein* entendent prouver que la vie du monde n'est que folie, péché

et abomination devant Dieu. — 7) *Die Guldin Arch*, Augsbourg, 1538 : de même que l'arche d'alliance contenait les objets sacrés du peuple d'Israël (manne, verge d'Aaron, tables de la loi), de même cet écrit rassemble des sentences de l'Écriture, des Pères de l'Église et des penseurs païens, dans le but d'éveiller et de favoriser une foi plus profonde.

8) *Das verbüthschiert mit siben Sigeln verschlossen Buch*, 1539 : introduction à l'intelligence spirituelle des mystères de l'Écriture. — 9) *Das Kriegsbüchlein des frides*, 1539 (rééd. par V. Klink, Gmünd, Souabe, 1929) : s'appuyant sur la Bible, les Pères et des sentences célèbres, Franck réprovoque l'emploi de la force comme anti-chrétien, inhumain et absurde; la participation à une guerre ne se justifie moralement, pour les individus, que dans des conditions déterminées. — 10) *Paraphrase zur Theologia deutsch* : composée en 1542, nous n'en possédons qu'une traduction néerlandaise (rééd. par A. Hegler, Tubingue, 1901).

3. Les positions théologiques de Franck trouvent leur équilibre et leurs expressions aux environs de 1530. Sans doute ne se sentit-il jamais arrivé au terme de sa pensée, et il reste sa vie durant un chercheur; mais pour l'essentiel il n'a plus guère évolué. Il subit l'influence de l'humanisme, de la théologie réformée, du baptême, de la mystique médiévale; il écouta Érasme † 1535, Paracelse † 1541, Schwenckfeld † 1561, probablement aussi Hans Denck † 1527. Mais il ne leur emprunta rien sans examen préalable. Les apports extérieurs ont été fondus dans sa propre pensée et suivant les dominantes de son tempérament : passion de la liberté, conscience de la personnalité, mépris du monde, mystique échevelée. Ces données éclairèrent sa théologie. Il a rejeté toute communauté ecclésiastique organisée, fût-ce celle des illuminés; il ne reconnaissait à la Bible aucune autorité au sens traditionnel du mot; elle était pour lui « le pape de papier »; il rejeta la dogmatique, le droit canon, le sacerdoce fonctionnel, la prédication, les sacrements et les cérémonies liturgiques. Le Christ historique et son activité terrestre, y compris sa mort rédemptrice, lui apparaissaient dénués de signification; seul « le Christ en nous » avait un sens pour lui. On ne peut mettre en doute qu'il ait volatilisé la notion de Dieu sous une forme panthéiste ou panenthéiste, encore qu'il ait très fortement affirmé l'action divine sur la nature, l'histoire et la vie humaine. En fait, Franck était surtout sensible à l'opposition entre Dieu et un monde où il ne voyait que corruption, folie, royaume de l'Antéchrist, contre-royaume de Dieu. Les hommes, dans la mesure de leur attachement à ce monde (« homo, mundus, caro et Satan unum », *Paradoxa*), méritaient le mépris que l'on a pour la populace! Il tenait la religion pour une question strictement personnelle, et son éveilléur dans l'homme est le Pneuma, le Verbe invisible, le Dieu qui se révèle. Qui écoute la voix intérieure fait l'expérience de Dieu et connaît le sens profond, spirituel, de l'Écriture sainte. « Qui obéit au Verbe intérieur » trouve également le droit chemin à travers les ténèbres de ce monde : celui-là est le saint véritable, bien qu'il soit jugé par le monde comme hérétique, et parce qu'il l'est. Dans tous les pays et dans toutes les religions, même païennes, il y a des hommes baptisés dans l'Esprit et conduits par lui. Ils constituent, ensemble, même sans liens extérieurs, la communion des saints, l'Église de l'Esprit, l'Église véritable. Tout en rejetant les communautés religieuses existantes, Franck laissait à chacun sa foi, optait pour

la liberté religieuse, comme il prit parti pour l'abandon de la contrainte et pour la paix entre les hommes.

J. H. Maronier, *Het unwendig woord*, Amsterdam, 1890. — A. Hegler, *Geist und Schrift bei Sebastian Franck*, Fribourg-en-Brigau, 1892; *Beiträge zur Geschichte der Mystik in der Reformationszeit*, éd. par W. Köhler, Berlin-Leipzig, 1906; art. Franck, dans *Realencyklopädie für protestantische Theologie und Kirche*, t. 6, 1899, p. 142-150, et t. 23, 1913, p. 452. — H. Ziegler, *Sebastian Franck, Kurze Darstellung seines theologischen Standpunkts*, dans *Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie*, t. 50, 1907, p. 383-421. — C. Hege et C. Neff, *Mennonitisches Lexikon*, t. 1, Francfort, 1913, p. 668-674. — R.M. Jones, *Spiritual Reformers in the 16th and 17th Centuries*, Londres, 1914, p. 46-53. — L. Blaschke, *Der Toleranzgedanke bei Sebastian Franck*, dans *Blätter für deutsche Philosophie*, t. 2, 1929, p. 40-56. — A. Koyré, *Sébastien Franck*, dans *Revue d'histoire et de philosophie religieuses*, t. 11, 1931, p. 353-385; repris dans *Mystiques, spirituels, alchimistes du 16^e siècle allemand*, Paris, 1955, p. 21-43.

K. Schottenloher, *Bibliographie zur deutschen Geschichte im Zeitalter der Glaubensspaltung*, Leipzig, 1933-1940, n. 6472-6536 et 46321-46334; t. 7, *Das Schrifttum von 1938-1960*, éd. U. Thürauf, Stuttgart, 1962-1963, n. 54608-54623.

Consultez notamment R. Kommiss, *S. Franck und Erasmus von Rotterdam*, Berlin, 1934. — C. Kolbenheyer, *Die Mystik des S. Franck*, thèse, Munich, 1935. — H. Körner, *Studien zur geistesgeschichtlichen Stellung S. Francks*, Breslau, 1935. — J. Endriss, *S. Francks Ulmer Kämpfe*, Ulm, 1935. — O.H. Nebe, *Zum Begriff des Glaubens bei S. Franck*, dans *Theologische Studien und Kritiken*, t. 107, 1936, p. 266-274. — W.E. Peuckert, *S. Franck. Ein deutscher Sucher*, Munich, 1943 (bibliographie). — J. Lindeboom, *Een Franc-tireur der Reformatie*, Arnhem, 1952. — E. Teufel, *Landräumig. S. Franck, ein Wanderer an Donau, Rhein und Neckar*, Neustadt, 1954. — G. Müller, *S. Francks Kriegsbüchlein des Friedens* (thèse inédite, Munster, 1954). — W. Nigg, *Heimliche Weisheit*, Zurich-Stuttgart, 1959, p. 74-95.

Notices dans *Enciclopedia cattolica* (t. 5, 1950, col. 1691-1692); H. Rössler et G. Franz, *Biographisches Wörterbuch zur deutschen Geschichte* (Munich, 1952, p. 189), *Catholicisme* (t. 4, 1956, col. 1530-1531), *Die Religion in Geschichte und Gegenwart* (3^e éd., t. 2, 1958, col. 1012-1013), *LTK* (2^e éd., t. 4, 1960, col. 250) et *Neue Deutsche Biographie* (t. 5, 1961, p. 320-321).

Friedrich ZOEPFL.

FRANCO (SECONDO), jésuite, 1817-1893. — Né à Turin le 22 janvier 1817, Secondo Franco entra dans la compagnie de Jésus en 1832; il fut l'un des prédicateurs les plus renommés de son temps en Italie, et travailla beaucoup pour les retraites spirituelles du clergé. Le succès de son apostolat en Toscane fut tel que le grand-duc fut contraint par les menées des sectes à le faire quitter Florence. Après des missions dans le Trentin et un séjour à Rome comme prédicateur au Gesù, il fonda la nouvelle résidence des jésuites de Turin; il en sera le supérieur presque continuellement de 1869 à sa mort, sauf durant trois ans de supériorat au noviciat de Chieri, dont deux comme maître des novices. A sa mort, survenue à Turin le 10 novembre 1893, la *Civiltà Cattolica* ([E. Polidori], 1893, t. 4, p. 626) pouvait écrire que Franco « avait été sans aucun doute l'un des prêtres les plus insignes de notre temps ».

Franco publia énormément; ses ouvrages, tous sur des sujets religieux, visent l'instruction chrétienne et morale, la piété populaire, selon ce que lui enseignait son expérience apostolique, et le progrès spirituel du peuple chrétien. Ne s'adressant pas aux élites, Franco ne s'écarte pas des thèmes traditionnels, mais il les traite avec beaucoup de chaleur et une force de persuasion personnelle, servie par un style clair et simple.

Signe que ses ouvrages répondaient bien aux besoins de son temps, plusieurs d'entre eux furent souvent réédités, traduits et remaniés. Nous ne signalons que les plus importants.

1° *Écrits sur le Sacré-Cœur* : 1) *Della devozione al Cuore SS. di Gesù e delle sue eccellenze* (Rome, 1854); la préface en explique le but : non pas faire l'apologie de la dévotion, ni exposer des pratiques, mais s'attacher à la nature de la dévotion au Sacré-Cœur et aux fruits qu'on en retire, la connaissance intime de Jésus-Christ et la confiance en lui. En 1860, l'ouvrage comptait six éditions italiennes, des traductions allemande et tchèque; suivirent trois éditions françaises, trois américaines (Baltimore, 1870; Woodstock, 1873, 1874), une espagnole, une arménienne, etc; les dernières sont l'édition allemande (Mayence, 1912) et une adaptation latine (Parenzo, 1913). — 2) *Manuale dei devoti del SS. Cuore di Gesù* (Florence, 1856; 14^e éd. revue, Rome, 1867; 20^e éd., Turin, 1889), dont le succès fut moindre à l'étranger (trad. française et allemande), et 3) un *Mese di giugno* (Turin, 1875; 4^e éd., 1893; trad. espagnole).

2° *Sur la sainte Vierge, un Mese di maggio* (Venise, 1865; 6^e éd. corrigée, Modène, 1884; 7^e, Venise, 1896) qui modifie en partie la thématique de A. Muzza-relli † 1813, et *Il cuore di Maria* (Modène, 1882), considérations en forme de neuvaine sur un texte de sainte Mechtilde.

3° Dans le domaine plus directement ascétique, 1) *L'arte di giungere presto alla perfezione, ossia la rettitudine di intenzione* (Rome, 1868; les éd. successives sont revues; 5^e éd., Turin, 1890) : Franco propose la droiture ou mieux la pureté d'intention comme le premier et le meilleur moyen d'atteindre la perfection, en raison de son désintéressement, de sa facilité et de sa sécurité, car elle n'est pas sujette aux illusions et aux dangers de la vanité. — 2) *Le vie della perfezione. Trattato cavato da uno scritto di S. Caterina da Siena* (Modène, 1885; réédition, 1907), commentaire du *Dialogue* de la sainte entrepris par Franco dans le but d'éclairer sa doctrine dont certains points étaient mal compris, il l'avait constaté (préface). — 3) *Del Paradiso* (Modène, 1888; trad. espagnole, Barcelone, 1890), remarquable traité animé par de continuelles et parlantes comparaisons. — 4) *Regolamento di vita cristiana*, dont la 6^e éd. (Florence, 1881), bien supérieure aux précédentes, fut revue par le jésuite Jean-Joseph Franco, frère de Secondo. — 5) *Ritiramento mensile in apparecchio a ben morire, proposto alle signore cristiane* (Turin, 1875, 1901). — 6) Franco réédita aussi trois volumes de méditations écrites par des jésuites : *Apparato eucaristico* (Turin, 1869) de S. Bagnati † 1727, *La passione e resurrezione di N.S. Gesù Cristo* (Venise, 1876) de V. Bruno † 1594 (cf DS, t. 1, col. 1971), et *Meditazioni per tutto l'anno* (Turin, 1888) de D. Tamburelli † 1618.

4° *Pour les prêtres et religieux : Il clero ed il Cuore SS. di Gesù* (Turin, 1888); une grande retraite selon saint Ignace de Loyola, *Gli Esercizi spirituali* (2 vol., Turin, 1892), avec les instructions correspondantes, *Istruzioni per il tempo degli esercizi ai sacerdoti* (Turin, 1894), et *Istruzioni per le religiose in tempo di esercizi* (Modène, 1899); *Breve corso di esercizi spirituali* (Rome, 1891). — Rappelons la lettre *Ad una superiora religiosa intorno ad un recente decreto pontificio* sur la communion fréquente (Turin, 1891; Modène, 1891; trad. française; trad. allemande, 3^e éd., Ratisbonne 1913).

5° *Istruzione ai padri e madri di famiglia* sur l'éducation chrétienne des enfants (Rome, 1853; nombreuses éd. et trad.). — 6° Dans le domaine de l'apologétique : *Il soprannaturale ossia le ricchezze interiori del cristiano* (Modène, 1886), exposé sans polémique du dogme catholique; *Errori del protestantismo svelati al popolo* (Florence, 1857; trad. espagnole, Madrid, 1927); *Risposte popolari alle obiezioni più comuni contro la religione* (Turin, 1859; trad. allemande, 4^e éd. Vienne, 1913; espagnole, Madrid, 1914); ces deux derniers ouvrages, parfois polémiques, ont été les plus réédités. — 7° *Œuvres oratoires* : deux volumes de conférences et huit de sermons, en particulier les *Sermoni per far meglio conoscere ed amare N.S. Gesù Cristo* (Modène, 1885).

S. Franco commença, sans pouvoir l'achever, une édition complète de ses œuvres : *Opere del P.S. Franco rivedute ed aumentate dall'autore* (22 t., le 4^e en 2 vol., Modène, 1878-1899; les trois derniers sont posthumes). Certains de ses écrits y sont publiés pour la première fois.

La spiritualité de Franco apparaît nettement dans ses écrits; elle est centrée sur l'amour du Christ et sur le zèle ardent dans la lutte contre les erreurs idéologiques et les plaies morales de son époque.

Sommervogel, t. 9, col. 361-368 (incomplet; nous avons mentionné ci-dessus les éditions postérieures à Sommervogel). — *Lettere della provincia torinese della Compagnia di Gesù, 1893-1896*, Turin, 1897, p. 287-322. — S. Casagrandi, *De claris sodalibus provinciae taurinensis S.I.*, Turin, 1906, p. 225-250 (avec la liste des œuvres éditées dans les *Opere* et de celles qui n'y figurent pas). — P. Galletti, *Memorie storiche intorno al P. L. Ricasoli e alla Compagnia di Gesù in Toscana*, Prato, 1901, p. 306-308, 322-326, 330-350; *Memorie storiche intorno alla provincia romana della Compagnia...*, t. 2, Rome, 1939, p. 214-215, 233-236, 246-253, 319-341. — A. Aldegheri, *Breve storia della provincia veneta della Compagnia...*, Venise, 1914, p. 167-168, 197-201. — A. Monti, *La Compagnia di Gesù nel territorio della provincia torinese*, t. 5, Chieri, 1920, p. 340-365, 388-389, 462-463, 486-487.

Mario COLPO.

1. FRANÇOIS DE AJOFRIN, capucin espagnol, 1719-1789. — Né le 14 mai 1719, Boniface Castellano Lara entra chez les capucins le 24 novembre 1740 et fut ordonné prêtre sept ans plus tard. Il fut successivement professeur de philosophie et de théologie et prit une part active à la campagne, entreprise par le jésuite J.-F. de Isla dans son livre fameux *Fray Gerundio de Campazas* (1758), pour une réforme de la prédication. De 1763 à 1767, il fut envoyé au Mexique pour y recueillir des aumônes en faveur des missions du Thibet, au nom de la Congrégation de la Propagande; il y composa un intéressant *Diario* récemment publié par l'Academia de la Historia de Madrid (*Archivo documental español*, t. 12-13, Madrid, 1958-1959). A son retour et jusqu'à sa mort (16 janvier 1789), François de Ajofrin résida à Madrid, comme archiviste et historiographe des capucins castillans.

Très apprécié par ses contemporains pour ses activités littéraires et ses vertus religieuses, François de Ajofrin écrivit de nombreuses biographies de capucins en vue de la formation ascétique et spirituelle de ses lecteurs : *Portentosa vida... del beato Bernardo de Corleón*, Madrid, 1769 et 1775; — *Primores de la divina gracia manifestados en la admirable vida del siervo de Dios Gerónimo de Corleón*, Madrid, 1775; — *Espejo de paciencia y resignación... San Serafín de Montegrano*, Madrid, 1779; — *Vida, virtudes y milagros del beato Lorenzo de Brindis*, Madrid, 1784 et 1904; Barcelone, 1881; un *Compendio* du même ouvrage, le meilleur au point de vue historique et hagiographique, parut à Madrid en 1784; — *Compendio de la vida y virtudes de San Fidel de Sigüenza*, Madrid, 1786; — *Admirable y pasmosa vida del capuchino escocés... Arcángel de Escocia*, Madrid, 1787.

François de Ajofrin plaïda aussi en faveur de la plus grande liberté possible à accorder aux religieuses dans le choix de leurs confesseurs, et cela en vue du progrès spirituel : *Tratado theológico-místico-moral... sobre el confesor extraordinario de las Monjas*, Madrid, 1789. Suit un *Apéndice eucarístico* qui souleva une petite polémique : l'auteur y défend la possibilité et même la convenance de communier les malades qui ne sont pas à jeun. Rappelons enfin quelques livrets de dévotion : *Devota y sagrada novena a la Reina de los Angeles, Maria Santísima de las Angustias* (Madrid, 1771) et un petit traité sur le rosaire, saint Joseph et sainte Anne.

Les ouvrages de François de Ajofrin, dont le style souffre des défauts de son temps, ne brillent pas par leur originalité. Mais la doctrine y est solide, l'érudition certaine et partout latent le désir d'ouvrir aux lecteurs les réalités surnaturelles.

Voir surtout Buenaventura de Carrocera, *Notas bio-bibliográficas del Padre Francisco de Ajofrin*, dans *Archivo documental español*, t. 13, Madrid, 1959, p. 279-324. — *Lexicon capuccinum*, Rome, 1951, col. 609 (avec bibliographie).

MELCHIOR DE POBLADURA.

2. FRANÇOIS DES ANGES, trinitaire déchaux, 1581-1628. — François des Anges, espagnol, né à Humanes (Guadalajara), fut l'un des premiers disciples du bienheureux Jean-Baptiste de la Conception † 1613, l'initiateur de la réforme espagnole des trinitaires. Il reçut l'habit de la main du réformateur en 1600, à Tolède, et occupa diverses charges : vicaire provincial (1612), provincial d'Andalousie, définitive général, supérieur des couvents de Ronda et de Socuellamos; à la fin de sa vie, il était maître des novices et des profès choristes à Madrid, où il mourut en 1628.

C'est à l'intention des jeunes religieux qu'il rédigea ses quarante *Avisos y documentos* et un *Breve compendio de como se han de hacer los ejercicios de diez dias*, découverts et publiés par Antonino de la Asunción (*Opúsculos inéditos de San Miguel de los Santos y... Francisco de los Angeles*, Rome, 1915, p. 20-28, 75-106).

Les *Avisos* embrassent dans un style dense les principaux aspects de la vie religieuse; leur plan rappelle les *Ejercicios de perfección y virtudes cristianas* (1609) du jésuite Alphonse Rodriguez. Nombre de ces *Avisos* ont été repris et développés dans l'*Instruccional de novicios* des trinitaires déchaux. On retrouve dans cet ouvrage l'accent des réformes carmélitaines et franciscaines du siècle précédent, en particulier l'insistance sur l'austérité de la vie et la contemplation.

Le *Breve compendio* accommode à la réforme trinitaire la pratique de la retraite annuelle de dix jours; l'influence des *Ejercices* ignatiens est manifeste en plusieurs endroits.

Enfin les chroniques des trinitaires nous gardent des *Propósitos* de François des Anges; Antonino de la Asunción les a reproduits à la suite des *Avisos* et du *Breve compendio* (p. 107-110).

Il est difficile de dégager de ces petits livrets la figure spirituelle de l'auteur, ou sa doctrine; destinés à de jeunes religieux, ils centrent la vie religieuse sur l'entretien avec Dieu, sur la mortification et la réaction contre l'esprit du monde.

Diego de la Madre de Dios, *Chorónica de los Descalços de la Santísima Trinidad*, t. 1, Madrid, 1652, p. 487-520, livre 3, ch. 6-14 *Vida del P. Fray Francisco de los Angeles* (2^e éd., Buenos Aires, 1944).

Voir la relation de la réforme par le bienheureux Jean-Baptiste de la Conception (*Obras del Beato Juan Bautista de la Concepción*, t. 8, Rome, 1831).

JESÚS DE LA VIRGEN DEL CARMEN.

3. FRANÇOIS DE L'ANNONCIATION

(Francisco da Anunciação), ermite de Saint-Augustin, 1669-1720. — Ce religieux portugais naquit à Portel (province d'Alentejo) en 1669, du mariage de Simão Pinto et d'Agueda Rodrigues, et il reçut le nom de Francisco da Anunciação dans l'ordre des ermites chaussés de Saint-Augustin, où il prit l'habit le 16 octobre 1685, au couvent de Graça à Lisbonne. Il enseigna durant neuf ans la philosophie et la théologie au collège de Graça à Coïmbre, fut proclamé docteur en théologie le 8 juin 1698, et mourut à Lisbonne le 13 août 1720.

Il jouit d'une grande autorité et d'une grande influence comme directeur spirituel, et il s'efforça de lutter contre l'immoralité grandissante de la société portugaise à son époque. Malheureusement, le détail de sa vie reste encore obscur. Il passe pour avoir enseigné les doctrines curialistes de Gilles de Rome, mais il est surtout connu comme le fondateur et le chef d'une école mystique appelée *Jacobéa* (de l'Échelle de Jacob), qui avait son centre chez les augustins de Coïmbre. Ce mouvement pouvait prêter à critique par ses aspects rigoristes et ses tendances cathares. Son orthodoxie générale, toutefois, ne semble pas douteuse. Néanmoins, la mémoire de Francisco se trouva par la suite injustement compromise dans la lutte que mena le marquis de Pombal contre les membres du clergé portugais hostiles à sa politique régaliiste, et qui aboutit en 1768 à l'arrestation brutale et à l'emprisonnement prolongé de l'évêque de Coïmbre Miguel da Anunciação, qui passait d'ailleurs pour son disciple. Francisco fut alors présenté calomnieusement, par une propagande officielle qui s'attacha à brouiller toutes les idées et qui confondait perfidement le molinisme et le molinosisme, comme le chef d'une secte schismatique et quietiste, comme le complice des jésuites abhorrés, comme l'allié des « sigilistas » qui violaient le secret de la confession, et comme le dangereux inspireur des ennemis de l'état et du bien public. Rien ne subsiste aujourd'hui de ces accusations.

Francisco da Anunciação a laissé deux ouvrages imprimés (nous modernisons l'orthographe) : *Consulta místico-moral sobre o hábito de certas religiosas da Ordem de Santa Clara*, Coïmbre, 1717, et surtout *Vindícias da virtude e escarmanto de virtuosos*, 2 tomes en 3 vol., Lisbonne, 1725-1726.

Le bibliographe Barbosa Machado, qui n'est pas toujours sûr, lui attribue en outre cinq ouvrages, en latin ou en portugais, qui seraient demeurés manuscrits (Barbosa Machado, *Biblioteca lusitana*, t. 2, Lisbonne, 1747, p. 108-109).

Pour la propagande inspirée par Pombal contre la *Jacobéa*, on peut voir le recueil suivant : *Colecção das leis promulgadas e sentenças proferidas nos casos da infame pastoral do bispo de Coïmbra D. Miguel da Anunciação, das seitas dos Jacobeus e Sigilistas que por ocasião dela se descubriram neste reino de Portugal e de alguns editaes concernentes às mesmas ponderosas matérias*, Lisbonne, 1679.

Francisco da Anunciação, dont les ouvrages ne sont pas facilement accessibles, a été jusqu'ici peu étudié. On consultera : Fortunato de Almeida, *História da Igreja em Portugal*, t. 3, 3^e partie, Coïmbre, 1915, et surtout Luis Cabral de Moncada, *Mística e Racionalismo em Portugal no século XVIII*, Coïmbre, 1952, brochure reproduite dans le recueil de l'auteur, *Estudos filosóficos e históricos*, 2 vol., Coïmbre, 1958 et 1959, t. 2, p. 278-378, et analysée dans RAM, t. 29, 1953, p. 58-64.

G. de Santiago Vela, *Ensayo de una biblioteca ibero-americana de la Orden de San Agustín*, t. 1, Madrid, 1913, p. 167-

170. — *Sanctus Augustinus, vitae spiritualis magister*, t. 2, Rome, 1959, p. 218-219.

Robert RICARD et Jean GIRODON.

4. **FRANÇOIS D'ASSISE (saint)**. Voir art. FRÈRES MINEURS.

5. **FRANÇOIS DE BORGIA (saint; BORJA)**, général de la compagnie de Jésus, 1510-1572. — 1. *Vie*. — 2. *Œuvres*. — 3. *Spiritualité*. — 4. *Gouvernement*.

1. **Vie**. — François de Borgia naquit à Gandie le 28 octobre 1510; il était le fils aîné de Jean de Borgia, troisième duc de Gandie, et de Jeanne d'Aragon, et le petit-neveu du pape Alexandre VI, dans la ligne paternelle, et du roi Ferdinand le Catholique, dans la ligne maternelle.

A la mort de sa mère en 1520, il fut envoyé à Saragosse auprès de son oncle, l'archevêque Jean d'Aragon. Il y fit ses premières études et s'initia à la musique et à l'exercice des armes. Peu après, il fit son entrée à la cour d'Espagne à Tordesillas, comme page de la sœur de Charles-Quint, Catherine, qui tenait compagnie dans cette solitude à sa mère, Jeanne la Folle. Quand la princesse fut mariée à Jean III de Portugal, François retourna à Saragosse et y étudia la philosophie avec Gaspard de Lax. En 1528, sur la demande de Charles-Quint, il gagna la cour et se mit à son service; l'année suivante, il épousait Éléonore de Castro, dame d'honneur de l'impératrice Isabelle.

Charles-Quint érigea en marquisat la baronnie de Llombay que possédait François, le 7 juillet 1530; il le nomma son grand veneur et grand écuyer de l'impératrice; la même année, naissait Carlos, l'aîné des huit fils de Borgia. Quelques années plus tard, celui-ci participait à la guerre de Provence (1536) et assistait à la mort de Garcilaso de la Vega.

La mort de l'impératrice Isabelle (1^{er} mai 1539) fit sur François une profonde impression; son *Diario espiritual* montre que bien plus tard il se souvenait encore de cet anniversaire (SFB, t. 5, p. 741, 854). Chargé d'accompagner le cadavre jusqu'à Grenade et de témoigner de son identité avant l'inhumation (17 mai), il ressentit profondément la caducité des grandeurs terrestres; ce fut le point de départ d'une conversion à une vie plus parfaite. Les biographes relatent sa décision : « Nunca más servir a señor que se me pueda morir » (Vázquez, livre 1, ch. 13; Ribadeneyra, livre 1, ch. 7; Cienfuegos, livre 2, ch. 6); ce qui n'incluait pas de quitter le monde, du moins immédiatement. On le verra accepter encore charges et dignités. François pouvait d'ailleurs difficilement abandonner sa femme, sa maison et ses enfants dont l'aîné avait neuf ans et le dernier quelques mois!

Vice-roi de Catalogne en 1539, il arriva le 14 août à Tortose et y jura de respecter et défendre les chartes de la Catalogne. Le 23, il faisait son entrée à Barcelone. Pendant les quatre années de sa vice-royauté (1539-1543), François put prouver ses qualités d'homme de gouvernement dans la pacification des esprits et la répression du brigandage. Sa vie était pieuse et austère; à Barcelone, il rencontra saint Pierre d'Alcantara, prit pour conseiller le frère lai franciscain Jean de Tejada, se lia d'amitié avec les premiers jésuites débarquant dans la ville, Antoine Araoz et le bienheureux Pierre Favre. Alors mourut son père (17 décembre 1542), dont il hérita le duché de Gandie.

La princesse Marie, fille de Jean III et de Catherine de Portugal, devant épouser le prince Philippe, fils de l'empereur, celui-ci nomma François grand majordome, et sa femme grande camériste de la princesse (avril 1543); mais la reine Catherine, qui n'aimait pas Éléonore de Castro, s'opposa à cette nomination. En attendant la solution de ce différend, François gagna Gandie pour visiter son duché. Ce ne devait être qu'une brève absence. La princesse Marie mourut le 12 juillet 1545; François perdit sa femme le 27 mars 1546.

Après avoir fait les Exercices sous la direction d'André de Oviedo, il émit les vœux de chasteté, d'obéissance et celui d'entrer dans la compagnie de Jésus (2 juin 1546; SFB, t. 3, p. 15). Plus tard, d'aucuns seront frappés par la coïncidence de son entrée dans l'ordre avec la mort du bienheureux Favre (1^{er} août 1546) et penseront qu'il venait combler ce vide.

Jérôme Nadal résume ainsi les étapes de la vocation de Borgia : « P. Franciscus dux Gandiae et marchio Lombai fuit : hic motus religione Granatae, quum praeeset funeri augustae uxoris Caroli v, suscepit provinciam Catholoniae vicerex, quam quum gereret, habuit consuetudinem cum P. Fabro et Araozio, et vehementer profecit in pietate et rerum spiritualium meditatione. Decedit a provincia, venit Gandiam; ibi confirmatus ex morte uxoris, fecit exercitia et elegit Societatis institutum, et vota, 2 iunii, et inchoat collegium gandianum » (MHSI, *Epistolae H. Nadal*, t. 2, Madrid, 1899, p. 17; cf MHSI, *Chronicon*, t. 1, Madrid, 1894, p. 315-316).

On peut ramener à ces trois épreuves les étapes de la conversion de Borgia : la mort de l'impératrice, l'éloignement de la cour et la perte de son épouse. Déjà en 1544, à Gandie, Borgia avait parlé à Araoz de son désir de fonder un collège pour la compagnie. Le 5 mai 1546, selon D. Vázquez, Pierre Favre posa la première pierre de ce collège, qu'une bulle pontificale élevait le 4 novembre 1547 au rang d'université.

Le 1^{er} février 1548, François fit sa profession solennelle entre les mains d'André de Oviedo, recteur du collège de Gandie, profession qui devait rester secrète. A cette époque, il s'occupa de l'approbation des *Exercices spirituels* de saint Ignace, que Paul III accorda le 31 juillet 1548; il paya les frais de leur première édition. Il fit ses études théologiques dans son université et y reçut le titre de docteur (20 août 1550; SFB, t. 2, p. 703-705). Six jours plus tard, Borgia signait son testament et, le 30, partait pour Rome : 1550 était une année sainte, mais surtout il voulait rencontrer saint Ignace et décider la renonciation à ses possessions et le commencement de sa vie religieuse.

A Rome, il favorisa la fondation du collège romain, pour lequel il continuera à chercher des secours financiers. François sortit de Rome le 4 février 1551, gagna le nord de l'Espagne, se prépara au sacerdoce à Oñate et célébra sa première messe à Loyola (1^{er} août 1551); de retour à Oñate, il y mena une vie partagée entre l'oraison, la prédication et la composition de traités spirituels (*Las obras*, p. 130-139); pendant cette période de 1552 à 1554, il fut question de son élévation au cardinalat, pour lequel Charles-Quint l'avait proposé. Il semble qu'il se soit demandé s'il ne devait pas accepter cette dignité par obéissance au désir du pape; quand il vit plus clair en cette affaire, il prononça à Simancas, le 22 août 1554, les vœux simples des profès de la compagnie de Jésus (SFB, t. 3, p. 174-175), dont l'un impose la renonciation à toutes dignités.

A la demande de l'empereur, François vint deux fois à Tordesillas pour visiter Jeanne la Folle (avril 1554 et mars-avril 1555); il eut ainsi à assister la reine à sa mort (12 avril).

Ignace avait nommé Borgia commissaire de la compagnie en Espagne en avril 1554; une de ses principales activités fut l'érection de nouveaux collèges; vingt furent fondés sous son gouvernement, d'autres durent être refusés, faute de personnel. Il ouvrit aussi le premier noviciat de la compagnie en Espagne à Simancas (1554). Lors de la première congrégation générale, qui s'ouvrit à Rome le 28 juin 1558, Borgia,

malade, ne put s'y rendre; il envoya un mémoire qui révèle ses vues d'alors sur la compagnie (SFB, t. 3, p. 342-353).

Charles-Quint, qui avait abdicqué en 1555 et s'était retiré à Yuste, appela trois fois Borgia auprès de lui. Il le nomma son exécuteur testamentaire avec son fils, Philippe II. A l'occasion de ses visites à l'empereur, François passa par Avila; il y rencontra Thérèse d'Avila et la tranquillisa sur son oraison. La sainte en fait mention dans son *Libro de su vida* (vg ch. 23) : "Como quien iba bien adelante, dio (Borgia) la medicina y consejo; que hace mucho en esto la experiencia" (cf V. Larranaga, cité *infra*, col. 1034).

Philippe II, pour le temps de son absence, avait nommé gouvernante d'Espagne sa sœur Jeanne; la princesse était étroitement unie à la compagnie, en particulier à Borgia, son directeur. Cette confiance ne tarda pas à susciter de l'envie et fut l'objet, plus tard, de viles calomnies. Quand Philippe II demanda à Borgia une information sur les personnes aptes à gouverner ses états et que celle-ci fut envoyée (5 mai 1559; SFB, t. 3, p. 475-483), bien des haines en résultèrent; nous verrons plus loin les difficultés que François eut à cette époque avec l'index.

Devant ces oppositions, il quitta l'Espagne et gagna Rome (7 septembre 1561); le général de la compagnie, Jacques Lainez, et son vicaire Alphonse Salmeron devant aller au concile de Trente en qualité de théologiens, Borgia fut nommé vicaire général ou commissaire (MHSI, *Lainii monumenta*, t. 6, p. 332; F. Sacchini, *Historia Societatis Jesu*, pars II, Anvers, 1620, lib. 5, n. 155); de retour à Rome, Lainez libéra François de cette charge pour lui donner celle d'assistant d'Espagne et de Portugal (16 février 1564). A la mort du général (19 janvier 1565), Borgia fut élu vicaire général; il convoqua la congrégation générale pour le 21 juin, celle-ci l'élut général, le 2 juillet.

Le généralat de Borgia coïncide en grande partie avec le pontificat de Pie V (1566-1572). Ce pape, qui témoignait grande confiance à François, n'en imposa pas moins à la compagnie deux points contraires à son institut : le cœur et l'obligation de faire, comme tous les ordres religieux à cette époque, la profession solennelle avant l'ordination sacerdotale. Grégoire XIII, en 1573, rétablira l'institut dans sa teneur primitive.

Nous parlerons plus loin du *gouvernement* de Borgia. En 1571, sur ordre du pape, il accompagna en Espagne et au Portugal le cardinal Alexandrino (Michel Bonelli), neveu de Pie V, pour négocier une alliance plus étroite des puissances catholiques contre les turcs. Ce voyage, que Borgia entreprenait dans un mauvais état de santé, fut un vrai martyre et l'occasion de sa mort. Rentré en Italie gravement malade, il voulut s'arrêter au sanctuaire de Lorette, rentra à Rome et y mourut trois jours après, le 30 septembre 1572.

François de Borgia fut béatifié par Urbain VIII (24 novembre 1624) et canonisé par Clément X (12 avril 1671).

2. **Œuvres.** — On trouvera une liste des œuvres spirituelles de François de Borgia, publiées ou inédites, connues jusqu'à présent, et de leurs différentes éditions dans C. de Dalmases et J.-F. Gilmont, *Las obras de san Francisco de Borja*, cité *infra*; nous renvoyons à cette liste, nous limitant ici à une brève analyse. Les numéros entre parenthèses renvoient à ceux de cet article. Nous distinguons trois périodes dans la production spirituelle de Borgia.

1^o BORGIA, DUC DE GANDIE. — Borgia commença à écrire en 1546, année de la mort de son épouse et de son entrée secrète dans la compagnie; il composa quelques traités spirituels qui furent imprimés d'abord séparément, puis ensemble à Valence, septembre 1548,

sous le titre de *Seys tratados muy devotos y útiles para qualquier fiel christiano* (n. 101) :

Un sermón sobre aquello del Evangelio, Luc. 19: Ut appropinquavit Iesus, videns civitatem, flevit super illam (n. 3); *Tratado segundo llamado: Espejo de las obras del Christiano* (n. 4); *Tratado tercero: Collirio espiritual* (n. 5); *Tratado quarto, en el qual se contiene cómo se han de preparar para recibir la Santa Comunión* (n. 6); *Quinto tratado llamado: Exercicio espiritual para el propio conocimiento, repartido por todos los dias de la semana* (n. 7); *Tratado sexto que es sobre el cántico de los tres muchachos Ebreos* (n. 8).

Ces six traités, qui ne furent plus réimprimés dans leur castillan original (excepté l'édition frauduleuse de 1550, n. 102, dont nous parlerons plus loin) et dont une nouvelle édition paraît en 1963, montrent les idées et sentiments plus familiers au saint dans cette période et laissent voir le chemin que, plus ou moins, il suivra toute sa vie. Ainsi, l'insistance sur la connaissance de soi comme base de l'humilité, sur les raisons plus capables d'exciter notre confusion, raisons qu'il ramène à deux : tout ce que Dieu a fait pour nous, et le peu de réponse que nous donnons à ses bienfaits. François fait de ceux-ci une énumération détaillée dans l'intention de faire saillir notre misère et notre indignité, et de susciter la volonté d'une vie mortifiée à l'exemple de Jésus-Christ. Car de l'humilité naît l'amour et le désir d'être semblable, donc aussi de souffrir. Notons que, dès ses premiers traités, apparaît le souhait de donner sa vie pour le Christ, désir qui sera de plus en plus ancré en Borgia. Aussi caractéristique, son propos de sanctifier toutes les actions de la journée; il aimera toujours détailler : bienfaits de Dieu, sens et puissances, états et catégories diverses de personnes, heures du jour, actions quotidiennes, régions du monde; autant d'intentions ou d'occasions qui l'aident à tout sanctifier.

Le promoteur de l'impression de ces opuscules, ou au moins de quelques-uns, fut Miguel de Torres, jésuite aragonais, qui, rentrant de Rome en Espagne, voulut voir Borgia (1546; cf *Las obras*, p. 153). Ces traités, destinés à tout chrétien et signés d'un nom aussi célèbre, eurent une certaine diffusion, comme l'écrivit le libraire Luis Gutiérrez à Borgia le 3 septembre 1559 (SFB, t. 3, p. 547-549).

2^o BORGIA JÉSUIE. — 1) *Œuvres.* — D'après Denis Vázquez, compagnon et biographe du saint, celui-ci, le jour de sa profession, écrivit une *Oración del Duque de Gandia el día de su profesión* (n. 9), dont le texte fut publié pour la première fois par P. Ribadeneyra (*Vida del Padre Francisco de Borja*, lib. 1, c. 17).

Pendant qu'il étudiait la théologie et se préparait au sacerdoce, pour joindre l'étude à la prière, Borgia mit sous forme de litanies quelques traités de saint Thomas (*De Deo, De Trinitate, De Incarnatione, De angelis, De SSmo. Sacramento, De anima*). Ces litanies, imprimées en 1550 (n. 10), donnent une idée des connaissances théologiques du saint, comme ses opuscules spirituels révèlent sa connaissance de l'Écriture.

Le *Breve tratado de la confusión* (n. 11) fut composé, semble-t-il, par obéissance au recteur de Gandie, André de Oviedo : « Pour ne pas tomber en la confusion de la désobéissance, je ferai ce que votre Révérence me commande » (introduction). Il fut imprimé dans l'édition frauduleuse de 1550 (cf *infra*, col. 1024; *Las obras*, p. 130). François y reprend les thèmes déjà abordés dans l'*Espejo* (n. 4) et le *Collirio* (n. 5), met en lumière tout ce qui doit nous porter à la confusion et les fruits salutaires qu'elle fait naître; la seconde

partie touche plutôt l'oraison et ce qui s'oppose à ce qu'elle soit continuelle.

Borgia composa d'autres opuscules avant de gagner Rome en 1561. Ils restèrent manuscrits et, pour cette raison, ne furent pas l'objet de la censure de l'Inquisition (cf *infra*, col. 1024). Les uns étaient destinés à des particuliers, parents ou amis de Borgia ou de la compagnie; ainsi la *Instrucción para el gobierno de un señor en sus estados dirigida al Exc. mo Señor don Carlos de Borja, su hijo* (n. 12), composée dans le style classique des traités pour la formation des princes; le prologue est daté du 22 janvier 1552. — *Amonestación para la sagrada comunión* (n. 14), adressée à Jeanne, fille de Charles-Quint, et une autre semblable aux infantes Marie et Isabelle de Portugal (n. 15). — Au comte de Mélito est dédié l'*Ejercicio de meditación y aniquilación*, appelé aussi *Oración del propio conocimiento* (n. 16). — La *Meditación de las tres potencias de Cristo nuestro Redentor* (n. 24) est une préparation à la Nativité, composée pour les clarisses et imprimée en 1622 dans le livre d'*Ejercicios de devoción y oración* des Descalzas reales de Madrid.

D'autres opuscules sont expressément destinés aux jésuites, comme le *Dechado muy provechoso del ánima de Cristo nuestro Señor, a los lectores que con humildad sacarán la imitación del* (n. 13), composé à Oñate entre 1551 et 1553 et que Borgia commenta à Coïmbre en août 1553 sous forme de colloques spirituels. — De même, le *Tratado spiritual de la oración y de los impedimentos della y de las maneras que en ella se ha de entrar* (n. 22), composé en 1557 pour la compagnie; ce sont des « avisos para el ejercicio de la oración, dando remedios cómo, ejercitandola, no se causen las fuerças ni se dañe la salud corporal », et une exhortation à s'engager dans l'oraison en abandonnant tout ce qui lui est obstacle. Ce traité, publié en 1963, a une certaine importance; il révèle les idées de Borgia sur l'oraison : nécessité, manière de combattre les distractions et les pensées inutiles, primauté à donner à l'affectif sur l'intellectuel, utilité de la prière vocale pour s'élever à l'oraison mentale, et d'une réception fréquente des sacrements pour s'établir dans une bonne oraison.

D'autres écrits, enfin, sont destinés à tout chrétien : *Consideraciones para venir en propio conocimiento* (n. 17, 18), *Puntos del Rosario de Nuestra Señora* (n. 21), *Ejercicio de las tres potencias del alma, en el qual se trata de cómo las aparejaremos para que sean verdadera morada y mansión de las tres divinas personas* (n. 26).

Borgia fut un grand prédicateur; dès le temps de Gandie, il s'exerce à la composition d'un sermon latin (n. 2); il prêchera jusqu'à la fin de sa vie : ainsi, en 1571, dans la cathédrale de Valence, sur la demande du patriarche saint Jean de Ribera (n. 70). L'ensemble oratoire le plus important que nous possédions est un groupe de 43 sermons pour l'avent et le carême, prêchés au Portugal en 1560 et 1561 (n. 27). — Il exposa sous forme de conférences à des jésuites et de lectures d'Écriture sainte pour les laïcs les *Lamentaciones de Jeremías* (1556-1557; n. 20); J.-E. Nieremberg en publia le prologue et le premier des quatre chapitres qui composent l'ouvrage, dont l'ARSI garde le manuscrit. Borgia semble avoir été un prédicateur goûté, comme l'atteste Araoz en 1557 (MHSI, *Lainii monumenta*, t. 8, Madrid, 1917, p. 367). Il consigna son expérience dans un *Tratado breve del modo de predicar el santo Evangelio* (n. 37), qui fut un de ses ouvrages le plus souvent traduit.

Dans tous ces traités, les thèmes préférés de François sont comme précédemment la reconnaissance pour les bienfaits de Dieu, l'humilité et la confusion qui naissent de la connaissance de soi, l'Humanité du

Christ, la sainteté de l'âme et des puissances de Jésus, sa Passion et son précieux Sang, l'eucharistie, l'inhabitation de Dieu en l'âme, l'oraison vocale et mentale, la sanctification des actions de la journée.

2) *Mise à l'index*. — Le fait, connu et étudié par Suau, Astrain et Cereceda (cf Bibliographie), est encore éclairé par de nouveaux documents. Bornons-nous à l'essentiel. Le *Catalogus librorum qui prohibentur mandato... Ferdinandí de Valdés...* (Valladolid, 1559) mentionne (p. 47) des *Obras del Christiano, compuestas por Don Francisco de Borja, Duque de Gandia*. Or, Borgia n'avait rien publié sous ce titre; il n'avait encore donné à l'impression que ses *Seys tratados* (1548) et ses litanies sur des thèmes théologiques (1550; n. 104). Mais, en 1550, un imprimeur d'Alcala, Jean de Brocar, imprima sans en parler à Borgia deux petits volumes : *Primera parte de las obras muy devotas y proechosas para qualquier fiel christiano, compuestas por... Francisco de Borja...* (n. 102) et *Segunda parte de las obras del... Francisco de Borja, con otras muy devotas* (n. 103). En 1552, un imprimeur de Medina del Campo, Guillaume de Millis, reproduisit les deux petits livres (cf l'exemplaire de la *Primera parte* à la bibliothèque publique d'Evora), en omettant dans le titre du second la mention « con otras muy devotas », ce qui attribuait le tout à Borgia.

Le premier tome contenait les *Seis tratados* de Borgia, une lettre de saint Bernard *De la perfección de la vida espiritual*, un ouvrage de l'augustin Luis de Montoya (*Militación de la Passión de N.S.J.C. según las siete horas canónicas*) et une *Doctrina que un religioso embió a un caballero amigo suyo* (n. 77). Le second tome n'éditionait de Borgia que le premier traité *De la confusión* (n. 11); le reste du volume comprenait une *Vita Christi* du dominicain Dominique de Valtanás, un *Escalera del paraiso* du franciscain Juan de Cazalla, la *Violeta del ánima* et le *Relicario del alma*; sur ces œuvres apocryphes, qui figureront encore dans l'édition latine des *Opera omnia* de Borgia (Bruxelles, 1675), voir *Las obras*, n. 75-83, 130.

Borgia fit dresser un acte notarié des faits, et les témoins reconnurent que seuls étaient de lui les *Seis tratados* et le traité *De la confusión* (27 septembre 1559; SFB, t. 3, p. 556-576; cf p. 547-549).

Le *Catalogus* de Valdés de 1559 doit être replacé dans son époque; ce fut l'un des actes, peut-être le plus sévère, destinés à réprimer tout ce qui pouvait avoir ne fut-ce qu'une apparence d'hétérodoxie; il ne châtiât pas seulement des hérétiques, il voulait élever une digue contre toute littérature spirituelle qui pouvait prêter le flanc à l'erreur, quelle que soit l'intention des auteurs. On trouve dans le *Catalogus* les noms de Harphius, Tauler, Savonarole, Louis de Grenade, Jean d'Avila, etc. Voir DS, t. 4, col. 1165-1167. Durant ces mois, il y eut des auto-dafés à Valladolid (21 mai, 8 octobre 1559) et à Séville (24 septembre 1559, 22 décembre 1560). Dans le domaine des livres, on pourchassait surtout la théorie du *beneficio de Cristo* si chère à divers milieux spirituels, comme le cercle napolitain de Juan de Valdés.

Y avait-il dans les écrits authentiques de Borgia quelque expression douteuse? Nous ne le croyons pas. Pas de trace de la théorie suspecte du *beneficio de Cristo*; dans l'*Espejo de las obras del Christiano* (n. 4), aucun relent d'illumination. Mais l'Inquisition voulait s'opposer à la diffusion des livres spirituels en langue vulgaire; elle estimait que cette diffusion pouvait fomentier, parmi les gens de peu de culture, des dévotions douteuses.

La raison de l'inclusion de Borgia dans le *Catalogus* ne doit probablement pas être cherchée ailleurs; de Saragosse, on écrivait à Lafnez : « Il apparaît qu'on ne l'interdit pas pour

fausse ou mauvaise ou douteuse doctrine, mais pour être paru en *romance* » (lettre du 26 septembre 1559; MHSI, *Lainii monumenta*, t. 4, p. 513). Pour délivrer François de ce qui pouvait passer pour une tache, il fut décidé d'éditer à Rome une traduction latine de ces opuscules; P. Ribadeneira s'en occupa, mais cette édition ne parut qu'en 1579 (n. 108).

Le coup que l'Inquisition portait à François fut d'autant plus dur qu'il se savait très connu en Espagne. Mais ce ne fut pas sa seule souffrance à cette époque. Son biographe Vázquez nous parle encore de « l'envie et de l'ambition » qu'excitait Borgia (f. 201v); nous avons parlé de son mémoire, rédigé à la demande de Philippe II (5 mai 1559, texte dans SFB, t. 3, p. 475-490). Il semble avoir été indûment divulgué; des plaintes trouvèrent un certain accueil chez Philippe II lui-même, surtout quand la calomnie insinua que Borgia entretenait des relations coupables avec la princesse Jeanne, sœur du roi. Ces persécutions retentirent douloureusement dans l'âme de François et l'amènèrent à une solution que l'on comprend difficilement si on ne connaît pas les circonstances et son propre caractère : fuir au Portugal, dans l'intention de se retirer définitivement dans la solitude de la maison de San Fins. La situation n'était pas seulement délicate pour Borgia, mais aussi pour toute la compagnie en Espagne; les démarches pour réhabiliter le commissaire restaient vaines; ni le roi, ni l'inquisiteur ne voulaient changer d'avis. La solution fut d'appeler François à Rome; ce que fit le pape Pie IV.

En 1583, l'inquisiteur général Gaspard de Quiroga, qui estimait la compagnie, expliquera la condamnation encourue par Borgia et d'autres spirituels de valeur (texte dans Fr. H. Reusch, *Der Index der verbotenen Bücher*, t. 1, Bonn, 1883, p. 492, 589). La congrégation des Rites examina et approuva ses ouvrages, lors du procès de canonisation (*Las obras*, p. 175-179).

3^o BORGIA GÉNÉRAL DE LA COMPAGNIE. — Les écrits qui datent du généralat traitent presque exclusivement de points relatifs à l'institut et à la vie spirituelle de la compagnie; ils sont destinés aux jésuites. Ainsi les exhortations adressées aux pères de la deuxième congrégation générale (n. 41), les conférences et autres documents pour les novices (n. 42, 65, 66, 67, 69) et les scolastiques (n. 45), les *Apuntamientos sacados de las Constituciones* (n. 43), les méditations sur les vœux de religion (n. 49), la vocation (n. 50) et la mortification (n. 51). *De los Evangelistas los exemplos y doctrina que haze más a propósito de nuestro Instituto* (n. 59) et les *Peticiones a la Santísima Trinidad para la observancia de las reglas* (en latin; n. 61) concernent encore la vie spirituelle des jésuites.

Une *Meditatione per l'hore del giorno* (n. 68) reprend un des thèmes privilégiés du saint; il recommande aux autres, comme il le faisait lui-même, ces remises incessantes en Dieu qui font de la journée une prière continue. Ses *Considerationes pro singulis horis diei* (n. 60) donnent un exemple de cette pratique; à chaque heure, le saint recommande : « 1) examen conscientiae; 2) gratiarum actio vel aliquid simile, offerendo vitam ad beneplacitum Dei; 3) confusio; 4) mortificatio aliqua ». Dans ce cadre, on considérera tous les bienfaits de Dieu, en commençant par la création. Nous rencontrons des pratiques semblables dans d'autres opuscules de Borgia, avant et pendant son généralat (cf n. 28, 60, 67, 68).

De 1563/1564 à 1567, Borgia rédigea des *Meditaciones* (cf *Las obras*, n. 46, 47, 48, et p. 171-174) pour

les dimanches et les fêtes de l'année liturgique. Il en parle dans ses lettres et dans son *Diario espiritual* (citations dans *Las obras*, n. 46; vg SFB, t. 5, p. 885). Ces méditations sont liturgiques en ce qu'elles suivent le calendrier liturgique et ont pour sujets les textes du missel romain. Quant à la méthode, elle est très proche de celle des méditations ignatiennes. Le schéma est simple : une prière préparatoire, l'histoire tirée de l'évangile de la messe, la composition de lieu, la demande prise dans l'oraison de la messe. Les points sont formés par un nombre variable de considérations brèves, pratiques et profondes. La méditation se termine par un colloque plein de ferveur.

Pour rendre plus faciles ces méditations, dans une intention semblable à celle que vise la composition de lieu des *Exercices spirituels* de saint Ignace, Borgia fit composer des images reproduisant la scène du mystère médité (cf prologue de l'ouvrage; MHSI, *Epistolae H. Nadal*, t. 3, Madrid, 1902, p. 563). Nous ne les connaissons pas; les *Meditaciones* ne s'imprimant pas, les estampes ont dû se perdre, si jamais elles ont été terminées. Le plan qu'avait caressé Borgia fut réalisé par Nadal dans son ouvrage magnifique *Evangelicae historiae imagines* (Anvers, 1593).

Les méditations de François n'en ont pas moins grande importance : « A la date où écrivait Borgia, l'adoption de ce cadre liturgique, si familier pour nous, constituait une nouveauté... Notre saint est le premier, à ma connaissance, qui ait songé à appuyer la pratique, déjà ancienne, de l'oraison mentale quotidienne sur les directions que nous donne l'Église dans sa liturgie » (J. de Guibert, *La spiritualité de la Compagnie de Jésus*, Rome, 1953, p. 185).

Une autre série de méditations, longtemps inédite comme la précédente, est consacrée aux fêtes des saints (éd. J. M. March, Barcelone, 1925).

3. **Spiritualité.** — François de Borgia est l'un des exemples qu'offre l'Église d'hommes, grands selon le monde, qui devinrent des saints. Il renonce à trente-six ans à tout ce que le monde peut lui offrir et se donne à un ordre religieux récent, peu connu et persécuté. Durant sa vice-royauté en Catalogne (1539-1543), il aspirait déjà à la perfection, donnant de longues heures à l'oraison, fréquentant les sacrements, se livrant à de rudes pénitences. La mort de sa femme, en 1546, le décide à laisser le monde.

1^o La vie spirituelle de Borgia s'oriente dans des directions très nettes. La constante recherche de la connaissance de soi le conduit à une profonde humilité que caractérise le *sentiment de confusion* (cf C. de Dalmasas, *El sentimiento de confusión en san Francisco de Borja*, dans *Manresa*, t. 34, 1962, p. 99-118). Cette confusion, constamment mentionnée dans ses écrits, à qui il consacre des traités entiers, naît de la considération approfondie de la suprême dignité de Dieu et de notre propre misère, des bienfaits divins et de notre ingratitude. Borgia se sent pécheur et, creusant ce sentiment, il atteint des profondeurs incroyables; il se sait digne de l'enfer, des plus grands châtements, pire que Judas et que le démon même. Cependant, les faits de sa vie que nous connaissons n'offrent pas les éléments qui pourraient fonder une si basse opinion. Pour le comprendre, il faut se placer sur un plan plus élevé, là où François atteint à une vue mystique de soi-même; son sentiment de confusion revêt alors l'aspect d'une confrontation amoureuse avec Jésus-Christ; François le voit couvert de plaies et crucifié, tandis que lui est sans souffrance. Sous une forme ou sous une autre, cette exclamation jaillit souvent au fil de son *Diario* : « Christus crucifixus est, et ego sine

vulnere! », ou plus simplement : « Et ego sine vulnere! ». De là naît le désir de souffrir et d'offrir sa vie pour le Christ par le martyre. Il est clair que François, qui avait une telle conscience de sa bassesse, se devait de renoncer à ses dignités.

Unie à cette humilité, une grande austérité caractérise la vie de Borgia; il fut un grand pénitent qui réduisit son corps à un extrême degré de débilité. Il observait strictement la pauvreté personnelle et veilla à la maintenir intacte dans la compagnie.

2° Comme par une pente naturelle, François se sentait attiré vers une vie solitaire; mais il sut réagir quand il comprit qu'un tel genre de vie n'était pas compatible avec l'idéal religieux qu'il avait embrassé. Ainsi à Gandie, où cet attrait prit corps, il obéit aux directives que saint Ignace lui envoya (MHSI, *S. Ignatii epistolae*, t. 2, p. 233-237; t. 12, p. 632-654). Après son ordination sacerdotale, il voulut se retirer pour un temps à Oñate et mener la vie solitaire à l'ermitage de la Magdalena; voyant que cela ne plaisait pas au fondateur, il prêcha par toute la région. Une troisième fois, lors de la persécution qui se déchaîna contre lui, il pensa fuir au Portugal pour y achever ses jours dans la solitude; Laínez ne le permit pas. Lui qui, par inclination, aurait pu être un solitaire contemplatif, fut un prédicateur et un homme de gouvernement.

3° Borgia peut aussi être considéré comme un des précurseurs de la *dévotion au Sacré-Cœur*.

Déjà dans les *Seis tratados* de 1548, il nous dit d'établir en lui notre demeure : « ...Mande proveer nuestra pobreza de la rica cámara de su divino Corazón, en el cual entrará cada alma para tomar de allí lo que le falta » (*Tratado cuarto... para recibir la sancta comunión*, n. 6, f. 57). Nous invitait à considérer les sept sources du sang du Christ, il propose pour le dimanche la plaie du côté, « laquelle doit être refuge et repos pour ton cœur ». Les mêmes idées sont plus développées dans le *Tratado espiritual de la oración* (n. 22). Pour entrer dans le Cœur du Christ qui est notre demeure, notre maison de refuge, notre lieu de sûreté, qu'on passe d'abord par *lo material* et ensuite par *lo spiritual* (ARSI, *Opp. NN.* 2, f. 222).

Le *Diario espiritual* montre que le saint vivait ce qu'il enseignait : « Pidióse el morar en el Corazón de Jesús por la conformidad, cum consolatione » (12 et 16 mai 1564; SFB, t. 5, p. 743-744). Il prie « para que merezca vivir en su Corazón » (11 juin 1565; *ibidem*, p. 787; cf p. 788). Offrant un jour ses actions à diverses intentions, il ajoute : « Item en todas las horas se ofrece el Corazón de Cristo y lo que sintió en él, para hazerme sentir su pasión, su amor y el hacimiento de su santa voluntad » (20 août 1565; p. 792).

4° Le *Diario espiritual* (n. 55). — Il est impossible de se faire une conception vraie de la spiritualité de Borgia si on ne lit pas ce journal spirituel (texte intégral dans SFB, t. 5, p. 729-887; autographe aux archives romaines de la compagnie de Jésus). Les notes de ce journal commencent le 1^{er} février 1564 et se terminent le 9 septembre 1568; il faut y ajouter quelques notes du 7 février 1570. Appartenant à la dernière période de sa vie, ce journal montre la vie spirituelle de Borgia dans sa maturité et comment il réagit devant les faits extérieurs et les soucis de son gouvernement. Le texte est, en général, intelligible, mis à part quelques sigles non encore déchiffrés qui consignent pour l'auteur seul certaines expériences de sa vie mystique.

En guise de titre nous trouvons : « Año 64. Revisto. Es de peticiones ». Ce dernier mot indique bien le contenu du journal qui, presque entièrement, se compose de demandes adressées à Dieu dans l'oraison.

L'oraison de François était faite de ces demandes, tantôt à la sainte Trinité, tantôt à l'une des trois Personnes, ou au Verbe incarné, ou à la Vierge. Il demande « de la tendresse à prononcer les mots de Père, Fils, Esprit Saint, et Jésus, et Marie » (4 février 1564; p. 732). Le 29 avril 1565, il demande quinze grâces pour chaque jour (p. 784); d'autres fois, il se propose d'en demander vingt-quatre pour les vingt-quatre heures de la journée. Le jeudi 15 juin 1564, il demande vingt-quatre grâces pour les vingt-quatre bienfaits de l'eucharistie (p. 751). De même, le vendredi saint 1569 à propos de la passion (p. 822; cf p. 735, 764).

Souvent ses demandes sont apostoliques (28 septembre 1564, p. 770; 23 janvier 1566, p. 815); il répartit les différentes provinces de la compagnie, ou d'autres intentions importantes, selon les jours de la semaine (*Las obras*, p. 145-146). Pour lui, il demande que tous ses sens et puissances soient entièrement soumis à Dieu, « liés au Christ, pour vivre seulement pour lui, comme s'il n'y avait pas de monde » (26 août 1564, p. 764; cf 8 septembre, p. 766).

Le *Diario* témoigne des sentiments d'humble et profonde confusion : « porque sacándome del infierno.., conocer que no hay lugar que no me sobre » (12 juin 1564, p. 749); « goûter l'humiliation d'un cœur qui offense son Dieu » (29 avril 1564, p. 741). François est anxieux d'expérimenter la croix du Christ : « mettre la croix en tout » (4 octobre 1565, p. 795); « j'ai demandé d'être serviteur (fidèle) de la croix » (13 juin 1564, p. 750); « sentir la croix du Christ. Sentir que je n'en souffre pas. Croix avec ce qui n'est pas croix. Sentir dans sa vie la croix de ne pas l'avoir donnée pour le Christ » (6 novembre 1565, p. 803; cf p. 734, 767). Ce désir de mourir pour le Christ lui inspirait confiance dans sa protection parce que, « si andando para matar no me dejaba, agora que me da deseos de morir por El, cómo me dejará? » (8 septembre 1564, p. 766; cf p. 866). D'autres fois, il lève les yeux vers les cimes de l'amour divin : « J'ai demandé l'amour sans mesure, en participant à l'Amour immense » (6 juin 1564, p. 748). « O Señor, matéos por desamor y matáis de amor para dar vida » (7 octobre 1565, p. 797).

A propos de l'eucharistie, il détaille les sentiments expérimentés dans chaque partie de la messe (5 février 1564, p. 732), il demande d'avoir à la messe les mêmes pensées que la Vierge tenant l'Enfant Jésus dans ses bras (27 décembre 1567, p. 873). Ses jeudis sont dédiés à l'eucharistie (15 juin 1564, p. 751); il se fixe une méthode pour ses visites au Saint-Sacrement (14 mai 1564, p. 743); qu'il ait « faim du Pain des anges » (14 octobre 1565, p. 800) et qu'à l'heure de la mort il puisse recevoir le Viatique, au moins le jour même (22 janvier 1566, p. 815).

Son amour pour la compagnie apparaît : il s'offre pour son ordre, « sang et vie » (6 juillet 1566, p. 790; cf p. 823); il décide de méditer les règles (1^{er} juillet 1564, p. 757), demande l'esprit du fondateur (4 octobre 1565, p. 796), l'esprit des *Constitutions* (9 janvier 1566, p. 814). Qu'il fasse tout pour la plus grande gloire de Dieu (6 juin 1564, p. 748). Il est prêt à travailler dans les endroits les plus difficiles : Malte menacée par les turcs (19 septembre 1564, p. 769), les Indes ou Constantinople (6 juin 1564, p. 748).

Le *Diario* évoque les anniversaires importants de la vie de Borgia : la mort de l'impératrice Isabelle (1^{er} mai), l'entrée dans la compagnie (1546), les épreuves (1559), l'élection au généralat (2 juillet 1565).

4. Borgia supérieur. — Pendant presque toute sa vie religieuse, François fut employé aux charges du gouvernement. Le *Diario* mentionne l'élection au généralat comme un « dies meae crucis ». Son désir d'une vie retirée et solitaire permet de penser qu'il

assuma ses charges par pure obéissance. Son journal répète, sous une forme ou sous une autre, cette prière : « Ou bien rappelez-moi, ou bien donnez-moi la grâce pour gouverner, ou enlevez-moi cette charge » (18 mai 1566, p. 827; p. 871). De même, dans une lettre à André de Oviedo, le 28 octobre 1566, mais il ajoute que le joug du Seigneur est doux, qu'il ne l'impose à personne sans lui donner son aide (P. Suau, *Histoire de S. François de Borgia*, Paris, 1910, p. 458). François avait les qualités requises, comme il l'avait montré dans ses charges civiles, et il était un vivant exemple de vertu. Une fois nommé à une charge, il s'y appliquait avec ténacité et constance. Il voulait imiter dans sa manière de gouverner « la douceur du P. Laínez, et la prudence et la clarté de notre Père Ignace » (SFB, t. 5, p. 884; cf p. 833, 847, 849). Saint Ignace devait être son « admonitor » (p. 860). De fait, une des caractéristiques de son généralat devait être la douceur. Jean Polanco, son secrétaire, dit du commencement de son gouvernement : « In spiritu suavi, sed tamen ad reformationem tendente, procedere coepit gubernatio Societatis » (MHSI, *Polanci complementa*, t. 2, Madrid, 1917, p. 646, n. 24). Voir les directives que donne Borgia au P. Bustamante trop rigoureux (SFB, t. 4, p. 410; Suau, *op. cit.*, p. 382).

1° *Sur la vie intérieure.* — François de Borgia s'attachait spécialement à conserver l'esprit intérieur dans la compagnie. Il adressa à l'ordre sa célèbre lettre de 1569 *De medijs conservandi spiritum Societatis Iesu ejusque vocationis* (*Las obras*, n. 56). Il y compare la compagnie à une vigne; bien que récemment plantée, elle étend déjà ses rameaux dans les pays lointains; pour qu'elle prospère, elle doit être taillée. Pour conserver la ferveur de l'esprit, il recommande : le soin dans l'admission des sujets, la formation des novices, — « pour que du bon novice sorte un bon étudiant » —, et de ceux qui font leurs études, l'usage des moyens qui unissent l'instrument à Dieu, comme l'oraison, une exacte observation de l'obéissance et de la pauvreté selon les *Constitutions*, la mortification, surtout de la volonté, et le désir des humiliations à l'exemple du Christ. En résumé, que l'on vive selon l'esprit de la vocation. Cette lettre est d'un ton authentiquement ignatien.

Autre pratique que Borgia conseillait, prendre un saint chaque mois comme patron à imiter (cf *Las obras*, n. 63; MHSI, *Chronicon*, t. 6, Madrid, 1898, p. 406, n. 1741; p. 700, n. 3032).

2° *La formation des novices.* — La seconde congrégation générale avait décidé que chaque province aurait une maison de formation (décret 14; *Institutum Societatis Jesu*, t. 2, Florence, 1893, p. 197; F. Sacchini, *Historia Societatis Jesu*, pars III, lib. 1, n. 45). Borgia exécuta cette décision dans de nombreuses provinces. Pour Rome, en 1565, il sépara les novices des autres jésuites de la maison professe, les installa à Saint-André du Quirinal (1567) et leur donna Alfonso Ruiz comme maître des novices. Ce noviciat eut les prédilections de François; il faisait des exhortations aux novices (vg *Las obras*, n. 65). Il écrivit des règles pour le maître des novices (MHSI, *Polanci complementa*, t. 2, p. 134) et divers avis pour les novices (n. 69; lettre sur l'indifférence religieuse, en italien, n. 67).

3° *Le Ratio studiorum.* — Le travail de préparation d'un *Ratio studiorum*, déjà commencé par Laínez, fut poursuivi sous le généralat de Borgia. En 1569, il pouvait envoyer aux provinces le *Ratio* destiné aux classes inférieures de grammaire et d'humanités (texte conservé aux ARSI, *Instit. 24b*); c'est aussi de son temps que fut élaboré le *Ratio* pour les études de

philosophie (MHSI, *Monumenta paedagogica*, n. 33, Madrid, 1901, p. 460-470) et de théologie (*ibidem*, n. 47, p. 516-539). Voir L. Lukács, *De prima Societatis Ratione studiorum, sancto Francisco Borgia praeposito generali constituta (1565-1569)*, AHSI, t. 27, 1958, p. 209-233.

Bien que la seconde congrégation générale ait décidé (décret 8; *Institutum...*, t. 2, p. 195) de freiner la multiplication des collèges pour renforcer ceux qui existaient, il s'en ouvrit de nouveaux sous le généralat de Borgia; rien que onze dans la seule Espagne (A. Astrain, *Historia de la Compañía de Jesús en la asistencia de España*, t. 2, Madrid, 1905, p. 231).

4° *Les Règles de la compagnie.* — En accord avec le décret 57 de la même congrégation (*Institutum...*, t. 2, p. 206), Borgia révisa et compléta les règles de la compagnie, dont Laínez avait déjà fait une édition en 1560, la première de toutes (MHSI, *Regulae*, Rome, 1948, p. 545-565). Borgia abrégua les règles communes (*ibidem*, p. 3*, 158, 555), refit celles de certains offices (*ibidem*, p. 3*; *Epistolae Nadal*, t. 3, p. 413, 462); elles furent imprimées à Rome en 1567 et l'année suivante à Naples (cf Suau, *op. cit.*, p. 386). Borgia les promulgua au collège romain le 2 juillet 1567 et fit à cette occasion une exhortation (*Las obras*, n. 45). Voir MHSI, *Polanci complementa*, t. 2, p. 4, 679; Sacchini, *Historia...*, pars III, lib. 3, n. 96-97.

En 1570, Borgia fit faire une nouvelle édition des *Constitutions* (E. del Portillo, *Edición de las Constituciones de la Compañía preparada por Borja: 1568-1570?*, AHSI, t. 1, 1932, p. 193-204).

5° *L'heure d'oraison dans la compagnie.* — Saint Ignace ne fixa pas de temps précis pour l'oraison des profès et des coadjuteurs formés (*Constitutions*, pars VI, c. 3, n. 1). Aux scolastiques, il avait finalement imposé une heure, y compris le temps des deux examens de conscience (pars IV, c. 4, n. 3). Dans son mémoire adressé à la première congrégation générale (SFB, t. 3, p. 345, n. 7), Borgia insistait sur la nécessité de l'oraison; mais la congrégation maintint la norme établie par le fondateur (décret 97; *Institutum...*, t. 2, p. 177).

Lors de la seconde congrégation, déjà élu général, Borgia proposa une augmentation du temps de l'oraison (Sacchini, *Historia...*, pars III, lib. 1, n. 46). Différentes tendances firent durer la discussion; en suite de quoi, la congrégation ne décida pas l'augmentation proposée, mais donna autorisation au général de l'introduire prudemment : « ... et placuit tandem congregationi ut P. praepositus generalis pro sua prudentia possit id augere prout expedire in Domino judicaverit, habita ratione personarum, regionum » (décret 29; *Institutum...*, t. 2, p. 201-202). Borgia décida le 5 novembre 1565 que le temps d'oraison serait d'une heure le matin pour les provinces espagnoles, et dans les autres provinces trois quarts d'heure le matin et une demi-heure avant de se coucher, y compris l'examen du soir (P. de Leturia, *Estudios ignacianos*, t. 2, Rome, 1957, p. 223). La troisième congrégation revint sur cette question et, comme la seconde, remit l'affaire entre les mains du général; Éverard Mercurian maintint les mesures de Borgia. La quatrième congrégation (1581) fixa définitivement pour tous une heure d'oraison, en plus des deux examens (décret 5; *Institutum...*, t. 2, p. 248-249).

6° *Les missions.* — François de Borgia est le fondateur des missions de la compagnie en Amérique espagnole. Philippe II demanda l'envoi de 24 jésuites, le 3 mars 1566; le 28 juin, les trois premiers missionnaires mettaient à la voile vers la Floride, où l'un d'eux, Pedro Martinez, était tué par les indiens le 6 octobre; trois jésuites y furent martyrisés (4 février 1571). D'autres expéditions étaient parties de Séville en mars 1568 et en 1570; mais cette mission de Floride ne dura que jusqu'en 1572, les dispositions des indiens étaient par trop mauvaises. L'effort fut alors reporté sur la Nouvelle Espagne (Mexique)

pour laquelle un premier groupe de 15 missionnaires partait le 11 juin 1571.

Trois autres expéditions missionnaires furent destinées à la vice-royauté du Pérou durant le généralat de Borgia, et arrivèrent à Lima en 1568, 1569 et 1572.

MHSI = *Monumenta historica Societatis Iesu*, Madrid, puis Rome. — AHSI = *Archivum historicum Societatis Iesu*, Rome. — *Las obras* = C. de Dalmases et J.-F. Gilmont, *Las obras de san Francisco de Borja*, AHSI, t. 30, 1961, p. 125-179. — SFB = MHSI, *Sanctus Franciscus Borgia*, 5 vol., Madrid, 1894-1941. — ARSI = Archives romaines de la compagnie de Jésus.

1. *Sources*. — Essentiellement, les 5 volumes de SFB cités ci-dessus; le premier contient les documents familiaux; les quatre autres donnent une partie de la correspondance; à la fin du 5^e, le *Diario espiritual*.

2. *Œuvres* (manuscrits et éditions). — Voir *Las obras*; les éditions les plus importantes sont signalées aux n. 126, 129, 130, 147, 149 et 150; y ajouter celle des *Tratados espirituales*, introd. et éd. par C. de Dalmases, Barcelone, 1963. — J.-F. Gilmont, *Les écrits spirituels des premiers jésuites*, Rome, 1961, p. 169-192.

3. *Biographies*. — Dionisio Vázquez, *Historia del Padre Francisco de Borja*, 1586, ms, ARSI, cod. *Vitae 80*; copie moderne à l'institut hist. de la compagnie, Rome. — P. Ribadeneyra, *Vida del Padre Francisco de Borja*, Madrid, 1592, souvent rééditée et traduite (en français, Verdun, 1596; Douai, 1596; en italien, Florence, 1600, et Rome, 1616; en allemand, Ingolstadt, 1613). — V. Cepari, *Ristretto della vita del... Francesco Borgia...*, Rome, 1624. — S. Sgambata, *Ragguaglio della vita di Francesco...*, Naples, 1624. — J. E. Nieremberg, *Vida del Santo Padre el B. Francisco... Van añadidas sus obras...*, Madrid, 1644; Barcelone, 1882. — Ph. F. Taisne, *Het Leven van den H. Franciscus...*, Anvers, 1671. — A. Verjus, *La vie de S. François de Borgia...*, Paris, 1672; Lyon, 1691; etc. — D. Bartoli, *Della vita di S. Francesco Borgia...*, Rome, 1681; etc. — A. Cienfuegos, *La heroyca vida, virtudes, y milagros del grande S. Francisco de Borja...*, Madrid, 1702, 1717; Barcelone, 1754.

A. M. Clarke, *The Life of St. Francis Borgia...*, Londres, 1894. — P. Suau, *S. François de Borgia, 1510-1572*, Paris, 1905; *Histoire de S. François de Borgia*, Paris, 1910. — O. Karner, *Der heilige Franz von Borja General der Gesellschaft Jesu*, Fribourg-en-Brigau, 1921. — M. Yeo, *The Greatest of the Borgias*, Londres, 1936. — Adro Xavier (= A. Rey Stolle), *El Duque de Gandia... Apuntes históricos*, Madrid, 1940. — C. Ibelings, *Leven van Francisco de Borja*, Nimègue-Utrecht, 1940. — A. Dennis, *Saint Francis Borgia...*, Madrid, 1956. — Saint-Paulien, *Saint François Borgia l'expiateur*, Paris, 1959.

4. *Études diverses*. — *Documentos sobre el virreinato de San Francisco... en Cataluña*, dans *Boletín de la R. Academia de la historia*, t. 10, 1887, p. 163-165, 246-257. — F. Fita, *San Francisco de Borja. Nuevas fuentes históricas*, *ibidem*, t. 22, 1893, p. 113-130; *Nueva excursión biográfica*, *ibidem*, p. 300-346; *Oración fúnebre del emperador Carlos V...*, *ibidem*, p. 346-348. — F. de Uhagón, *San Francisco de Borja, caballero y comendador de la Orden de Santiago*, *ibidem*, p. 130-168. — P. Blanco, *El virreinato de San Francisco de Borja en Cataluña...*, Barcelone, 1921. — A. Risco, *Un gobernante modelo. Cómo administraba justicia San Francisco de Borja...*, dans *Razón y Fe*, t. 96, 1931, p. 68-77, 338-349; t. 98, 1932, p. 200-221. — L. Frias, *La profesión del Duque de Gandia...*, AHSI, t. 5, 1936, p. 106-114. — A. Sanchez-Bella, *Carlos V y San Francisco de Borja. Un coloquio memorable en torno a la Compañía de Jesús*, dans *Hispania*, 1941, n. 4, p. 102-113; même titre, dans *Historia*, t. 3, 1957, p. 5-12.

L. Lopetegui, *San Francisco de Borja y el plan misional de San Pio V*, AHSI, t. 11, 1942, p. 1-26. — F. Zubillaga, *Métodos misionales de la primera instrucción de San Francisco de Borja para la América española (1667)*, AHSI, t. 12, 1943, p. 58-88; *Instrucción de S. Francisco... al primer provincial de Nueva España (1571)*, dans *Studia missionalia*, t. 3, Rome, 1947, p. 155-206. — V. Larrañaga, *El P. Diego de Cetina y San Francisco de Borja primeros directores jesuitas de Santa Teresa*

en 1554, dans *Manresa*, t. 16, 1944, p. 97-116, 193-219. — F. Cereceda, *Episodio inquisitorial de San Francisco de Borja*, dans *Razón y Fe*, t. 142, 1950, p. 174-191, 355-366; t. 143, 1951, p. 277-291. — F. Arocena, *El cuarto centenario guipuzcoano de San Francisco de Borja*, dans *Boletín de la R. Sociedad Vascongada de amigos del país*, t. 7, 1951, p. 3-11. — E. Jorge, *Las visitas a Avila de San Francisco de Borja*, dans *Manresa*, t. 23, 1951, p. 195-210. — R. M. de Hornedo, *Asistencia espiritual de S. Francisco de Borja a Doña Juana la Loca...*, dans *Razón y Fe*, t. 152, 1955, p. 177-200. — H. Rahner, *Der Tod Karls V*, dans *Stimmen der Zeit*, t. 162, 1957-1958, p. 401-413. — C. M. Abad, *Carlos V y San Francisco de Borja*, dans *Miscolánea Comillas*, t. 31, 1959, p. 299-333.

M. Baixauli, *Las obras musicales conservadas en la insignie colegial de Gandia*, dans *Razón y Fe*, t. 4, 1902, p. 154-170, 273-283. — F. Cervós, *El original de las « Meditaciones » de San Francisco...*, *ibidem*, t. 32, 1912, p. 480-486. — Ubald d'Alençon, *S. Pierre d'Alcantara et S. François de Borja*, dans *Franciscana*, t. 6, 1923, p. 265-278. — J. M. March, *Nueva documentación inédita de San Francisco...*, dans *Estudios eclesiásticos*, t. 7, 1928, p. 237-247, 536-542; t. 8, 1929, p. 82-96. — M. Ezpeleta, *El diario espiritual de San Francisco de Borja*, dans *Manresa*, t. 35, 1963, p. 121-132.

Cándido de DALMASES.

6. FRANÇOIS CARACCILO (saint), 1563-1608. — Né le 13 octobre 1563 à Villa Santa Maria, dans le royaume de Naples, le futur saint porta le prénom d'Ascanio; il appartenait à la noble famille des Caracciolo. Il y reçut une éducation très chrétienne, au sein de laquelle se développa l'attrait vers les pauvres et la pauvreté évangélique. Au cours d'une grave maladie, il décida de quitter le monde; après une guérison inespérée, ayant vendu ou cédé ses biens, il gagna Naples pour y étudier la théologie et y recevoir le sacerdoce en 1587. Il était entré dans la confrérie charitable des Bianchi, lorsqu'une homonymie lui fit parvenir par erreur un appel du génois Giovanni Agostino Adorno † 1591; celui-ci avait l'intention de réunir des prêtres décidés à unir la vie contemplative à la vie apostolique et se cherchait des compagnons. Caracciolo accepta cette offre avec empressement. Avec Adorno et un autre Caracciolo, Fabrice, abbé de la collégiale de Sainte-Marie-Majeure de Naples, il se retira à l'ermitage des camaldules pour poser les bases du nouvel institut, puis partit pour faire approuver le projet par le Saint-Siège. Dans une bulle du 1^{er} juillet 1588, Sixte Quint donnait son approbation (confirmée par Grégoire XIV, le 18 février 1591) et imposait au nouveau groupe le nom de clercs réguliers mineurs. De retour à Naples, Caracciolo fit sa profession religieuse et choisit alors le prénom de François, par dévotion envers le Poverello (avril 1589).

Au retour d'un voyage en Espagne entrepris dans le but d'y essaimer, mais qui échoua (mai 1589-juin 1590), François tomba gravement malade, et Adorno mourut le 29 septembre 1591; François, qui n'avait que vingt-huit ans, dut lui succéder; lors du premier chapitre général (1593), il fut élu préposé général. C'est à lui qu'il faut attribuer la consolidation de sa congrégation.

Il entreprit un second voyage en Espagne, qui fut, celui-là, fructueux (1594-1596); il put fonder une maison à Madrid; pendant son absence, une autre maison avait été fondée à Rome, avec l'appui du cardinal Montalto, protecteur de l'ordre. Lors du troisième chapitre, François obtint d'être déchargé du généralat; il fut nommé supérieur de la maison de Naples et maître des novices (1598); mais bientôt il dut repartir pour l'Espagne, où il resta cinq ans (1599-1604); il y fonda les nouvelles maisons de Valladolid et d'Alcala. Le cinquième

chapitre général, qui se tint à Naples pendant son absence (1602), traita la question de la pauvreté de l'ordre; nous possédons la lettre que le saint envoya sur ce sujet (Cl. Piselli, *Notizia storica...*, p. 64-69).

A son retour en Italie, François fut nommé vicaire des maisons de la Péninsule (1604); il poursuivit encore quatre ans ses visites et ses ministères; tombé malade à Agnone, il y mourut le 4 juin 1608. Béatifié en 1769, canonisé en 1807, François Caracciolo est le patron de Naples; sa fête est fixée au 4 juin.

François Caracciolo n'a laissé que des méditations, qui furent imprimées bien après sa mort : *Le Sette Stazioni sopra la Passione di Nostro Signore Gesù Cristo* (Rome, 1710; Catane, 1750; Naples, 1769; Rome, 1825). On ignore la part qu'il prit à la rédaction des *Constitutions* de son ordre, approuvées définitivement le 25 octobre 1605 par Paul v (dans L. Holstenius, *Codex regularum monasticarum et canonicarum...*, t. 5, Augsburg, 1759, p. 415-447).

C'est plutôt la figure spirituelle du saint fondateur qui intéresse la spiritualité; il voulut être pauvre comme le saint d'Assise; il marqua fortement son ordre par l'exemple de son extraordinaire vie de pénitence et d'union à Dieu. Il faut noter son culte pour l'eucharistie : il exhortait à la communion fréquente et à l'adoration nocturne du Saint-Sacrement, et en donnait l'exemple.

Les clercs réguliers mineurs se développèrent surtout en Italie et en Espagne; ils comptèrent quatre provinces à la fin du 17^e siècle. Le 18^e vit leur déclin et ils faillirent disparaître pendant la période napoléonienne.

Della venerabile religione de' Chierici Regolari Minori, Lecce, 1647. — I. de Vives, *Della vita del ven. servo di Dio P. Fr. Caracciolo...*, Naples, 1684. — Cl. Piselli, *Compendio della vita, virtù e doni del ven. servo di Dio P. Fr. Caracciolo*, Rome, 1700, 1705; *Notizia storica della Religione de' PP. Chierici Regolari Minori*, Rome, 1710. — Diego de Villa-Franca, *Chronologia sacra, origen de la religión de los PP. Clericos Regulares Minores*, Madrid, 1709. — A. Cencelli, *Compendio storico della vita del B. Fr. Caracciolo*, Rome, 1769, 1805. — E. Quintana, *Prodigiosa vida del muy illustre varon...*, el B. P. Francisco Caracciolo, Madrid, 1769.

G. Rossi, *Il precursore dell'adorazione perpetua...*, Rome, 1926; *I Caracciolini*, dans M. Escobar, *Ordini Congregazioni religiose*, t. 1, Turin, 1951, p. 847-852; *S. Francesco Caracciolo*, Rome, 1951. — C. A. Bertini Frassoni, *La gente e famiglia di S. Francesco...*, Rome, 1943. — *Vies des saints et des bienheureux*, t. 6, Paris, 1948, p. 74-77. — I. Felici, *Il Principe mendicante*, Pise, 1959.

Emidio FEDERICI.

7. FRANÇOIS DE CASTEL. Voir FRANÇOIS DE KASTL.

8. FRANÇOIS DE CHAMBÉRY, capucin, † 1634. — D'après les archives des capucins de Chambéry, François Genand, avocat au sénat de Chambéry, entra chez les capucins et fit profession sous le nom de François de Chambéry le 25 janvier 1596. Il fut gardien du couvent d'Annecy (1602-1605) et gouverna la province savoyarde de son ordre (1614-1618). Il mourut au couvent de Belley en 1634.

On garde de lui des *Regulares et religiosae PP. Capucinarum exercitationes, in quattuor libros distributae*, Lyon, 1634 (certains bibliographes mentionnent des éditions en 1624 et 1627). Le premier de ces livres traite de la vie religieuse en général, le second des exercices de la nuit, le troisième de ceux du matin, et le quatrième de ceux du soir.

Au sujet de l'oraison, contrairement à la liberté que

recommande ordinairement la spiritualité franciscaine, l'auteur insiste sur la nécessité d'une méthode rigoureuse.

La préparation porte sur trois points : pureté de cœur, indifférence et mortification. L'oraison proprement dite comprend trois parties : exorde, méditation et conclusion. La méditation elle-même se divise en trois points : le raisonnement, l'affection et la « proposition »; en trois points également la conclusion : action de grâces, offrande de soi, demande. Pour que l'oraison ainsi menée porte des fruits, trois conditions doivent être réalisées : l'attention actuelle, la lutte contre les distractions, la modération dans les consolations et dans les aridités. Nous pouvons sans doute constater ici l'influence des *Exercices spirituels* de saint Ignace, de l'*Introduction à la vie dévote* de saint François de Sales et de la *Pratique de l'oraison mentale* du capucin Matthias Bellintani de Salo (DS, t. 1, col. 1355-1357).

Nous n'avons trouvé aucun développement sur les oraisons proprement mystiques; le tout se tient strictement dans le champ de l'ascèse, si bien qu'il faut exclure toute influence de Benoît de Canfield et de son école, à laquelle d'ailleurs il n'est fait aucune allusion, ni pour l'approuver, ni pour la condamner. Souvenons-nous que nous sommes en 1634, à une date où l'illumination provoque des craintes légitimes, surtout peut-être chez les capucins de langue française.

Bernard de Bologne, *Bibliotheca scriptorum... capuccinarum*, Venise, 1747, p. 93 et 94. — Jean de Saint-Antoine, *Bibliotheca universa franciscana*, t. 1, Madrid, 1732, p. 373, 388. — Eugène de Bellevaux, *Nécrologe et annales biographiques des... capucins de la province de Savoie*, Chambéry, 1902, p. 281. — *Saint François de Sales et le P. François de Chambéry*, dans *Le rosier de saint François*, Chambéry, 1925, p. 112-115. — *Lexicon capuccinum*, Rome, 1951, col. 622.

JULIEN-EYMARD D'ANGERS.

9. FRANÇOIS DEL L'ENFANT-JÉSUS, carme déchaux, 1547-1604. — Francisco Sánchez Pascual, né à Villapalacios (Albacete), étonna l'Espagne par ses activités charitables et ses fondations de maisons pour les filles repenties. Il entra tardivement comme convers chez les carmes déchaux (1598) et mourut à Madrid, le 26 décembre 1604. Saint Jean de Ribera † 1611, qui fut son ami, fit commencer le procès de béatification.

Sur sa dévotion à l'Enfant Jésus et sur sa biographie par Joseph de Jésus-Marie (Quiroga), qui fut souvent rééditée et traduite, voir art. ENFANCE DE JÉSUS, DS, t. 4, col. 665, et art. JOSEPH DE JÉSUS-MARIE.

On garde quelques-unes de ses lettres (vg dans José de Santa Teresa, *Reforma de los descalzos de N. Señora del Carmen*, t. 3, Madrid, 1683, p. 546-547, 572, et dans Bertoldo-Ignacio de Santa Ana, *Vida de la Madre Ana de Jesús*, t. 2, Burgos, 1901, p. 36-39), et des *Coplas* (Barcelone, 1617) en l'honneur de l'Enfant Jésus.

José de Santa Teresa, *op. cit.*, p. 490-589. — Albert de l'Enfant-Jésus, *Le vénérable Frère François de l'Enfant-Jésus...*, Bruges, 1907, signale la dévotion de sainte Marguerite-Marie Alacoque envers notre carme. — Silverio de Santa Teresa, *Historia del Carmen Descalzo...*, t. 8, Burgos, 1938, p. 365-399.

ADOLFO DE LA MADRE DE DIOS.

10. FRANÇOIS DE L'ENFANT-JÉSUS, carme chaussé belge, 1613-1667. — Né à Termonde en 1613, ordonné prêtre en 1649, Collier entra chez les carmes chaussés et fit sa profession à l'ermitage de Liedekerke (conventus eremiticus B. Virginis ad Mulum) en 1650. Il fut vicaire de cet ermitage en 1653 et mourut à Gand le 19 septembre 1667.

On lui doit deux ouvrages : 1) *Seer profytighe Onderwijsinghe voor alle Christen-geloovighen om het H. Sacrament der Penitentie ofte Biechte wel ende zalighlijck te gebruycken* (Gand, 1660); cette « Instruction très utile à tous les chrétiens pour faire un bon usage du sacrement de pénitence » est un exposé de la pratique de la confession et s'appuie sur la doctrine du concile de Trente.

L'ouvrage fut réédité (Gand, 1667; Bruxelles, 1675 et 1684) sous le titre : *Nodighe Onderwijsinghe...* (« Instruction nécessaire... »); il était augmenté du « Miroir de la confession » du franciscain C. Leutbreyer (paru à Bruxelles, 1646) et de l'instruction de saint Charles Borromée sur l'administration du sacrement de pénitence. Dans le commentaire qu'il fait de cette dernière instruction, François de l'Enfant-Jésus insiste sur les dispositions du pénitent et sur le devoir de l'interroger; il demande à l'épiscopat des Pays-Bas de suivre l'exemple de l'épiscopat français qui avait adopté en 1657 l'instruction de saint Charles; ce que fit l'archevêque de Malines (décret du 23 juillet 1668).

2) *Uytnemende godvruchtich boeckken leerende hoemen alle verganckelicke dinghen sal versmaden ende Godt den Heere alleen aankleven...* (Gand, 1663; trad. latine, *Instructiones et motiva ad veram, solidam pietatem...*, Gand, 1665); c'est une édition du traité *De adhaerendo Deo*, qu'on attribuait alors à tort à saint Albert le Grand (DS, t. 1, col. 279), auquel sont ajoutés trois avertissements de l'auteur, appuyés de textes de Thérèse d'Avila et de Jean de la Croix, sur le moment de quitter la méditation, la place de l'humanité du Christ dans l'oraison, et l'importance de se savoir dans une bonne voie spirituelle.

Cosme de Villiers, t. 1, col. 511. — Daniel de la Vierge, *Vinea Carmeli*, Anvers, 1662, p. 768, n. 1324. — I. Rosier, *Biographisch en bibliographisch overzicht... in de Nederlandse Carmel*, Tiel, 1950, p. 118. — *Bibliotheca catholica neerlandica...*, La Haye, 1954, p. 610. — Archives du Nederlands Carmelitaans Instituut, Carmel de Merkelbeek (Hollande).

Bruno BORCHERT.

11. FRANÇOIS DE FABRIANO (bienheureux), franciscain italien, 1251-1322. — Né à Fabriano (Marche d'Ancone), le 2 septembre 1251, du médecin Compagno Venimbeni et de Marguerite, fille d'un certain Frédéric, François de Fabriano, durant son enfance, fut conduit à Assise par sa mère, qui avait fait un vœu pour l'enfant; Ange Tancredi, ancien familier de saint François, prôna à Marguerite que son fils deviendrait frère mineur. Le 29 septembre 1267, après un pèlerinage au tombeau de son saint patron et le gain de l'indulgence de la Portioncule (2 août), François reçut l'habit en sa ville natale des mains du ministre provincial, Monaldo de S. Elpidio.

Au noviciat, il vécut quelque temps avec le vénérable frère Rainier, ex-curé de Cività, qui avait plusieurs fois entendu saint François en confession. On ignore s'il résida jamais hors de la ville, dont le couvent avait été transféré en 1282 au centre même de l'agglomération. On sait seulement qu'il fut témoin à Accola (1275) et à Cagli (1287) en des testaments qui léguaient des biens aux Frères. Après le décès de son père, François consacra une somme importante à l'acquisition de nombreux manuscrits : ce qui lui valut la réputation d'avoir fondé la première bibliothèque franciscaine. Tout porte à croire que l'important scriptorium d'Assise, qui à l'origine fut le grand fournisseur des provinces en manuscrits liturgiques, constitua un dépôt antérieur à celui de Fabriano.

Ses biographes lui attribuent une dévotion profonde et miraculeuse au sacrement de l'autel et une grande

charité pour les pauvres. Il est gardien en 1316, et de 1318 à 1321. Il mourut le 22 avril 1322.

Le procès de béatification de 1774 lui attribue : 1° un *Repertorium ecclesiasticum* (Fabriano, *bibl. comunale*, cod. 121), recueil d'exemples pour prédicateurs, qui auraient été tirés d'un *Livre des sept dons* (serait-ce le *Tractatus* d'Étienne de Bourbon † 1261?, cf DS, t. 4, col. 1893-1895). On y trouve aussi quelques sermons. — 2° des *Chronica*, aujourd'hui perdues, mais connues d'Étienne Rinaldi (1796, 1803) et de Stanislas Melchiorri (1856). Elles comprenaient un premier feuillet de parchemin (disparu entre 1796 et 1803) et seize feuillets de papier (existant encoré en 1856); quelques espaces étaient restés en blanc. C'était une sorte de recueil de notes personnelles, transcrites au hasard des circonstances. On en trouve heureusement quelques extraits en diverses compilations. Ces *Chronica* donnent des renseignements intéressants sur les séjours de saint François à Fabriano, les résidences franciscaines de cette localité, la vie du bienheureux François, les écrits du frère Léon, l'indulgence de la Portioncule, enfin un poème sur la mort de saint Bonaventure. François de Fabriano lut à Assise les écrits du frère Léon; ils traitaient de *dictis et vita sanctissimi P. N. Francisci* et reconnaissaient en Pierre Cattani un véritable ministre général : assertions du plus haut intérêt pour apprécier les pièces léonines conservées dans la collection péruvine éditée par F. Delorme.

L'indulgence de la Portioncule n'a pas fait l'objet d'un traité de la part de François de Fabriano, comme le crut L. Wadding, et après lui l'ensemble des bibliographes, qui lui attribuent un *De veritate et excellentia indulgentiae...* Il se contenta de transcrire la substance du diplôme de l'évêque d'Assise, Théobald Pontano (1311), la seule histoire authentique sur la concession et la promulgation de l'indulgence. Il ne dit rien du roman de Michel Bernarducci (cf l'introduction de P. Sabatier au *Tractatus de indulgentia* de François Bartholi, Paris, 1900, p. LXXXI-LXXXIX). De plus, il insère en sa transcription la précieuse remarque suivante : « Hoc testificatus est fr. Leo... quem ego fr. Franciscus vidi in anno qui veni ad fratres, quando fui ad dictam indulgentiam ». L'importante découverte d'Hyacinthe Pagnani fait cesser la légitime inquiétude de P. Sabatier (*loco cit.*, p. LXVI-LXIX) et rend sa valeur au témoignage du bienheureux sur la célèbre indulgence.

On renoncera à lui attribuer les *Praedicabilia conventus*, ms dont il a fait l'acquisition. Quant à l'*Ars praedicatorum*, il a disparu depuis longtemps. Ces attributions laissent simplement supposer une réputation de grand prédicateur.

A une époque de tension extrême entre joachimites, spirituels et modérés, François de Fabriano conserve la plus grande sérénité, louant aussi bien Jean de Parme, théologien et thaumaturge, que Bonaventure, homme saint, savant et éloquent. Il serait donc imprudent d'en faire un tenant de celui-ci, malgré le poème enthousiaste qu'il lui a consacré. Comme l'un et l'autre, il aime le savoir et recueille les livres. Demeuré étranger à la querelle sur l'observance intégrale de la Règle, il conserve le culte du frère Léon et du frère Ange, qui ont tenu une place en ses premières années. Cela ne l'empêche point de grandir en perfection et de faire des miracles. On verra en lui un sain équilibre et une grande prudence, vertus qui le destinaient à être un parfait supérieur.

La reconnaissance de ses restes fut faite en 1339; trouvés intacts, ils prirent place en l'église conventuelle. Un procès de béatification se déroula en 1774 à Fabriano; dès le 4 avril 1777, les mineurs conventuels obtinrent du Saint-Siège la conces-

sion d'un office et d'une messe; la même faveur était accordée aux mineurs observants le 28 septembre 1784. Ces textes liturgiques se trouvent dans les *Officia propria ordinis Fratrum Minorum Observantium* (Venise, 1786). Sa fête a figuré jusqu'en 1962 dans le calendrier liturgique franciscain au 22 avril; elle demeure à cette date au calendrier des conventuels et dans le propre franciscain régional.

Wadding-Sbaralea, *Supplementum ad scriptores*., t. 1, p. 267-268. — *Acta sanctorum*, 22 avril, t. 3, Anvers, 1675, p. 88-94, et 983-991 = *Vita et miraculis B. Patris Francisci de Fabriano* par Bonaventure Fessis, son neveu (cf BHL, n. 3437). — L. Tassi, *Vita del beato F. Venimbeni da Fabriano*, Fabriano, 1893. — *Martyrologium franciscanum*, Quaracchi, 1939, p. 151. — Léon de Clary, *Aureola serafica*, t. 2, Venise, 1951, p. 629-637; trad. italienne de *L'aureole séraphique*, Paris, 1883. — Giacinto Pagnani, *Frammenti della Cronaca del B. Francesco Venimbeni da Fabriano*, dans *Archivum franciscanum historicum*, t. 52, 1959, p. 153-177.

Jacques CABELL.

12. FRANÇOIS DE JÉSUS (« El Calvo »), carme déchaux, 1599-1682. — Né à Noviercas (Soria), en 1599, François de Jésus entra au carmel et fit sa profession religieuse à Valladolid en 1633. L'année suivante, il se retira au désert de Las Batuecas, où il passa plus de quarante-huit ans, et y mourut le 21 avril 1682.

Ce poète religieux a été récemment découvert. Nous connaissons par les *Memorias historiales* d'Andrés de la Encarnación (Bibl. nationale, Madrid, ms 13484, t. 4, f. 14v-15r) la liste de ses œuvres : deux volumes, achevés en 1647 et 1648, groupant 24 chants (près de 21.000 vers), intitulés *Canción a la Virgen María Santísima concebida sin pecado*; ils ont été édités par Emeterio de Jesús María (cf *infra*). — Un volume contenant *Canción a la Coronación de espinas* et *Soledades de Jesús*, daté de 1653 (des fragments de ces deux œuvres aux archives des carmes à Las Batuecas). — Une *Descripción del Desierto de Batuecas y la vida de sus ermitaños* (1656), et une *Vida de Nuestra Señora*.

Memoria de las cosas particulares sucedidas en este Santo Desierto de S. Joseph del Monte., f. 15v-17r (archives des carmes à Las Batuecas). — Matias del Niño Jesús, *Dos poetas de la Inmaculada*, dans *Revista de espiritualidad*, t. 13, 1954, p. 478-480. — Emeterio de Jesús María, *Epopeya mariano-concepcionista por fr. Francisco de Jesús*., dans *El Monte Carmelo*, t. 62, 1954, p. 251-276 Étude préliminaire; p. 277-513 édition de la *Canción a la Virgen María*., d'après les mss des carmes de Ségovie. — Enrique del Sagrado Corazón, *Ultimos datos históricos sobre el P. Francisco de Jesús*, auteur de la *Epopeya Mariano-Concepcionista*., dans *Revista de espiritualidad*, t. 14, 1955, p. 71-75. — Felipe de la Virgen del Carmen, *La soledad fecunda. Santos Desiertos de Carmelitas Descalzos*, Madrid, 1961, p. 182-183.

ADOLFO DE LA MADRE DE DIOS.

13. FRANÇOIS DE JÉSUS (l'indigne), carme déchaux, 1529-1601. — Francisco Hernández Mexía, né à Hinojosos (Cuenca), fut lié d'amitié avec le bienheureux Jean d'Avila qui le mit à la tête de ses « petites écoles » à Baeza. Bien que laïc, il y enseignait la doctrine chrétienne et prêchait dans les rues; il fut dénoncé à l'Inquisition qui le laissa poursuivre ses activités apostoliques. Étant entré en relations avec sainte Thérèse d'Avila et saint Jean de la Croix, il reçut l'habit des carmes déchaux des mains de Jérôme Gracián à Baeza (1582) et fit son noviciat à Séville.

François de Jésus fut envoyé avec deux autres carmes au Congo (1584), où il fut ordonné prêtre. A son retour, il reprit

son apostolat charitable en Nouvelle-Castille et en Andalousie, et mourut dans sa ville natale le 10 juin 1601. On garde de lui, inédite, une petite autobiographie : *Lo que dijo de sí el P. fr. Francisco de Jesús Indigno, apremiado por un precepto de obediencia* (Madrid, Bibl. nat., ms 7003, f. 256-267).

José de Santa Teresa, *Reforma de los Descalzos*., t. 3, Madrid, 1683, p. 345-383. — Florencio del Niño Jesús, *Fr. Francisco el Indigno, Apóstol del Congo*, Madrid-Cuenca, 1934; DS, t. 5, col. 422. — Silverio de Santa Teresa, *Historia del Carmen Descalzo*., t. 8, Burgos, 1938, p. 341-364.

ADOLFO DE LA MADRE DE DIOS.

14. FRANÇOIS DE JÉSUS-MARIE, carme déchaux, † 1677. — Francisco Dávila naquit à Burgos dans les dernières années du seizième siècle; il prit l'habit des carmes déchaux à Salamanque (1617) et fit sa profession religieuse à Valladolid; il enseigna la théologie à Salamanque pendant plus de vingt ans tout en occupant des charges de son ordre : prieur de Burgos, deux fois recteur de Salamanque, trois fois définiteur général (1652-1655, 1658-1661, 1664-1667), enfin prieur de Medina del Campo. Il mourut à Salamanque en novembre 1677.

François de Jésus-Marie rédigea le premier tome du *Cursus theologiae moralis salmanticensis* (Salamanque, 1665) sur les sacrements en général et en particulier; on doit aussi à son professorat des *Commentarii literales et morales in Apocalipsin* (t. 1, Lyon, 1648; t. 1 et 2, Lyon, 1655), qui se recommandent par une grande connaissance de l'Écriture et des Pères, et une solide doctrine spirituelle. Y est joint (t. 1, pagination indépendante) un *Tractatus praevius de sensibus sacrae scripturae*.

Le titre de son unique ouvrage proprement ascétique dit ce qu'il contient : *Varios motivos para el buen empleo del amor del alma fiel. Dividese en tres partes. La primera, para amar a Dios y al prójimo... La segunda, para amar y abrazar otras muchas virtudes... y la tercera para amar, servir y honrar a la sacratísima Virgen y a... San Joseph*... (Madrid, 1667); une seconde édition, très augmentée, parut (Salamanque, 1680) sous le titre *Excelencias de la caridad y de otras muchas virtudes y de la devoción con la Virgen*, etc.

Memoria de los religiosos que han muerto en este colegio de Carmelitas descalzos de N.P.S. Elias de Salamanca, f. 91-93 (ms, archives des carmes déchaux, Salamanque). — José de Santa Teresa, *Reforma de los Descalzos*., t. 4, Madrid, 1684, p. 920-921. — Cosme de Villiers, t. 1, col. 493-494. — M. Martínez Añibarro, *Intento de un Diccionario biográfico y bibliográfico de autores de la provincia de Burgos*, Madrid, 1889, p. 311-313. — Silverio de Santa Teresa, *Historia del Carmen Descalzo*., t. 9, Burgos, 1940, p. 56-58.

ADOLFO DE LA MADRE DE DIOS.

15. FRANÇOIS DE KASTL (CASTEL), bénédictin, fin 14^e et début 15^e siècle. — Originaire de Bohême, François collabora à la réforme de l'abbaye bénédictine de Kastl, au diocèse d'Eichstätt, commencée, vers 1380, sous l'abbatiate d'Otton Notweiner. La personnalité spirituelle de Jean de Kastl, le prieur, efface quelque peu celle de François. Pourtant, celui-ci, devenu sous-prieur en 1399, fut envoyé par Otton en 1400/1401 à Subiaco pour s'initier aux observances de la célèbre abbaye. De la sorte, Subiaco exerça son influence sur la réforme de Kastl, comme elle l'avait exercée déjà sur la réforme de Melk. Plusieurs abbayes se réformèrent sur le type de Kastl (cf DS, t. 1, col. 1428).

François, qui est appelé « le réformateur de Kastl »,

a laissé deux petits traités, sauvés de l'oubli par Bernard Pez, qui les a publiés dans sa *Bibliotheca ascetica* (t. 9, Ratisbonne, 1726) : *De monacho ad exemplum Christi crucifixo* (p. 195-214; ms d'Augsbourg), et *Libellus epistolaris quaestionum regularium de vita sanctimonialium virginum* (p. 217-254; ms de Melk). Le premier de ces traités n'est, en somme, qu'un tissu de notes, mal ordonnées, où abondent les références scripturaires, patristiques, et de la Règle de saint Benoît. L'auteur reprend les vieilles allégories du bois de la croix, d'essences différentes et symboliques : la traverse de la croix est en bois de palmier (= chasteté et pauvreté, ch. 1 et 4), le tronc principal est de cèdre (= obéissance, ch. 7), l'inscription est en bois d'olivier (= la *pietas*, ch. 5), le pied de la croix est de cyprès (il est enfoui et symbolise l'humilité, ch. 2), etc. Les trois vœux religieux, qui constituent la *crux claustrarium*, attachent le moine au Christ et à Dieu par trois clous : l'amour de la gloire de Dieu, l'amour du bon plaisir de Dieu et sa recherche. François insiste sur « l'ouverture du côté » qui nous invite à entrer mystiquement dans le Cœur du Seigneur (ch. 3, p. 202-203). François de Kastl se réfère constamment à Guillaume de Paris † 1249.

Le *Libellus epistolaris* est adressé aux moniales de Libintal (?), sans doute affiliées à la réforme de Kastl, et il est dédié à maître Nicolas Prolvin, « amicus dilectus ». François répond à vingt et une questions sur les observances. Ce petit recueil de « casuistique » monastique, qui donne l'interprétation des *Consuetudines* de Kastl réformé, est intéressant à plus d'un titre : fréquence de la communion, au moins hebdomadaire (ch. 1), liberté de la prière privée (ch. 11 et 21), châtiments (ch. 13), obligations chorales des converses (ch. 17), règlement des enfants et des jeunes filles pensionnaires.

B. Wöhrmüller, *Beiträge zur Geschichte der Kastler Reform*, dans *Studien und Mitteilungen aus dem Benediktiner- und Cistercienser-Orden*, t. 42, 1923-1924, p. 40-40. — Ph. Schmitz, *Histoire de l'ordre de saint Benoît*, t. 3, Maredsous, 1948, p. 180-182; t. 6, 1949, p. 262. — DS, art. BÉNÉDICTINS, t. 1, col. 1428; JEAN DE KASTL.

André RAYEZ.

16. FRANÇOIS DE LA MÈRE DE DIEU, carme déchaux, † 1665. — Né à Almonacid de Zurita (Guadalajara, Espagne), François de Zurita reçut l'habit du carmel à Pastrana, le 25 novembre 1636, âgé de vingt-quatre ans. Il fut de longues années chargé de la formation des novices de Pastrana, fut prieur de ce couvent et de celui de Guadalajara. Il mourut dans la charge de définitiveur général en 1665.

On a déjà parlé (DS, t. 4, col. 1135-1136) de sa dévotion mariale et de son livre *Esclavitud de nuestra Señora* (réédité dans *Intimidad con María*, Madrid, 1954, p. 245-308). François publia aussi un *Espejo de oración*, dont on ignore le lieu et la date d'édition, et une *Instrucción y modo de tener ejercicios ordinarios y extraordinarios, muy útil y provechoso para todos* (Madrid, 1666; Valence, 1774), qui est un guide pour faire les exercices spirituels de dix jours; destiné aux carmes, il est utilisable par tous. Le dernier chapitre est réédité dans Juan Vicente, *Modo de meditar que enseñaba nuestro Venerable Padre Fray Juan de la Cruz*, dans *Mensajero de Santa Teresa*, t. 1, 1923, p. 282-283.

Manuel de San Jerónimo signale encore d'autres traités sur la haine du péché, etc, dont on a perdu les traces (*Reforma de los descalzos*., t. 5, Madrid, 1706, p. 157-158).

Cosme de Villiers, t. 1, col. 506. — J. Catalina García, *Biblioteca de escritores de la provincia de Guadalajara*, Madrid, 1899, p. 296-297. — Gerardo de San Juan de la Cruz, *Bibliografía carmelitana*, inédite. — Silverio de Santa Teresa, *Historia del Carmen Descalzo*., t. 10, Burgos, 1942, p. 799-801. — E. Allison Peers, *Studies of the spanish mystics*, t. 3, Londres, 1960, p. 73-74.

ADOLFO DE LA MADRE DE DIOS.

17. FRANÇOIS DE MEYRONNES, franciscain, † vers 1328. Voir MEYRONNES (François de).

18. FRANÇOIS D'OSUNA, franciscain espagnol, † 1540. Voir OSUNA (François d').

19. FRANÇOIS DE PAULE (saint), fondateur des minimes, 1416-1507. — 1. *Vie*. — 2. *Œuvres*. — 3. *Physionomie spirituelle*.

1. *Vie*. — 1° *Vie érémitique*. — François Martotilla est né à Paule (Paola), en Calabre, en 1416 probablement, dans un foyer où l'on vénérât saint François d'Assise, et où le père était habituellement fidèle à l'abstinence quadragésimale. Pour satisfaire à un vœu de ses parents, François passe sa douzième année chez les franciscains de Saint-Marc, qui le garderaient volontiers, mais ce garçon exemplaire veut autre chose. Au cours d'un pèlerinage à Assise, il souffre de ne pas rencontrer à Rome la pauvreté évangélique et il ose le reprocher à un cardinal dont l'équipage somptueux l'a choqué; il est au contraire favorablement impressionné par la vie érémitique de plusieurs couvents. De retour à Paule, il quitte père et mère pour aller vivre seul, à quatorze ans, dans une cabane des champs familiaux. Cette détermination, jugée imprudente, oriente pourtant sa vie pour toujours. Il n'aura donc jamais fréquenté les écoles. Il ne voudra même connaître que la Bible et les écrits spirituels. Il deviendra capable de citer avec à-propos, dans ses conversations et dans ses lettres, des textes scripturaires. L'raison aidant, il pourra même les commenter à l'édification des auditeurs.

Dans la montagne, il devient l'émule des ermites du désert : il vit dans des grottes étroites, jeûne, fidèle à l'abstinence quadragésimale, mange parfois de l'herbe des champs, couche sur le sol ou sur une planche avec une faïtière de briques pour oreiller, prie longuement. On vient solliciter un conseil, une consolation, une guérison, du pain même; il accueille avec bonté et répond en faisant, à l'occasion, des miracles. « Par charité », — c'est le mot qu'il répète toujours —, que ne ferait-il pas?

2° *Fondation*. — Il ne songeait alors qu'à vivre pleinement son baptême; mais des disciples l'ont rejoint, et il se trouve bientôt à la tête d'une communauté, fondateur sans l'avoir prévu, à dix-neuf ans. Il appelle ses compagnons « les ermites de saint François d'Assise », sans qu'on puisse prétendre, pour autant, voir en lui un réformateur franciscain.

Le 30 novembre 1471, Pirro Caracciolo, archevêque de Cosenza, accorde l'exemption à cette nouvelle congrégation. Sixte IV ratifie et place, en 1474, sous sa juridiction directe ces religieux dont on ne peut freiner la pénitence, l'abstinence quadragésimale en particulier. En leur accordant des privilèges des « mendiants », le pape oriente leur évolution, mais François gardera toujours pour moyens apostoliques de choix la pénitence et la prière. Répondant à des demandes pres-

santes, il devra fonder des couvents aux alentours, et même jusqu'en Sicile. Sa popularité croissante n'entamera pas son humilité. Obstinement, il restera simple frère lai, manifestant pour le sacerdoce et les prêtres le plus grand respect. Les tracasseries ne l'épargnent pas; elles viennent d'autres religieux, et aussi des rois de Naples, mais il est patient, tout en gardant son courage franc-parler.

3° *A la cour de France.* — Sa réputation de saint et de thaumaturge le fait connaître, et Louis XI l'appelle auprès de lui. François résiste; Sixte IV doit intervenir. Le voyage vers la France (février-mars 1483) est une sorte de marche triomphale. Le roi veut qu'il soit reçu « comme si c'étoit nostre Saint Père » (lettre aux échevins de Lyon). C'est en même temps une manifestation publique de sa sainteté : il va pieds nus, refusant tout confort, et priant. Installé à Plessis-lez-Tours, en pleine cour royale, dans des conditions qu'il n'a jamais connues, souvent difficiles, il s'adapte. Il prépare Louis XI à bien mourir (30 août 1483), il conseille Charles VIII † 1498, il console Jeanne de France † 1505 dans ses épreuves, il répond aux supplications du peuple tourangeau qui assaille souvent son couvent dès l'aube. Anne de Beaujeu † 1522, fille aînée de Louis XI, Anne de Bretagne † 1514, femme de Charles VIII et de Louis XII, des princes, des ambassadeurs lui offrent des couvents. L'ordre se répand en France, en Espagne, en Allemagne, s'accroît en Italie.

François rédige plusieurs Règles : en 1493, en 1501, en 1502, en 1507. Rome, successivement, les approuve. Les ermites primitifs de saint François d'Assise ressemblent de plus en plus aux « mendiants », maintes prescriptions rigoureuses s'adoucissent et l'organisation générale s'apparente à celle des frères prêcheurs, mais la devise de l'ordre sera bien *charitas* et non *veritas*. En 1501, François de Paule a donné une Règle aux gens du monde qui veulent vivre dans son esprit (tiers ordre) et, en 1506, une Règle pour les religieuses, dont le premier couvent est fondé en Espagne.

Pendant ce temps, le saint ne cesse de rechercher la solitude : il passe parfois plusieurs jours caché dans le parc ou enfermée dans sa cellule, qui est séparée des autres. On le surprend en prière, « debout, à genoux, assis »; on vient le regarder à l'église. Ses longues oraisons vont jusqu'à l'extase. Il boit de l'eau de pluie, mange peu, quand il ne reste pas plusieurs jours sans rien prendre. Il dort sur une planche ou des sarments de vigne, il marche nu-pieds été comme hiver, et porte cilice. Jusqu'à quatre-vingt-onze ans, il reste impitoyable pour son corps qu'il délasse en jardinant, en balayant, en ravaudant.

Des pré-réformateurs actifs, comme Jean Standonck † 1504, disciple de la *Devotio moderna*, comme Jean Quentin † 1503 ou Olivier Maillard † 1502, voient en lui l'homme qui incarne au mieux la réforme par le dedans. Plusieurs même deviennent ses tertiaires. Le saint, qui doit vaincre maintes jalousies et tracasseries, comme naguère en Calabre, surtout pour implanter son ordre, est attentif aux exigences apostoliques de l'Église, et c'est l'un de ses premiers novices en France, l'espagnol Bernard Boyl († 1507?), qui part pour tenter d'organiser l'évangélisation de l'Amérique dès le deuxième voyage de Christophe Colomb (cf art. *Boyl*, DHGE, t. 9, 1937, col. 523-528).

4° *Portrait de François.* — S'il est impossible de suivre pas à pas le cheminement spirituel de François qui semble n'avoir jamais fait de confidences sur sa

vie profonde, il est facile de le juger de l'extérieur. D'après les « sources » (voir à la bibliographie), surtout d'après les dépositions des contemporains aux procès de canonisation, François est un « humble ». Il est « doux », plein de « bénignité », « suave » même, malgré sa « fermeté ». Il est « patient ». « En lui, il y a une grâce merveilleuse d'élocution » (*office liturgique*). « Ne pense point avoir veu homme... où il semblast mieulx que le Saint Esperit parlast par sa bouche », écrit Philippe de Comynes. Jean Bourdichon souligne, dans sa déposition, l'harmonie entre ses exhortations pleines de divin et sa manière de vivre. Il conseillait, consolait, exhortait inlassablement. Son acharnement à vivre solitaire étonnait : « valde solitarius », « vita multum solitaria », etc. Sur son austérité on ne tarit pas : « maxima vitae austeritate vivebat », « vita multum austera », etc. « Il avait l'universelle réputation de vivre dans une austérité telle qu'aucun homme de ce temps, à ma connaissance du moins, ne vivait ainsi », dit Bourdichon (Déposition), et d'autres encore, avec lui, en termes à peu près semblables. On le comparait à saint Jean-Baptiste.

Sa vie « était faite d'oraisons continuelles, de méditations, et d'autres œuvres pies », a déposé au procès de Tours le minime Étienne Joly, qui vivait près de lui. Charles VIII devait attendre à la porte de la cellule la fin des oraisons de François, écoutant les gémissements du saint. Jacques Simonnet, auditeur de Rote, a écrit dans sa *Relation* de 1518 : « Ou il priaït ou il avoit l'air d'un homme qui prie ». Quant à l'efficacité de ses prières, innombrables sont les témoins qui la garantissent aussi bien en France qu'en Italie. François, dévot fervent de la passion, mourra sur une planche, après avoir recommandé la charité à ses frères, le vendredi saint 2 avril 1507, en son couvent de Jésus-Maria, à Plessis-lez-Tours. Six ans après, il était béatifié, et canonisé en 1519.

2. *Œuvres.* — Sur la culture de François, retenons ce propos de Philippe de Comynes dans ses *Mémoires* : « car il estoit lettré et n'apprint jamais rien ». Dans les œuvres que nous signalons, il fut nécessairement aidé par des juristes, des liturgistes, des latinistes. François Binet † 1524, qui sera son successeur, dut être son principal collaborateur. En France, il dictait ses lettres à un secrétaire-interprète.

1° *La première Règle* de l'« Ordre des frères minimes ermites du frère François de Paule » (1493). La bulle d'approbation d'Alexandre VI, *Meritibus religiosae vitae*, l'attribue formellement au saint. Le mot « minimes », *ordo minimorum*, apparaît pour la première fois. Le chapitre 7 est le plus révélateur de sa spiritualité.

2° *La deuxième Règle* (1501, bulle d'Alexandre VI *Ad ea quae circa decorem*). On souhaiterait pouvoir mieux justifier historiquement cette nouvelle étape. Le mot « ermites » disparaît pour toujours de la Règle, sinon de la bulle. La Règle est plus concise que la précédente, de caractère plus juridique, mais contient d'intéressantes considérations sur le silence, la pauvreté, le jeûne. L'abstinence quadragésimale n'y est que de précepte.

3° *La première Règle du tiers ordre* (1501), lequel avait dû être ébauché en Italie. De style direct, prenant souvent le ton d'une monition paternelle, les conseils y sont bien frappés. Elle contient des expressions d'une piété plus affective. Elle met en valeur la charité, le sens de la passion, le détachement, la pauvreté, la mortification.

4° *La troisième Règle* (1502). La bulle *Ad fructus*

uberes d'Alexandre VI souligne « *jugum revera suave quamvis in apparentia durissimum* ». Elle est très proche de la deuxième et se trouve soumise ici au collège des cardinaux. — 5° *La deuxième Règle du tiers ordre* (1502) perfectionne légèrement la première.

6° *La quatrième Règle* (1506) n'est entérinée en chapitre général qu'après la mort de François. Sur elle repose l'ordre actuel des minimes. L'abstinence quadragésimale y devient le quatrième vœu. L'organisation se perfectionne. Les considérations spirituelles sont concises; la pénitence, le jeûne et l'oraison mis en valeur. La bulle de Jules II *Inter caeteros regularis observantiae* (28 juillet 1506) l'attribue formellement à François. — 7° *La première Règle des religieuses* (1506) reprend les termes de la précédente et n'atténue en rien les prescriptions pénitentielles. — 8° *La troisième Règle du tiers ordre* diffère peu de la première. Elle insiste sur les commandements.

9° *Le Cérémonial* (*Caeremoniae*) concerne dans sa première partie l'office divin et diverses observances; la deuxième est un rituel. Il fut remanié après la réforme de saint Pie V. — 10° *Le Correctoire* (*Correctorium*) (1506) est surtout pénal. Ce caractère est tellement accusé qu'au premier chapitre général (1507) ce *Correctoire* fut trouvé peu conforme à la douceur de François et l'on hésita à le lui attribuer, malgré la bulle de Jules II, *Pastoris officii*, 28 juillet 1506 (qui reconnaissait, il est vrai, l'aide apportée par « quelques frères de son institut »). Il ne saurait être isolé des Règles et s'explique en un temps de relâchement général et de réforme. Un tel recueil surprend néanmoins. Il dut vite être corrigé et adouci par Léon X.

11° *Lettres*. Une série de soixante-dix lettres publiées par François de Longobardi dans sa *Centuria di lettere* en 1655 fut reconnue fautive et provoqua une intervention de l'index en 1659. Parmi les autres que l'on croit communément authentiques, il faut probablement encore opérer une sélection : N. Misasi, G. M. Roberti et, plus récemment, E. Pontieri l'ont démontré. Des études critiques s'imposent ici (cf E. Pontieri, *Per la storia del regno di Ferrante I d'Aragona*, ch. 4 *Il problema critico delle lettere di S. Francesco di Paola*). Presque toutes ces lettres traitent d'affaires; on y relève, çà et là, un conseil, une remarque, une citation scripturaire, une expression qui permettent de saisir une réaction spirituelle du saint. Retenir surtout la douzaine de lettres adressées à Jean Quentin, publiées par A. Dondé (*Les figures et l'abrégé de la vie...*, Paris, 1671).

12° Un poème sur la Passion a été attribué à François sans fondement sérieux. Certains de ses propos et des souvenirs ont été également recueillis, mais l'étude critique en reste à faire (*Opuscula quaedam, Detti familiari e memorabili, Avvisi, Exhortations, Poèmes et cantiques*, etc).

Le *Chronicon* (Paris, 1635) de F. de Lanoue donne les Règles de 1493 à 1502, p. 31-39, 59-71, 77-90. Le nombre des éditions latines, françaises et italiennes des Règles en vigueur est considérable. La plus ancienne édition, latine, de la quatrième Règle paraît être la *Regula fratrum Ordinis Minorum sancti fructuosi de Paula institutoris ac fundatoris sequitur*, Nigeon, 1525; autre édition en 1533 : *Liber vite fratrum ordinis minorum sancti fructuosi de Paula* avec la Règle des frères, celle des sœurs, celle du tiers ordre, le *Correctorium*, le *Cérémonial*, les privilèges, *Mare magnum*. Voir la *Bibliografia* de Fr. Russo : pour les Règles, le *Cérémonial* et le *Correctoire*, p. 15-26; pour les lettres, p. 27-32; pour le poème et les souvenirs, p. 33-37.

3. Physionomie spirituelle. — François n'a jamais songé à élaborer une doctrine spirituelle propre. Ni philosophe, ni théologien, il ne se réfère à aucune école particulière. Il aime saint François d'Assise et s'est épris de la pauvreté. Comme il aime plus encore les Pères du désert et leurs pénitences violentes, la joie franciscaine reste, chez lui, dans l'ombre. François de Paule est avant tout un homme de prière et de pénitence. Les dangers extérieurs qui menacent l'Église, mais plus encore les misères morales de l'Église l'émeuvent profondément. C'est dans une vie intérieure profonde au sein de l'Église et spécialement des ordres religieux qu'il place une authentique réforme.

1° *Esprit et vie de pénitence.* — C'est en France, au temps où il lui faut rédiger des Règles, — quatre Règles en treize ans, trois en six ans —, qu'il essaie d'approprier à ses cénobites son expérience exceptionnelle. Alors seulement il livre quelques secrets de sa vie intérieure, mais il trouve difficilement les mots pour s'exprimer : il emprunte tantôt à la Règle de saint Benoît, tantôt à celle de saint François d'Assise, tantôt aux textes des Pères qui ont exalté la pénitence. Il est impossible de ne pas évoquer, en le lisant, — surtout quand on met sa vie en parallèle, car il faut s'y référer constamment pour comprendre —, saint Antoine, saint Athanase, saint Basile, saint Augustin, saint Pierre Chrysologue, saint Léon, saint Jean Climaque. Il n'était pas pour autant éclectique. Sa forte personnalité déborde les expressions qu'il emprunte.

a) *Suivre l'Évangile à la lettre*, « ut Evangelium Domini nostri Jesu Christi observemus » (1° Règle, ch. 1). — Il demande l'effort le plus grand en tout : « maxime », « tanquam vires suppetunt ». Il aime l'absolu dans les formules. Il aime les phrases tranchantes de l'Écriture : « Si secundum carnem vixeritis moriemini, si autem spiritu facta carnis mortificaveritis vivetis » (Rom. 8, 13). Il modifie un verset de saint Paul pour mieux montrer qu'il s'agit d'être « ennemi ou ami de Dieu », « qui enim mundi hujus voluerit esse amicus, Dei constituitur inimicus » (3° Règle du tiers ordre, ch. 4).

Son moralisme l'amène à parler fréquemment des commandements de Dieu à ses religieux comme à ses auditeurs, à évoquer le jugement qu'il qualifie de « très rigoureux » (1° Règle, ch. 8), le compte à rendre qui sera « très strict » (2° Règle, ch. 4), ajoutant ainsi au texte de l'Évangile. Il impose à ses frères, dans les prédications qu'ils feront au peuple, de parler surtout « des vices, des vertus, du châtement et de la gloire » (1° Règle, ch. 3). Volontiers, il se complait, comme les Pères de l'Église et les écrivains spirituels du temps, dans l'analyse des effets de la pauvreté, du jeûne, de la charité fraternelle. Il place la charité « ante omnia » (1° Règle, ch. 1), « super omnia » (3° Règle du tiers ordre, ch. 1), mais il ne la présente que comme un commandement et l'on peut regretter qu'il n'en ait pas parlé davantage et autrement, quand on sait quel rôle elle joua dans sa vie et la place que lui a donnée la tradition des minimes.

Rarement, il laisse sa piété affective s'épancher et l'on relève presque avec surprise, dans les Règles du tiers ordre, des mots comme ceux-ci : « quia dilectus et amoenus totusque floridus Christus, cujus deliciae sunt esse cum filiis hominum, in virtutum floribus delectatur » (1° et 2° Règles du tiers ordre, ch. 1). C'est l'Évangile qu'il veut suivre et faire vivre; il l'affirme expressément. Et dans l'Évangile ce qui le séduit par-dessus

tout, c'est la passion. Ce n'est pas seulement dans la quatrième Règle qu'on trouvera la pensée du fondateur; il faut la chercher dans les trois autres aussi.

b) *Solitude et pauvreté*. — La bulle *Meritis religiosae vitae*, qui approuve la première Règle en 1493, commence par un éloge de la solitude, de l'oraison liée à la solitude (*contemplatio illam [solitudinem] sociat et comitatur*). Dans la vie cénobitique, cette solitude devient silence. Avec saint Benoît (dont François Binet connaît bien la Règle, ayant été naguère prieur de Marmoutier), François parle beaucoup du silence, et parfois dans les mêmes termes ou à peu près. Il en souligne lui aussi la « gravité » (2^e et 3^e Règles, ch. 4). Il renchérit et appelle le grand silence « évangelique » (4^e Règle, ch. 8), pour le rendre plus sacré encore. S'il veut ce silence absolument, c'est qu'il crée l'indispensable climat de la prière, « occasio potior » (*ibidem*). A cause du silence, il se refuse à voir ses couvents construits en pleine ville. Ce qui ne l'empêche pas de réaliser aussi bien le rôle de la charité fraternelle dans cette vie cénobitique nouvelle et la nécessité du « cor unum » et « anima una » (1^e Règle, ch. 1).

Comme au désert, le religieux doit être détaché de tout (ch. 6). François exalte la *pauvreté* volontaire (1^e Règle, ch. 6), celle qui renonce aux biens du monde, celle qui jette avec le psalmiste toute sa confiance en Dieu, « jactavit in Deum curam suam » (*Ps.* 54, 23), et il poursuit avec saint François d'Assise : « Haec est celsitudo altissimae paupertatis., haec sit portio nostra » (2^e Règle, VI, 4-5, éd. D. Vorreux et P. Bayart, *Les opuscules de saint François d'Assise*, Paris, 1955, p. 128-130). Appliquant à la lettre l'évangile de saint Matthieu et l'exemple de François d'Assise, ses « pauvres minimes » ne toucheront pas à l'argent et n'en porteront jamais sur eux; ils n'auront qu'une seule bure, avec laquelle ils devront coucher (ch. 4); les couvents seront « pauvres »; les églises conventuelles « petites et humbles », « pour qu'y resplendisse toujours la sainte pauvreté » (ch. 6).

Comme le Poverello encore, il eut souhaité ses religieux sans aucun savoir, — pauvreté et humilité se rejoignent; or, il faut prêcher, donc apprendre. Avec des réserves, il transige. Mais il ne faut s'instruire que pour être « utile », et il rappelle à Jean Quentin les dangers de la « spéculation de l'esprit » qui ne s'allie pas à la « ferveur dans le bien » et à la « pratique des bonnes œuvres », car « c'est cela qui plaît à Dieu ». « Pour faire du bien », il faut « étudier premièrement à se rendre parfait par la doctrine et par le bon exemple » (A. Dondé, éd. citée, 12^e lettre).

c) *Combat spirituel et jeûne*. — Il recommande plus encore l'austérité, sans s'arrêter aux conseils de prudence de saint Jérôme ni à la discrétion de saint Benoît. C'est une question de « vie » ou de « mort » spirituelle. Il ne s'agit pas d'opposer corps à esprit ni simplement de livrer le nécessaire combat, *militare* (2^e Règle, ch. 5), contre la chair, ni même d'expier dans cette chair; par delà l'apatheia, dans les états mystiques les plus élevés, le corps doit rester, par et dans l'immolation, l'inséparable compagnon de l'âme. « Il faut s'étudier à crucifier sa chair » (4^e Règle, ch. 7).

François s'appuie sur l'Écriture pour vanter les heureux effets du jeûne, « quoniam testante Scriptura multa ex jejuniis nascuntur bona » (1^e Règle, ch. 7). Il les connaissait d'expérience. Il les cite (4^e Règle, ch. 7), à la suite de saint Augustin (*Sermo* 73 de l'*Appendix*, PL 39, 1887 [= pseudo-Augustin]) :

« Le jeûne purifie l'entendement, élève les sens, assujettit la chair à l'esprit, rend le cœur contrit et humilié (n'est-ce pas la pénitence intérieure qui s'impose surtout?), éloigne ce qui nourrit la concupiscence, éteint les ardeurs de la volupté et allume le flambeau de la chasteté » (certains auteurs ont écrit « de la charité » sans qu'il soit possible de justifier cette substitution); ou bien, dit-il encore (avec les mots de la préface du carême), « il comprime les vices, fait acquérir les vertus, chasse les démons » (2^e Règle, ch. 9). François imite et veut que ses religieux imitent Jésus au désert de la quarantaine, comme l'Église y invite en carême. Ce carême devra se prolonger : les minimes jeûneront à peu près la moitié de l'année et respecteront toujours l'abstinence quadragésimale. Non seulement ils ne mangeront jamais de viande, mais non plus de beurre, de lait, ni d'œufs (4^e Règle, ch. 5 et 7).

François réussira à imposer cette abstinence comme un vœu, obligatoire même en dehors des couvents. Les religieux pourront encore aller au-delà du jeûne prescrit, s'ils le veulent. Lui-même paraît avoir jeûné à peu près tous les jours et, pour marquer le carême, il devait se contenter de pain et d'eau. Pour entrer dans l'ordre, il faudra « y être poussé par le désir de mener la vie de carême et de faire une plus grande pénitence » (4^e Règle, ch. 2).

François veut cette pénitence « pour l'amour de Jésus-Christ ». Il donne ce motif à ses correspondants éprouvés, quand il les invite à « toujours faire pénitence avec Jésus-Christ » ou à « souffrir pour l'amour de Celui qui a voulu mourir en croix pour nous » (A. Dondé, éd. citée, 18^e lettre). Pour aimer Jésus, il veut donc l'imiter non seulement au désert, mais sur la croix. Aussi inscrira-t-il en tête de la deuxième et de la troisième Règle : « In nomine Crucifixi ».

François est, à sa manière, un réformateur des ordres religieux : il institutionnalise cette vie de carême et réussit à l'emporter sur la curie romaine longtemps réticente et sur certains minimes, en un temps où les papes adoucissent le régime pénitentiel, celui des carmes et des cisterciens par exemple, et multiplient les dispenses pour les fidèles. Pour prouver que l'impossible était possible, il avait, un jour, pris et tenu dans ses mains des charbons ardents, devant un émissaire pontifical venu pour le freiner (le fait, attesté par ailleurs, est consigné dans la bulle de canonisation, n. 16). Saint Robert Bellarmin pourra bientôt citer François en exemple à l'encontre des théories luthériennes et calvinistes sur la mortification.

2^o *Vie d'oraison*. — Mais que serait le jeûne sans l'oraison? Le saint réaffirme l'enseignement des ermites du désert et des Pères en reprenant la parole de Tobie (12, 8) : « Bona est oratio cum jejuniis » : ascèse et mystique sont sœurs dans sa vie. La réforme qu'il souhaite est là dans ce qu'elle a d'essentiel. Il n'a cité les mots bibliques que dans sa première Règle, mais sa pensée y est si bien affirmée qu'il faudra s'y reporter pour comprendre les autres Règles. Il faut tendre à « l'oraison pure et continue » dont parle Jean Cassien, et François dit pourquoi (4^e Règle, ch. 8) : « elle pénètre là où la chair ne peut avoir aucun accès »; la contemplation en est le but. Il insiste pour que tous ses religieux y soient « instamment » formés.

La « louange divine » sera abordée « cum tremore », mais « alacriter » (3^e Règle, ch. 2). Lui-même assistera toujours à l'office, bien que, frère lai, il n'y soit pas tenu. Cependant, il supprimera bientôt le chant, et le *Correctoire* infligera même de dures sanctions aux délinquants; on ne peut deviner pourquoi avec certitude. La « louange divine » devra être prolongée. Il demande

à ses frères d'alimenter leur piété aux psaumes et aux hymnes d'abord. On deviendra « d'autant plus saint que l'on s'adonnera davantage » (1^e Règle, ch. 7) à cet office prolongé qui n'exclut pas d'autres prières.

François n'a pas donné une méthode d'oraison à proprement parler; il a seulement ébauché une *scala*, à travers laquelle on croit découvrir quelque chose de son expérience personnelle. Le chapitre 7 de sa première Règle apparaît comme le chapitre-clé, permettant d'éclairer sa vie spirituelle : « Quoniam autem oratio bona est cum jejuniis, Fratres maxime hostiam laudis immolantes, quantum vires suppetunt devotioni et orationi vacare non obmittant, jungentes verbis sensum, sensui affectum, affectui exultationem, exultationi maturitatem, maturitati humilitatem, humilitati libertatem... ». Tout serait à mettre en valeur dans ce texte capital, à commencer par la volonté d'effort.

La contemplation, pour François de Paule, est plus affective que spéculative. Mais l'*affectus* qu'il recommande doit toujours être fondé sur une vie liée à la plus rigoureuse des ascèses et sur une charité fraternelle sans ombre. Le manque de charité fraternelle, la rancœur en particulier, ont été rudement stigmatisés par lui de ce point de vue même de la prière : « vermis mentis », « confusio orationis », « laceratio petitionum quae fiunt Deo », « alienatio caritatis » (1^e Règle, ch. 10).

En inscrivant l'*exultatio* dans sa Règle, il affirme donc accessibles à ses religieux les sommets de l'oraison. Il n'a malheureusement pas laissé de commentaire sur ce mot. Il est permis d'y voir une joie au-dessus des sens, un épanouissement de la charité, un effet du don de sagesse, une « fruitio Dei ». La joie a donc une place de choix dans cette spiritualité apparemment austère. Nul doute, elle accompagne la pénitence. Le jeûne lui-même doit devenir ce jeûne d'exultation dont a parlé, après saint Augustin et maints Pères, saint Thomas (*Somme théologique*, 2^a 2^{ae} q.147 a.4 ad 3, et a.5 ad 3; iv *Sent.* dist. 15 q.2 ad 2). Sur ce sommet de joie, la contemplation s'approfondit encore et la vie théologale s'épanouit; l'âme, saisissant mieux l'action de Dieu en elle, saisit mieux du même coup son propre néant, son incapacité foncière. L'humilité apparaît ici comme un don de Dieu qui rend libre.

Cette contemplation devrait donc être le propre des minimes qui doivent toujours chercher à devenir les plus petits; c'est la « sainte oraison », c'est « une grande vertu, une grande force des justes » et « il faut y former le mieux possible chaque religieux » (4^e Règle, ch. 7). Alors commence une vie toujours nouvelle et François peut reprendre le mot de « liberté » cher aux contemplatifs. C'est comme un écho de Jean Ruysbroeck qui, après avoir parlé de la joie, écrivait : « O liberté si longtemps attendue et cherchée, la voici, je la tiens, je la sens! » « Le stemma *Charitas* avait été apporté du ciel » à François, écrit l'anonyme contemporain; on saisit mieux maintenant la pensée qu'il exprime. L'oraison est le sommet de la vie religieuse : « L'oraison et la contemplation des choses célestes, aurait-il dit, sont la vraie et la plus naturelle réfection de nos âmes, ses seules délices et sa souveraine félicité »; aussi Jules II a-t-il écrit après avoir examiné la quatrième Règle et dès les premiers mots de sa bulle : « *Virtute conspicuos sacri ordinis vestri professores qui contemplationi ferventer invigilant et piaae vitae studio sine intermissione desudant* ».

C'est encore Jésus sur la croix que François semble

avoir voulu contempler de préférence, ainsi qu'on le voit dans le tableau de Jean Bourdichon peint pour les minimes, et comme on le devine à travers ces mots, écrits à Jean Quentin : « *Omnem intentionem in illum Dominum qui pro nobis crucifixus est dirige* » (A. Dondé, *éd. citée*, 12^e lettre; texte latin dans Fr. de Longobardi, *Centuria di lettere...*, 1655).

Cette spiritualité intensément vécue a, chez lui, les teintes de la piété populaire du temps. François est un dévot des noms de Jésus et de Marie; la plupart de ses couvents sont des couvents de Jésus-Maria. Dans son culte de la passion, il adopte le chemin de croix, tel qu'il existait alors, et recommande la dévotion aux cinq plaies. Marial, il est l'apôtre du Rosaire et distribue en quantité les « couronnes » à soixante-trois Ave que le pape lui a donné la permission de bénir.

François a laissé mieux qu'une thèse doctorale pour justifier sa spiritualité, il a laissé sa vie et son œuvre. Ses extases prouvent son union à Dieu. Il a montré que la vie érémitique s'ouvrait sur les préoccupations apostoliques de l'Église et il eut un immense rayonnement. Il a démontré par sa santé physique et psychique qu'un équilibre humain était possible au milieu de ce qu'on aurait pu croire des outrances de sa pénitence : il voit à distance, donne avec sûreté l'herbe qui guérit, lit dans les visages, manie les serpents et les charbons ardents, sans parler de nombreux miracles plus caractérisés. François de Paule a laissé le meilleur de lui-même dans sa fondation, essayant, à travers les évolutions de son ordre naissant, de l'imprégner de l'esprit de la trilogie érémitique : solitude-pénitence-oraison, articulant les unes aux autres ces trois valeurs. Voir DS, art. MINIMES.

1. Sources. — Elles sont abondantes et de valeur. Nous retenons seulement celles qui peuvent éclairer notre sujet.

1^o *Procès informatifs pour la canonisation*. — Faits avec soin, achevés onze ans seulement après la mort de François, ils doivent néanmoins être passés au crible : la sincérité des témoins ne paraît pas douteuse, mais, souvent, ils ne rapportent que par oui-dire, ou ils appellent miracles des guérisons sans démonstration suffisante. Ces procès permettent de dégager avec certitude les traits essentiels de la physionomie spirituelle du saint. Les hollandistes (D. Papebroch) en ont donné de larges extraits (*Acta sanctorum*, 2 avril, t.1, Anvers, 1675, p. 120-194), mais ils n'ont pas encore été publiés in-extenso. Une douzaine de manuscrits (des 16^e, 17^e et 18^e siècles) toujours existants reproduisent assez fidèlement et permettent de connaître le texte original, lequel a été retrouvé en 1959; on le conserve à la maison générale des minimes (P. Pecchiai, dans *Bollettino ufficiale dell' Ordine dei Minimi*, t. 5, octobre-décembre 1959, p. 219 svv).

1) *Procès de Cosenza* (1512-1513). Cent trois témoins y déposèrent trente-trois ans après le départ du saint pour la France. Il fait connaître le milieu familial et la vie du saint en Italie (AS, p. 122-147). — 2) *Le Procès de Tours* (1513) présente, par ses cinquante-sept témoins, des souvenirs plus frais, six ans seulement après la mort de François qui a passé à Tours ses vingt-quatre dernières années. Le milieu tourangeau, assez bien connu à cause des séjours prolongés des rois et de la cour en ces années-là, permet un meilleur contrôle des dépositions (AS, p. 147-164). — 3) *Le grand Procès de Calabre* (1516-1518) se déroula en douze lieux différents et recueillit cent vingt et un témoignages. Il complète ou renforce le procès de Cosenza (AS, p. 165-193). — 4) *Le Procès d'Amiens* (1513) n'entendit qu'un seul témoin, un calabrais (AS, p. 120-122). — 5) Des trente et une lettres jointes aux procès, pour hâter la canonisation, quelques-unes apportent occasionnellement des lumières. — 6) *La Relatio Jacobi Simonetae* est le rapport d'un auditeur de Rote qui résume les procès en 1518, pour Léon X. Il insiste sur les vertus du saint. Une

partie de son texte passera plus tard dans l'office liturgique. Imprimée à Rome en 1625, et déjà dans L. Surius (1578), puis dans Fr. de Lanoue, etc (cf L. Patrizi-Accursi, *Relazione della Vita, delle virtù et dei miracoli di San Francesco di Paola*, Rome, 1907).

2° *Documents pontificaux*. — Parmi les bulles papales retenons : *Meritis religiosae vitae*, 26 février 1493; *Ad ea quae circa decorem*, 1^{er} mai 1501; *Ad fructus uberes*, 19 mai 1502, d'Alexandre VI; — *Dudum ad sacrum Ordinem Minimorum*, 1506; *Pastoralis officii*, 28 juillet 1506; *Virtute conspicuos*, 1506, de Jules II. Bien que de caractère juridique, certaines donnent d'importants renseignements sur l'évolution de l'ordre et toutes sont parsemées de remarques, rares mais précieuses, éclairant la spiritualité, en particulier le lien solitude-oraison, la pénitence et la vie contemplative. Enfin, la bulle de canonisation *Excelsus Dominus* du 1^{er} mai 1519, de Léon X, non seulement résume la vie et présente des miracles, mais dégage les vertus saillantes de François et ses tendances profondes.

3° *Documents liturgiques*. — L'office composé en 1519, douze ans après la mort, met en valeur l'humilité, l'esprit de silence, l'oraison, la pénitence.

4° *Iconographie*. — François a été plusieurs fois portraituré de son vivant, et aussitôt après sa mort par Jean Bourdichon, son ami, † 1521. Ces tableaux et des gravures du temps nous montrent un homme d'oraison, fervent de la passion et ami du Rosaire (cf R. Fiot, *Jean Bourdichon et S. François de Paule*, Tours, 1961).

5° *Écrits contemporains*. — Un anonyme disciple de François identifié par J. M. Perrimezzi : Lorenzo delle Chiavi (Clavense), a écrit sa vie. L'étude critique des copies de cette biographie est à faire. Ce document important permet de saisir le caractère et les tendances spirituelles majeures du saint : *Vita sancti Francisci de Paula... scripta ab anonymo ejusdem sancti discipulo eique coaevio...*, Rome, 1707. Le manuscrit (original italien, traduit en français, puis en latin, en 1637), publié en 1707 par J. M. Perrimezzi de Paule, est antérieur à celui que connaissaient les bollandistes. Les *Mémoires contenant les choses advenues durant le règne de Louis XI* (liv. 7, ch. 8) de Philippe de Commines † 1509 contiennent un jugement qui reflète l'opinion du temps et laisse deviner la vie profonde d'union à Dieu et de pénitence.

Plusieurs lettres de Louis XI et de Charles VIII. — A signaler surtout, en raison des références à des originaux perdus et des traditions locales : Archives départementales de Tours : mss H. 680, 681, *Notices historiques sur l'origine, la vie et la mort de saint François de Paule*; H. 690 *Inventaire des titres de la procure*; H. 693 *Inventaire raisonné (sic) des titres du trésor des archives (inventaire du couvent des minimes de Plessis-lez-Tours)*; H. 695 *Minimologium turonense*, sur les minimes de la Touraine, composé en 1650 par Jacques Rosier.

6° *Ouvrages généraux sur les origines et les premiers temps des minimes*. — Lucas de Montoya, *Coronica general de la Orden de los Minimos*, Madrid, 1619, rapports de François avec l'Espagne. — *Digestum Sapientiae minimitanae*, Rome, 1664, édité par François de Longobardi, contient le compte-rendu du premier chapitre général de l'ordre à Rome en 1507. — *Acta sanctorum*, 2 avril, t. 1, Anvers 1675, p. 103-234 : nombreux documents rassemblés, répartis et commentés par Daniel Papebroch. — G. Passarelli, *Sacri ordinis minimorum... Regulae, Correctorium et Caeremoniae communes, bullae...*, rééd., Venise, 1596. — F. de Lanoue, *Chronicon generale ordinis minimorum*, Paris, 1635; la dernière partie de l'ouvrage est constituée par le *Bullarium ordinis minimorum* (284 pages). — G. M. Roberti, *Sacri minimorum ordinis S. Francisci de Paula Regulae... Correctorium et Caeremoniae*, Rome, 1906. — P. Sposato, *Fonti per la storia di S. Francesco di Paola. La sua canonizzazione attraverso il Diarium di Paride de Grassi...*, dans *Calabria nobilissima*, t. 10, 1956, p. 1-33; t. 11, 1957, p. 1-29.

Fr. Russo a publié une recension de la plupart des sources citées ci-dessus et une bibliographie générale. Bien qu'incomplète, cette recension est actuellement la plus importante : *Bibliografia di San Francesco di Paola*, supplément au *Bollettino ufficiale dell'Ordine dei Minimi*, t. 3, Rome, 1957.

2. *Principales biographies*. — G. Passarelli, *Vita gloriosi confessoris S. Francisci de Paula*, Naples, 1571, 1573; Venise, 1596. L'auteur a publié une autre vie, introuvable aujourd'hui. — P. Regio, *La miraculosa vita di S. Francesco di Paola*, Naples, 1577; titres et éd. différents : Pérouse, Venise, etc; traduction espagnole, Madrid, 1595. — *La canonisation de saint François de Paule... en laquelle est descrite sa sainte vie avec une partie des principaux miracles...*, Paris, 1581. — P. de Nobilibus, *La miraculosa vita di S. Francesco da Paola*, Rome, 1584.

A. de Villegas, *Flos sanctorum nuevo*, Tolède, 1578. — Cl. du Vivier, *Vie et miracles de saint François de Paule*, Paris, 1609; traduction allemande, Munich, 1631. — P. J. Tristan, *Enchyridion o breve cronica de varones illustres en santidad de la sagrada religion de los Padres Minimos*, Barcelone, 1618. — J. de Morales, *Epitome de la fundación de la provincia del Andaluza de la Orden de los Minimos*, Malaga, 1619, relations du saint avec l'Espagne. — J. Chappot, *Vie et miracles...*, Nancy, 1621. — L. d'Attichy, *Histoire générale de l'ordre sacré des minimes*, Paris, 1624.

Fr. Victon, *Vita et miracula S. Francisci a Paula sui saeculi thaumaturgi...*, Rome, 1625; Paris, 1627, etc; trad. française, *Vie admirable...*, Paris, 1625, 1638. — M. San Severino, *Vita, costumi et miracoli del glorioso Padre...*, Gênes, 1638, traduction d'une vie en français, perdue. — I. Toscano, *Della vita, virtù, miracoli e dell'istituto di S. Francesco di Paola*, Rome, 1648, 1658; nombreuses rééditions, abrégés, etc.

M. de Pinedo, *Compendio de la vida y milagros del glorioso san Francisco de Paula*, Madrid, 1651; Malaga, 1669. — Hilarion de Coste, *Le portrait en petit de S. François de Paule...*, avec les *Annotations, éclaircissements, preuves... tirées des bulles, patentes, enquêtes*, etc, Paris, 1655. — J. de Prado, *Prodijosa vida y admirable muerte de S. Francisco de Paula*, Malaga, 1669. — A. Dondé, *Les figures et l'abrégé de la vie, de la mort et des miracles...*, Paris, 1671, illustrations avec des lettres et la bulle de canonisation; traduction italienne et espagnole. — B. Maggiolo, *Vita del miracoloso patriarca dei Minimi...*, Gênes, 1678, 1703. — Fr. Giry, *La vie de...*, Paris, 1681, 1682, etc. — *Les Vies des saints...*, Lyon, 1683, 1692, etc.

A. Baillet, *Les Vies des saints...*, t. 4, Paris, 1704. — J. Abbiate Forieri, *Vita e miracoli del glorioso patriarcha...*, Milan, 1710. — G. Perrimezzi, *Della vita, virtù, miracoli... di S. Francesco di Paola*, Milan, 1712; *Vita di S. Francesco di Paola*, Naples, 1713, nombreuses rééditions. — P. Conti, *Storia compendiosa della vita, delle virtù e de' miracoli di S. Francesco de Paola*, Bologne, 1726.

P. Cucurolo, *Vita, virtù e miracoli...*, Naples, 1855. — M. de Bois-Aubry, *La vie de...*, Paris, 1856; traduction espagnole, Mexico, 1857. — J. Barest, *La Vie de saint François de Paule, avec des notes spéciales à Fréjus*, Fréjus, 1859. — M. Sénéquier, *La vie de...*, Tours, 1861. — M. Rolland, *Histoire de saint François de Paule... et de son couvent de Plessis-lez-Tours*, Paris, 1874, 1876. — N.-J. Dabert, *Histoire de saint François de Paule et de l'Ordre des Minimes*, Paris, 1875; Tours, 1895; la meilleure vie française au 19^e siècle; traduction italienne, Turin, 1880. — A. Ferrante, *Vita di S. Francesco di Paola*, Monza, 1880.

N. Misasi, *La mente e il cuore di san Francesco di Paola*, Lanciano, 1907; traduction anglaise, *The mind and heart of Francis of Paula*, Naples, 1911; a été très discuté. — S. Mortola, *San Francesco da Paola*, Gênes, 1914. — G. M. Roberti, *San Francesco di Paola. Storia della sua vita*, Rome, 1915, rééd., 1963, la plus complète des biographies. — E. Pontieri, *Per la storia del regno di Ferrante I d'Aragona*, Naples, 1947, ch. 4 La figura storica di Francesco di Paola.

Le nombre des biographies du saint est considérable. On en trouvera une liste impressionnante, sinon exhaustive, dans Fr. Russo, *Bibliografia*, p. 65-91.

3. *Ouvrages concernant plus spécialement la spiritualité*. — Paris, Bibl. Mazarine, ms A 15235, *Méditations latines de Fr. Victon*. — Marseille, Bibl. mun. ms 1259, t. 1, Commentaire français de la 4^e Règle par le P. Cornu, beaucoup plus riche que le précédent. — Pierre de Rians, *La Règle de l'Ordre des Minimes établie par saint François de Paule*, Aix, 1739. — L. de Peyrinis, *Commentaria ascetica in Regulam Fratrum*

Ordinis Minimorum, Gênes, 1645. — J.-J. Courvoisier, *Le trésor des œuvres spirituelles de saint François de Paule*, Paris, 1646; Liège, 1657. — Jean Orlanda de Vezzano, *Lapis lydius propositionum R. P. Laurentii de Peyrinis de quartis sacrorum ordinum B. Mariae de Mercede et S. Francisci de Paula solemnibus votis*, Gênes, 1664. — Pancrazi, *Il Frate Minimo. Chi è? Spirito e missione*, dans *La Voce della Madre*, juillet-août 1957.

Parmi les nombreux panégyriques, signalons ceux de Th. Raynaud, *Trinitas Patriarcharum S. Bruno.*, *S. Franciscus Paulanus.*, *S. Ignatius Loyola.*, Lyon, 1647 (dans *Opera*, t. 9, Lyon, 1665, p. 66-94); de Bossuet, en 1655 (éd. J. Lebarq, t. 2, Paris-Lille, 1891, p. 16-43) et en 1660 (t. 3, p. 443-467); et de Bourdaloue (*Sermons pour les festes des saints*, t. 1, Paris, 1711, p. 308-347).

4. **Culte et dévotion.** — La dévotion aux treize vendredis, dite de saint François de Paule, prend son origine dans la dévotion du saint à la passion; instaurée par les minimes, elle fut très populaire; voir Fr. Russo, *Bibliografia*, p. 115-119. L'ouvrage le plus ancien qui en traite *ex professo* semble être celui de Timothée Reinier, *Le saint homme ou dévotion des treize vendredis de saint François de Paule*, Aix, 1633, 1640, 1660; Paris, 1635, etc. — Voir aussi Fr. de Longobardi, *Discorsi spirituali sopra i tredici venerdì, istituiti da San Francesco di Paola*, Rome, 1639. — Fr. Giry a ajouté à la troisième édition de son Commentaire de *La Règle du tiers ordre des minimes*, Paris, 1697, des *Méditations sur treize vertus principales de saint François de Paule*, p. 157-275. — On peut encore rappeler L. M. Benetelli, *Ottavario santificato sotto gli auspici di San Francesco di Paola per ricevere con maggior frutto la sacra comunione*, Venise, 1703. — *Manuale di preghiere al taumaturgo San Francesco di Paola*, Assise, 1855, 1857.

Robert FIOT.

20. FRANÇOIS DE POSADAS (bienheureux), dominicain, 1644-1713. — 1. *Vie*. — 2. *Œuvres*. — 3. *Doctrine*.

1. *Vie*. — Les parents de François, Esteban Martín Losada et María Fernández-Pardo y Posadas, originaires de Lama de Arcos en Galice, s'étaient réfugiés en Andalousie après la ruine de leur maison dans la guerre d'indépendance du Portugal. C'est donc à Cordoue que naquit François, le 25 novembre 1644. Ses parents étaient pauvres; son père mourut bientôt et sa mère, remariée, se trouva obligée de vendre des légumes pour subsister. L'enfance de François fut dure : beau-père qui ne l'aimait pas et lui refuse d'aller au collège, apprentissage chez un artisan de caractère difficile. Il n'avait que sa mère, dont il choisit plus tard de porter le nom. Sa vocation dominicaine s'affirma très tôt; un frère prêcheur de Cordoue, Miguel de Villalón, qui lui avait donné quelques rudiments de latin, crut pouvoir le présenter comme postulant au couvent de Saint-Paul de Cordoue; il fut refusé en raison de son humble origine. François ne se découragea pas et put entrer au couvent de Scala Coeli, hors de la ville; il y reçut l'habit le 23 novembre 1662 et partit faire son noviciat à Jaen. Envoyé à Saint-Paul de Cordoue pour suivre les cours de philosophie et de théologie, on lui refuse à nouveau l'entrée de ce couvent célèbre et François dut se contenter du couvent moins connu de Sanlúcar de Barrameda.

Après son ordination sacerdotale (1668), François de Posadas se consacra à la prédication et à l'audition des confessions; il fut le plus souvent à Cordoue, ne quittant cette ville que pour des missions dans la région. Il résidait dans une sorte d'hôtellerie que les dominicains tenaient à une porte de la ville. Il y mourut subitement le 20 septembre 1713, prédicateur en grand

renom de sainteté. Pie VII le béatifica en 1818; sa fête est célébrée le 20 septembre.

2. *Œuvres*. — François de Posadas a publié de son vivant une œuvre écrite assez volumineuse et qui touche divers genres : trois biographies plusieurs fois rééditées (*Vida y virtudes del V... P. Cristóbal de Santa Catalina.*, Cordoue, 1691; *Vida de la V. Madre sor Leonor María de Cristo... del Orden de Predicadores*, Cordoue, 1699; *Vida del glorioso Padre y Patriarca santo Domingo de Guzmán*, Cordoue, 1701). — Des sermons, par exemple les *Ladrados evangélicos* (Cordoue, 1696), qui groupent cinq sermons sur la paix, la science, la justice, l'amour et la patience. — Un ouvrage de caractère plus technique contre la doctrine spirituelle de Michel de Molinos, *Triunfos de la castidad contra la luxuria diabólica de Molinos* (Cordoue, 1698, 1748; Madrid, 1775), où les propositions 41-53 de Molinos, condamnées par Innocent XI (1687; Denzinger, n. 1261-1273), sont réfutées en s'appuyant sur la doctrine de saint Thomas et de saint Jean de la Croix, et qui s'achève par un petit traité sur l'origine des tentations (ch. 17). Ce livre inspira d'autres adversaires du quietisme, tels le dominicain Pierre Sánchez † 1719 et l'oratorien Vincent de Calatayud † 1771 (DS, t. 2, col. 18-19).

Après la mort du bienheureux, son biographe, qui avait été aussi son confesseur, Pedro de Alcalá o p † 1740, publia les manuscrits inédits : *Obras póstumas del... P. Francisco de Posadas* (5 vol., Cordoue, 1736-1739). On y trouve, à côté de nombreux sermons, des traités ascétiques (*Balidos penitentes de una oveja pecadora a Cristo.*; *Silvos amorosos del Pastor Christo a las almas.*; *El hombre instruido, guiado y escarmetado*; *Devoto peregrino para el cielo*; *Colirio provechoso para las almas tentadas*, etc).

3. *Thèmes spirituels*. — François de Posadas a été essentiellement un prédicateur et un directeur spirituel; ses ouvrages, écrits dans un style parlé, révèlent une vaste érudition scripturaire et patristique; l'exposition est toujours logique, à portée de l'auditoire qu'il ne perd jamais de vue. Métaphores et symboles, employés abondamment, ne masquent pas l'intense vie spirituelle et les combats ascétiques du bienheureux.

La réforme des mœurs fut l'objet constant de sa prédication; ses campagnes oratoires contre le théâtre aboutirent à la fermeture du « Corral de comedias » de Cordoue (1694). Il propagea toute sa vie la dévotion mariale, en particulier par le rosaire; comme son contemporain saint Louis-Marie Grignon de Montfort † 1716, il organisa une croisade du rosaire : plus de trente confréries sortaient à l'aube dans les rues de Cordoue en chantant le rosaire de l'aurore; Posadas s'inspira probablement de ce qu'avait réalisé Pedro Ulloa † 1690 à Séville.

Les thèmes qui reviennent le plus souvent dans son œuvre sont celui de l'homme image de Dieu, de sa fin surnaturelle et des moyens d'y atteindre, du danger de manquer son retour à Dieu et de l'urgence d'y travailler. La conception de la vie humaine comme pèlerinage, voyage, instant qui passe, si caractéristique de la littérature religieuse baroque, est ici alliée au souci d'utiliser le temps, de le remplir de tout ce qui peut le rendre fécond : le temps presse, car la mort est à notre porte; des opuscules comme les *Caminos para la conversión del alma*, *Devoto peregrino para el cielo*, *La mano que abre la puerta del cielo*, *Horas de un reloj cristiano.*, révèlent cette préoccupation.

Le bienheureux Posadas n'est pas un spirituel original; c'est un homme de son temps, un grand prédicateur populaire, confesseur et directeur, comme saint Vincent Ferrier † 1419 et saint Jean-François Régis † 1640.

La biographie fondamentale est celle de Pedro de Alcalá, *Vida del V. siervo de Dios... Francisco de Posadas...*, Cordoue, 1728; Madrid, 1737, 1748, 1808.

Carta del Prior de San Pablo a los conventos de la provincia de Andalucía sobre la muerte del P. Posadas (Bibliothèque nat. de Madrid, ms 6732). — P. de Alcalá, *Sermón en las honras fúnebres del P. Posadas*, Cadix, 1713. — V. de Castro, *Compendio della vita del B. Francesco...*, Rome, 1818. — V. Sopena, *Vita del B. Francesco...*, Rome, 1818. — *Année dominicaine*, septembre, Lyon, 1900, p. 669-697. — A.-D. Mortier, *Histoire des maîtres généraux de l'ordre des frères prêcheurs*, t. 7, Paris, 1914, p. 287-290. — I. Taurisano, *Catalogus hagiographicus ordinis praedicatorum*, Rome, 1918, p. 61. — P. Quirós, *Apuntes y documentos para la historia de la provincia dominicana de Andalucía*, t. 1 *Biografías*, Almagro, 1915, p. 26-40. — *Vies des saints et des bienheureux*, t. 9, Paris, 1950, p. 419-420. — J. Ellacuría, *Reacción española contra las ideas de Miguel de Molinos (Procesos de la Inquisición y refutación de los teólogos)*, Bilbao, 1956, p. 229-249. — A. Huerca, *El P. Posadas, maestro de la vida espiritual*, dans *La vida sobrenatural*, t. 59, 1958, p. 344-354, 420-432; *Beato Francisco Posadas*, dans *Año cristiano*, t. 3, Madrid, BAC, 1959, p. 741-748.

Pour la bibliographie : Quéatif-Échard-Coulon, t. 3, p. 181-184. — R. Ramírez de Arellano, *Ensayo de un catálogo biográfico de escritores de la provincia y diócesis de Córdoba*, t. 1, Madrid, 1921, p. 491-492. — J. J. Sagredo, *Bibliografía dominicana de la provincia bética, 1515-1921*, Almagro, 1922, p. 124-126.

Alvaro HUERGA.

21. FRANÇOIS DE SAINT-MARC, carme déchaux, † 1696. — Né à San Clemente (Cuenca, Espagne), François de Saint-Marc fit son noviciat à Valladolid et mourut à Ségovie le 20 octobre 1696. D'après Manuel de Santa María † 1792, François de Saint-Marc fut un écrivain fécond, dont on gardait encore en 1766 trente-sept volumes sur des sujets divers. Parmi les titres qui nous sont parvenus, nous relevons ceux-ci : *Cuestionario de mística teología y oración infusa* (1672), *Anatomía del alma, o espejo interior, y anatomía del espíritu*, *Paraíso interior et Advertencias espirituales*, tous les trois datés de 1677, *Itinerario espiritual* (1677?) et *El hombre interior*, de 1678; etc. On ignore où se trouvent actuellement ces manuscrits; leurs titres font désirer qu'ils soient retrouvés.

D'autres manuscrits sont, eux, retrouvés : *Registros espirituales* (archives des carmélites de Ségovie); *Historia de la vida i excelencias de el Divino hyerotheo...*, 1687 (Manuel de Santa María prétend que cette vie a été éditée sous le nom d'un autre auteur) et *Historia de la vida y eszelencias del glorioso... San Saturio patrón de Soria*, 1689 (ces deux ouvrages, dans le ms 19338 de la Bibliothèque nationale de Madrid).

Ont été publiées une *Historia del origen y milagros de nuestra Señora de la Fuencisla de Segovia* (Madrid, 1692, 1915) et une *Historia de la milagrosa imagen de nuestra Señora de el Henar* (Madrid, 1697), adaptée par Gregorio Baca de Haro et publiée sous son nom.

Libro de los religiosos difuntos (archives des carmes déchaux de Ségovie). — Andrés de la Encarnación, *Memorias históricas*, t. 4 (Madrid, Bibl. nat., ms 13484, f. 12r-12v). — Gerardo de San Juan de la Cruz, *Bibliografía carmelitana* (inédite). — Matías del Niño Jesús, *Índice de manuscritos carmelitanos de la Biblioteca nacional de Madrid*, dans *Ephemerides carmeliticae*, t. 8, 1957, p. 202.

On corrigera (DS, t. 4, col. 1170) François de Marcos en François de Saint-Marc.

ADOLFO DE LA MADRE DE DIOS.

22. FRANÇOIS DE SAINT-THOMAS, carme déchaux, 1642-1707. — Francisco Rodriguez de Villaviciosa naquit à Pastrana (Guadalajara, Espagne); il prit l'habit de la réforme carmélitaine le 7 mars 1659 au noviciat de sa ville natale, où il eut pour prier François de la Mère de Dieu (*supra*, col. 1039). Professeur de théologie au collège d'Alcalá, il fut très souvent supérieur dans divers couvents, trois fois recteur d'Alcalá, deux fois définitiveur provincial, une fois provincial de Nouvelle-Castille. Il mourut en octobre 1707, étant recteur d'Alcalá.

A côté d'ouvrages de logique (*Via scientiarum duobus opusculis absoluta...*, Madrid, 1686; *De relationibus praedicationibus*, ms conservé vers 1730 au couvent de Bolarque), il laisse un *Opusculum biblicum de generalibus principis ad intelligentiam SS. Scripturarum* (Bibl. nat. de Madrid, ms 6620, p. 1368-1449), qui développe un court traité d'un auteur inconnu.

Son ouvrage le plus célèbre et qui intéresse la théologie mystique est la *Medula mística sacada de las divinas letras...*, en que... se explica el camino y santo ejercicio de la oración y sus grados desde los primeros rudimentos hasta la suprema e íntima unión con Dios... (Madrid, 1695; Lisbonne, 1705; 2^e éd. augmentée, Madrid, 1702, à laquelle nous nous référons). Cet ouvrage est une synthèse de la vie d'oraison qui expose d'une manière assez claire les questions fondamentales étudiées scientifiquement par l'école carmélitaine; l'auteur cependant garde des opinions personnelles sur plus d'un point.

La *Medula mística* comprend six traités : l'oraison en général (1), les trois états de l'oraison en général (2), les étapes des trois voies (3-5), les phénomènes extraordinaires (6). L'itinéraire spirituel décrit passe par les étapes successives suivantes : dans la voie purgative, la méditation, la purification active des sens et de l'esprit; dans la voie illuminative, la contemplation acquise, la purification passive des sens (qui peut déjà commencer dans la voie purgative), le recueillement et la quiétude infus, l'ivresse et le sommeil des puissances, la nuit ou la purification passive de l'esprit; dans la voie unitive, l'union passive fruite avec ses trois degrés : entrevue (« vistas ») des époux, fiançailles spirituelles et purification de feu, et enfin mariage spirituel.

La purification passive des sens est déjà : « contemplación infusa de Dios oscura, seca, imperceptible, con carencia de luz, suavidad y favores o regalos de la parte sensitiva » (tr. 4, n. 42); elle dispose positivement à une contemplation infuse plus parfaite (n. 44). La purification passive de l'esprit, qui est aussi contemplation infuse, dispose immédiatement l'âme à l'union passive et constitue la dernière étape de la voie illuminative (tr. 4, n. 3, 40, 85-86). L'union passive et fruite est « una noticia experimental de Dios, según el afecto, gustándole y tocándole con el espíritu » (tr. 5, n. 8).

François de Saint-Thomas ne pense pas que Dieu appelle tous les baptisés à la contemplation infuse (tr. 4, n. 61), mais bien à l'union active à laquelle conduisent l'amour de Dieu et du prochain, et la conformité de la volonté avec celle de Dieu (tr. 5, n. 13-15).

Saint Jean de la Croix sert de guide à notre auteur dans ses chapitres sur les nuits des sens et de l'esprit; sainte Thérèse, en ce qui concerne les degrés de l'oraison infuse et le rôle de l'humanité du Christ dans la contemplation (tr. 4, n. 26-39). François de Saint-Thomas est très sanjuaniste dans son attitude envers les phénomènes extraordinaires (tr. 6).

Adolfo de la Madre de Dios, *El P. Francisco de Santo Tomas o c d, autor de la « Medula mistica »*, dans *Salmanticensis*, t. 9, 1962, p. 87-112 (bibliographie, p. 87).

Crisógono de Jesús Sacramentado, *La escuela mística carmelitana*, Avila, 1930, p. 205-211; trad. *L'école mystique carmélitaine*, Lyon-Paris, 1934, p. 211-218. — E. Allison Peers, *Studies of the spanish mystics*, t. 3, Londres, 1960, p. 77-80 et tables. — Voir DS, t. 2, col. 177, 187, 203.

ADOLFO DE LA MADRE DE DIOS.

23. FRANÇOIS DE SAINTE-MARIE, carme déchaux, 1567-1649. — Fernando del Pulgar y Sandoval naquit à Grenade le 13 août 1567; sa mère était parente de sainte Thérèse d'Avila. Après ses études au collège des franciscains de Loja, il gagna Salamanque et son université (1585), où il lia amitié avec le futur carme Thomas de Jésus; il entra l'année suivante au carmel (10 mars 1586) et fit son noviciat à Valladolid. Ses études philosophiques le ramenèrent à Salamanque, cependant qu'il étudia la théologie à Alcalá de Hénarès; ordonné prêtre en 1591, il commença l'année suivante une carrière de professeur (douze ans à Salamanque, où il enseigne les « arts » et la théologie, plus tard à Baeza et Séville comme professeur de morale et de mystique). Son professorat ne l'empêcha pas d'être supérieur pendant environ vingt-cinq ans, en particulier aux collèges de Salamanque, de Baeza et de Séville, au noviciat de Grenade, et deux fois provincial d'Andalousie.

En 1625, François de Sainte-Marie fut nommé, par le général Juan del Espíritu Santo † 1649, historiographe de l'ordre; c'est à ce titre surtout qu'il est passé à la postérité. Il conçut un vaste plan de l'histoire de son ordre depuis ses origines jusqu'à la réforme thérésienne. Le premier volume parut à Madrid (1630) : *Historia general profética de la orden de Nuestra Señora del Carmen* (corrigé et augmenté, Madrid, 1641).

Ce livre souleva des controverses avec certains jésuites et des démêlés avec l'Inquisition; ce qui explique l'ouvrage suivant : *Apologia del tomo primero de la Historia profética...* (Valence, 1643, 1649). Les deux autres volumes qui conduisent l'histoire de l'ordre du Carmel jusqu'à la réforme thérésienne ne furent pas édités (Bibl. nat. de Madrid, mss 8691 et 8692). Sur les controverses autour de l'*Historia general profética*, voir Silverio de Santa Teresa, *Historia del Carmen Descalzo...*, t. 9, Burgos, 1940, p. 99-131.

François de Sainte-Marie put écrire les deux premiers volumes de l'histoire de la *Reforma de los Descalzos de Nuestra Señora del Carmen*, qui furent traduits en italien, portugais et français. Le tome premier (Madrid, 1644) relate surtout la vie et l'œuvre de sainte Thérèse; le tome second (posthume, Madrid, 1655), celles de saint Jean de la Croix.

D'autres ouvrages hagiographiques ou historiques sont conservés manuscrits (Matías del Niño Jesús, *Índice de manuscritos carmelitanos existentes en la Biblioteca nacional de Madrid*, dans *Ephemerides carmeliticae*, t. 8, 1957, p. 202-203).

A côté de ses écrits historiques, François de Sainte-Marie a laissé des ouvrages spirituels. L'*Espejo de los estados*, dont on ne garde qu'un fragment (Madrid, Bibl. nat., ms 18749 [70], 12 f.), traite surtout de l'état « des séculiers, et spécialement des mariés ». Cet écrit est

repris en partie dans le *Camino de salvación y vida eterna que persuade y enseña al cristiano lo que debe hacer para venir a alcanzarla* (Madrid, Bibl. nat., ms 6989); les deux ouvrages se citent mutuellement et doivent donc être contemporains. Le *Camino*, sur qui l'influence de Louis de Grenade † 1588 est manifeste en certains points, comprend trois parties : 1) l'importance du salut et les chemins qui y conduisent; 2) les obstacles rencontrés (péché, occasions, tentations) et leurs remèdes (crainte de Dieu, méditation des fins dernières); 3) comment bien agir (œuvres d'obligation et de dévotion) et comment bien user des sacrements de pénitence et d'eucharistie.

On garde encore une lettre de François au bénédictin Léandre de Granada † 1626 (*Quid sit theologia mystica secundum Dionysii mentem*, éd. dans *El Monte Carmelo*, t. 63, 1955, p. 148-158); Léandre la publia plusieurs fois dans ses propres ouvrages, que certains bibliographes ont voulu attribuer, à tort, à François (en particulier la *Luz de las maravillas...*; cf Eulogio, art. cité *infra*).

Le *Discurso sobre el fin propio del carmelita descalzo* (Madrid, Bibl. nat., ms 3576; cf Matías, art. cité *supra*, p. 203) doit être attribué à Alonso de Jesús María (DS, t. 1, col. 356-357), d'après Fortunato de Jesús Sacramentado, *Repercusión de la « Historia profética »... Un « Discurso sobre el fin de la Orden »*, dans *El Monte Carmelo*, t. 70, 1962, p. 57-97.

A quatre-vingt-deux ans, François de Sainte-Marie entreprit une édition critique des œuvres de sainte Thérèse d'Avila d'après les manuscrits; mais la mort, le 11 septembre 1649, interrompit son travail qui ne fut pas continué.

José de Santa Teresa, *Reforma de los Descalzos...*, t. 2, Madrid, 1655, prologue anonyme; t. 4, Madrid, 1684, p. 921. — Manuel de San Jerónimo, *ibidem*, t. 6, Madrid, 1710, p. 506-543. — Silverio de Santa Teresa, *Historia del Carmen Descalzo...*, t. 10, Burgos, 1942, p. 229-269. — Eulogio de la Virgen del Carmen et Domingo María del Niño Jesús, *El P. Francisco de Santa María (Pulgar)... comentador desconocido del Pseudo-Dionisio Areopagita*, dans *El Monte Carmelo*, t. 63, 1955, p. 113-158.

Cosme de Villiers, t. 1, col. 502-504. — Martial de Saint-Jean-Baptiste, *Bibliotheca scriptorum... carmelitarum...*, Bordeaux, 1730, p. 172-173. — Bartolomé de San Angelo, *Collectio scriptorum...*, t. 1, Savone, 1884, p. 212-215.

ADOLFO DE LA MADRE DE DIOS.

24. FRANÇOIS DE SAINTE-MARIE, carme déchaussé, 1910-1961. — François Liffort de Buffévent est né le 26 janvier 1910 à Soissons. Élève du collège Saint-Jean de Béthune et de l'école Sainte-Geneviève à Versailles, il entre chez les carmes déchaussés à Lille en 1929, où il fait profession sous le nom de François de Sainte-Marie. Assigné en octobre 1940 au couvent d'études d'Avon, près de Fontainebleau, il exerce la charge de sous-prieur et de maître des religieux étudiants. Il leur donne aussi le cours de théologie spirituelle.

En 1943, il fonde à Paris la collection « La Vigne du Carmel ». Adaptée au public moderne, cette collection est destinée à introduire à la vie spirituelle selon la mystique carmélitaine et d'après les avis et préceptes de sainte Thérèse d'Avila et de saint Jean de la Croix. Son petit traité de vie spirituelle *Présence à Dieu et à soi-même* (1943) inaugure cette série de volumes et connaîtra une très large diffusion. Il y publie d'autres ouvrages de sa composition : *Initiation à saint Jean de la Croix* (1945), *La Règle du Carmel et son esprit* (1949). Il réunit, traduit, avec un souci d'exactitude histo-

rique et en dégagant leur sève spirituelle, *Les plus vieux textes du Carmel* (1944; seconde édition remaniée, 1961). Cette collection de spiritualité carmélitaine, riche à ce jour de vingt-cinq volumes, accueille, chemin faisant, des ouvrages d'auteurs spirituels en consonance avec la spiritualité du Carmel.

Hors de cette collection, François de Sainte-Marie esquisse, en de courtes méditations, un *Visage de la Vierge* (Paris, 1948). Il collabore au Dictionnaire de spiritualité (article ENFANCE SPIRITUELLE), à l'encyclopédie *Catholicisme*, aux *Ephemerides carmeliticae*, aux *Études carmélitaines*, à la collection « Problèmes de la religieuse d'aujourd'hui », à *Carmel*, à *La Vie spirituelle*, à *Foi vivante*, etc.

A partir de 1953, il est sollicité par un labeur qui absorbera la majeure partie de ses dernières années. A cette date, en effet, le carmel de Lisieux et l'ordre des carmes déchaux chargent François de Sainte-Marie de l'édition en fac-similé des *Manuscrits autobiographiques de sainte Thérèse de l'Enfant-Jésus*, selon leur teneur exacte. Conduit selon une méthode de rigoureuse objectivité scientifique, ce travail, édité à Lisieux en 1956, réunit avec les trois manuscrits autobiographiques originaux de la sainte, trois volumes d'introduction critique, notes et tables d'une singulière richesse de documentation. Cette publication, si attendue dans l'Église et voulue par le Saint-Siège, satisfera les esprits les plus exigeants et dirimera les discussions soulevées autour des célèbres cahiers. L'édition scientifique en fac-similé exigeait d'être transcrite en texte composé. En 1957, l'auteur donne, avec introduction, notes critiques et références marginales aux folios, une édition manuelle de l'autobiographie thérésienne. Le même texte avec préface et division en chapitres, mais dépourvu des notes critiques, est offert, en 1961, à la collection du « Livre de Vie ».

Poursuivant l'œuvre de vérité entreprise sur les textes de l'*Histoire d'une âme*, François de Sainte-Marie s'attache à restituer le vrai *Visage de Thérèse de Lisieux* débarrassé de toutes corrections et retouches qui affectaient les photographies originales. Sorti de presses au printemps 1961, ce *Visage* en quarante-sept documents est étudié avec un soin minutieux. L'auteur lui consacre un volume d'introduction et de notes, avec description et histoire des clichés, avant d'ouvrir un second album qui groupe les seuls documents photographiques tirés en héliogravure, dans un ordre historique et avec la préoccupation de satisfaire aux exigences scientifiques et esthétiques.

Le 30 août 1961, François de Sainte-Marie mourait à Ingrandes-sur-Loire, près d'Angers.

GÉRARD DE LA TRINITÉ.

25. FRANÇOIS DE SALES (saint), évêque de Genève, 1567-1622. — 1. *Vie*. — 2. *Fondation de la Visitation*. — 3. *Œuvres*. — 4. *Direction spirituelle*. — 5. *Expérience mystique*. — 6. *Synthèse spirituelle*. — 7. *Sources et influence*.

1. VIE

1^o De la jeunesse à l'épiscopat (1567-1602). — François de Sales naquit le 21 août 1567 au château de Sales, en Thorens (Savoie). Il était l'aîné de dix enfants.

Son père, François de Boisy, et sa mère, Françoise de Sionnaz, le firent baptiser le 28 août sous les prénoms de François-Bonaventure, en même temps qu'on lui restituait le nom de Sales, autrefois porté par ses ancêtres paternels. Très tôt,

DICTIONNAIRE DE SPIRITUALITÉ. — T. V.

l'éducation religieuse de François fut confiée au chapelain du château, Jean Déage † 1610, qui accompagnera son pupille en tous ses voyages et séjours aux universités, et, devenu chanoine de Genève, se considérera toujours comme le mentor de son évêque. En 1574, François commence ses études au collège de la Roche et, en 1576, à celui d'Annecy. Son père décide de les lui faire continuer à Paris et le confie, en septembre 1582, aux jésuites du collège de Clermont. Il y étudie les « arts », puis, dès 1584, la philosophie. Se souvenant qu'à l'âge de onze ans (septembre 1578) il a reçu la tonsure, ce qui alors n'engageait pas l'avenir, il consacre ses loisirs à prendre un premier contact avec la théologie.

C'est au collège de Clermont, à partir de décembre 1586, que François subit une terrible tentation de désespoir, dont il triomphe par un acte héroïque d'abandon (*Œuvres*, t. 22, p. 19-20) et le vœu de réciter le chapelet tous les jours.

La guerre civile ayant éclaté à Paris, François, rappelé à l'été de 1588, entreprend l'étude du droit à Padoue « pour plaire à mon père » et poursuit l'étude de la théologie pour « me plaire à moi-même » (confiance au chanoine François de Ronis). A Padoue, il aura quelque temps pour directeur le jésuite Antonio Possevino (1534-1611) et il découvrira le livre du théatin Laurent Scupoli † 1610, le *Combattimento spirituale* (1589), qu'il portera constamment « dans sa pochette » et qui exercera une grande influence sur l'élaboration de sa doctrine spirituelle.

Vers la fin de 1590, François faillit succomber lors de l'épidémie de peste qui dévaste Padoue. Le 5 septembre 1591, il conquiert, devant l'illustre Guido Panciroli † 1599, le doctorat ès droit. Après un pèlerinage à Lorette, un nouveau et bref séjour à Padoue et un premier voyage à Rome, il rentre en Savoie au printemps de 1592. François de Boisy attribue à son fils la seigneurie de Villarogot et cherche à lui obtenir une charge d'avocat au Sénat de Savoie, tout en lui préparant un mariage avec une riche héritière du Chablais, Françoise Suchet de Miribel. Mais François annonce son intention d'être d'Église.

Pour satisfaire les ambitions paternelles, il accepte la prévôté de l'église Saint-Pierre de Genève, qu'à son insu l'on a demandée au pape et qui fait de lui le deuxième personnage du diocèse. Claude de Granier, évêque de Genève, lui confère les divers ordres (9 et 11 juin, 18 septembre) et, le 18 décembre 1593, le sacerdoce.

Prévôt de Genève, François, qui déjà, en 1593, avait fondé à Annecy la confrérie des Pénitents de la Sainte-Croix (*Statuts*, dans *Œuvres*, t. 24, p. 339-387), se donne avec zèle aux devoirs de sa charge; il prêche, confesse, non seulement à Annecy, mais dans les paroisses de la campagne environnante, puis dans le Chablais. Cette région, convertie de force au protestantisme après la conquête par les bernois (1536), avait été rendue à la Savoie en 1593. Le duc Charles-Emmanuel † 1630, pour des raisons politiques, et l'évêque de Genève désiraient ramener les cinquante-deux paroisses du Chablais à la foi catholique. Le prévôt de Sales et son cousin, Louis de Sales (1564-1625), chanoine de Genève, s'y employèrent d'abord seuls, au milieu de grandes difficultés et dangers, à partir de septembre 1594.

François imagina d'atteindre ces gens, qu'il ne peut toucher autrement, à l'aide de tracts distribués à domicile et destinés aux calvinistes (plus tard, réunis en volume, ces tracts seront connus sous le nom de *Controverses*). Une première conversion ayant eu lieu le 20 avril 1595, François essaie de controverser publiquement avec les ministres protestants, et parvient même, à la demande de Clément VIII (octobre 1596 et mai 1597), à

rencontrer, par trois fois, à Genève, Théodore de Bèze (1519-1605), mais sans réussir apparemment à le ramener à la foi catholique.

En 1597, François refuse la coadjutorerie de Genève, et tandis que les conversions se multiplient en Chablais, il fait célébrer solennellement en septembre les Quarante Heures d'Annemasse; en octobre, cédant à de nouvelles instances, il accepte le principe de la coadjutorerie. Son apostolat sera continué par le capucin Chérubin de Maurienne (1566-1610). En septembre 1598, les Quarante Heures de Thonon marqueront l'apogée du mouvement de conversions, auquel le pouvoir civil, en la personne du duc de Savoie, crut devoir mettre la main en menaçant d'exil les calvinistes qui persévéraient dans leur opposition. François de Sales n'y était pour rien. D'ailleurs, le retour du Chablais était pratiquement déjà chose acquise.

Sur ces entrefaites et pour dirimer divers problèmes d'ordre religieux soulevés par la paix de Vervins (2 mai 1598), l'évêque de Genève députa son prévôt auprès de Clément VIII. Le pape le reçut en janvier 1599, le félicita de ses succès en Chablais, voulut l'examiner lui-même et le nomma évêque de Nicopolis et coadjuteur de Genève (22 mars 1599).

Malgré la paix de Vervins, le duc de Savoie aurait voulu garder le marquisat de Saluces, dont il s'était emparé sous Henri III. Henri IV envahit le pays en octobre 1600. La paix fut signée à Lyon en janvier 1601. La Savoie gardait Saluces, mais cédait à la France le pays de Gex, qui dépendait au point de vue religieux du diocèse de Genève. Cet événement devait exercer une grande influence sur la vie de notre saint. Car l'évêque de Genève est décidé à faire rendre aux catholiques de ces territoires qui restent sous sa juridiction, les biens d'Église usurpés par les calvinistes. Il députe à Paris son coadjuteur.

François de Sales avait quitté la capitale en 1588, au plus fort de la guerre civile et religieuse. Il y revient (janvier 1602) au moment où se dessine la restauration catholique, à laquelle il contribuera par ses prédications et plus tard par ses écrits. Il prend contact avec le petit groupe qui se réunit autour de M^{me} Acarie (la future Marie de l'Incarnation, carmélite) et utilise son crédit à la cour de Rome pour faciliter l'introduction en France des carmélites déchaussées.

Au cours de la difficile négociation qui a motivé son voyage, François est un moment accusé de complicité dans la conjuration du maréchal de Biron, mais il gagne la confiance d'Henri IV, qui voudrait le retenir en France, il prêche avec succès, enregistre des conversions et prodigue les conseils de direction. C'est à Paris qu'il reçoit ses bulles, septembre 1602. Au retour, à Lyon, il apprend la mort de l'évêque de Genève et dès son arrivée à Annecy il doit assumer la charge du diocèse.

2° **L'épiscopat (1602-1622).** — François est sacré le 8 décembre 1602 dans l'église Saint-Maurice de Thorens, où il avait été baptisé. Désormais, il se consacre à l'administration de son diocèse : confirmations, visites de paroisses, ordinations, mandements, synodes diocésains, réforme des ordres religieux, règlement d'un conflit entre le chapitre cathédral de Genève et le chapitre collégial de Notre-Dame de Liesse, etc. Il consacre aussi de longues heures à entendre les confessions et à catéchiser les enfants. Il accepte même de prêcher en dehors de son diocèse. En 1604, pendant le carême qu'il donne à la Sainte-Chapelle de Dijon, Jeanne de Chantal (1572-1641) lui est présentée. François joint désormais à ses multiples activités le soin de diriger les âmes qu'il a rencontrées. Ces lettres et les mémoires qu'il y ajoutait parfois seront utilisés pour la rédaction de son *Introduction à la vie dévote*. Il trouve encore le temps de prendre part à la fondation

d'une société littéraire, l'Académie florimontane, en 1606 (*Statuts*, dans *Œuvres*, t. 24, p. 242-247).

A cette époque, François parle pour la première fois de composer un traité sur l'amour de Dieu. Il n'a encore publié que des écrits de circonstance : les tracts de la mission en Chablais, la *Défense de l'Estendard de la sainte Croix* (1600) et l'*Oraison funèbre du duc de Mercœur* (1602). En mars 1608, Jean Fourier † 1636, recteur du collège des jésuites de Chambéry et directeur de conscience du saint, le presse de publier les notes spirituelles qu'il avait écrites pour sa cousine Louise de Charmoisy. L'immortelle *Philothée* ou *l'Introduction à la vie dévote* paraît à Lyon en décembre.

D'autres tâches absorbent les loisirs de l'évêque, tels, en 1609, la laborieuse réforme du prieuré bénédictin de Talloires, et le sacre à Belley de Jean-Pierre Camus (1584-1652). Il doit aussi, sur l'ordre d'Henri IV, se rendre en la partie française de son diocèse, où il rétablit le culte catholique en diverses paroisses; puis, à la demande de Paul V, il arbitre un conflit entre le comte de Bourgogne et le clergé de sa province.

En 1610, il réunit à Annecy, autour de Jeanne de Chantal, les premières visitandines. Le saint leur consacra tout le temps que lui laisseront ses tâches épiscopales. Et les visitandines, à leur tour, contribueront à l'apostolat de leur fondateur. Les lettres qu'il leur adresse, les sermons et les entretiens familiers qu'il prononce devant elles, le *Traité de l'amour de Dieu*, que bientôt il entreprendra en grande partie pour elles et d'après l'expérience acquise en les dirigeant, sont peut-être encore aujourd'hui, avec *l'Introduction à la vie dévote*, ce qui subsiste de plus précieux dans l'œuvre salésienne.

En 1610, François réalise le projet d'écrire sur l'amour de Dieu. Divers soucis de l'administration épiscopale et du gouvernement de la congrégation naissante retarderont cependant l'achèvement de l'ouvrage qui paraîtra seulement en juillet 1616.

François continue de répondre aux appels qu'on lui adresse : en 1616, il prêche l'avent à Grenoble, et en 1617 le carême et l'avent. En 1618, sur l'ordre de son prince, il entreprend pour la troisième fois le voyage de Paris, où il accompagne le cardinal Maurice de Savoie, que son père, le duc Charles-Emmanuel, envoie demander à Louis XIII pour le prince de Piémont la main de Christine de France, sœur du roi. Le voyage et le séjour dans la capitale se prolongeront dix mois. Ce sera pour l'évêque de Genève l'occasion de renouer d'anciennes amitiés, de rencontrer Vincent de Paul, le futur cardinal Richelieu et la mère Angélique Arnauld, qui se mettra sous sa direction. Entre-temps, François prêche, tous les jours, et plusieurs fois par jour, dans les églises et monastères.

En janvier 1620, son frère Jean-François lui est donné comme coadjuteur et le saint emploie ses dernières années à le former. En novembre 1622, malgré son état de santé très déficient, il accompagne à Avignon le duc de Savoie. Au retour, il s'arrête chez les visitandines de Lyon, où il meurt le 28 décembre. Son corps fut ramené à Annecy le 22 janvier. Dès 1627, on entamait le procès de béatification; Alexandre VII proclama François bienheureux le 8 janvier 1662. La canonisation eut lieu le 19 avril 1665 et, le 19 juillet 1877, Pie IX déclarait saint François de Sales docteur de l'Église universelle.

2. FONDATION DE LA VISITATION

Dès le temps de son apostolat en Chablais, François de Sales avait constaté le dommage que causait le lamentable état de bien des monastères.

Pendant son épiscopat, il travaillera énergiquement à la réforme de l'abbaye de Notre-Dame d'Abondance (les feuillants y remplacent les chanoines réguliers) et du prieuré bénédictin de Talloires. Sur les abbayes de femmes, il aura des paroles terribles; il écrit au nonce à Turin que les ordres anciens sont des « séminaires de scandales » (lettre 92, 11 avril 1597, t. 11, p. 264) et à un jésuite de Chambéry qui lui proposait une vocation : « Je ne pense pas que son cors puisse porter les effortz de la forme de vivre des Religieuses de Sainte Claire, et ailleurs en Savoye, ou la pourroit on mettre qu'elle ne fust pire qu'au siecle? » (à Nicolas Polliens, 1^{er} octobre 1608, t. 14, p. 74).

En cette époque de réforme monastique et de fondations d'ordres nouveaux, il a, en 1602, pris part aux délibérations tenues chez les chartreux de Paris pour préparer l'introduction en France des filles de sainte Thérèse et, en novembre 1602, il écrit en faveur de ce projet à Clément VIII (t. 12, p. 131-134). Il songera même, en 1609, à laisser fonder dans sa ville épiscopale un monastère de carmélites. Mais, dès sa rencontre avec la baronne de Chantal (carême 1604), il semble qu'ait germé en lui l'inspiration de fonder un ordre nouveau pour les chrétiennes généreuses, incapables de porter physiquement les austérités des clarisses ou des carmélites. Son intention n'était d'ailleurs pas, à l'origine, d'en faire un ordre au sens strict du terme, mais une simple congrégation : il n'envisageait pas la clôture rigoureuse dont le concile de Trente venait de rappeler l'obligation aux moniales à vœux solennels. Il avait l'intention d'utiliser les filles ainsi « congrégées » pour assister les pauvres et les malades d'Annecy. A tel point qu'on lui a fait l'honneur d'avoir pressenti la fondation des Filles de la Charité que réalisera saint Vincent de Paul. Au vrai, François a bien envisagé dès le début de faire de sa petite famille religieuse un ordre contemplatif où le soin des malades ne devait tenir qu'un rôle tout à fait secondaire et épisodique.

De toute façon, en 1605, le projet n'était pas mûr. Restait à y préparer la fondatrice et à lui laisser le temps de veiller à la première éducation de ses quatre enfants. La direction spirituelle de François de Sales pendant ces années d'attente est un chef-d'œuvre du genre (cf DS, t. 3, col. 1119-1120). Il prépare la baronne à découvrir et à choisir, quand Dieu voudra, le plan de Dieu. Il l'encourage à fréquenter le tout récent (automne 1605) carmel de Dijon, se réservant de contrôler et parfois de nuancer l'enseignement spirituel qu'elle y reçoit, à s'y instruire dans les voies de Dieu et à s'initier aux usages de la vie religieuse. Le 4 juin 1607, François, après avoir éprouvé la « tres-sainte indifférence » à laquelle sa dirigée était parvenue, « lui déclara fort amplement le dessein qu'il avait de notre cher Institut », dit la mère Fr.-M. de Chaugy (*Mémoires sur... sainte Jeanne de Chantal*, 1^e p., ch. 20, dans *Œuvres* de la sainte, t. 1, Paris, 1874, p. 96). Dès lors, la Visitation est virtuellement née, cependant des difficultés pratiques en retarderont pendant trois ans la réalisation. Pendant ces années, François, qui rédige et revoit l'*Introduction à la vie dévote*, se documente; il étudie les récentes fondations italiennes, en particulier celle des oblates de sainte Françoise Romaine (canonisée en 1609). Enfin, le 6 juin 1610, en la fête de la Trinité, Jeanne de Chantal, Jacqueline Favre et Charlotte de Bréhard inaugurent la vie commune dans la petite maison de la Galerie à Annecy.

François se contenta de leur donner une ébauche de Règle et de les bénir « au nom du Père tout-puissant

qui les attirait, du Fils, éternelle Sagesse, qui les régissait, et du Saint-Esprit qui les animait de ses amoureuses flammes » (Fr.-M. de Chaugy, *ibidem*, 2^e p., ch. 1, p. 138).

Le nom des nouvelles religieuses n'était pas fixé; on les appelait les sœurs oblates de la Sainte-Vierge. Les postulantes furent bientôt une dizaine. Les trois premières sœurs firent profession le 6 juin 1611, les premières élections canoniques eurent lieu le 31 décembre et, le lendemain, la mère de Chantal, accompagnée de sœur Jacqueline Favre, inaugura la visite des pauvres. Le 30 octobre 1612, la petite communauté quitta la Galerie, insalubre, et se transporta dans une maison qu'à partir de 1614 on transformera en monastère et où les visitandines demeureront jusqu'à la Révolution.

Pas plus que Thérèse d'Avila établissant en 1562 son premier monastère réformé, il ne semble pas que François de Sales ait envisagé que la nouvelle fondation essaierait. D'ailleurs, l'idée ne vint pas de lui : des dames de Lyon, après une visite à la fondation d'Annecy, formèrent le projet d'inaugurer en leur ville quelque chose du même genre. Sur le conseil de leur aumônier, Jean Lourdelot, elles voulurent faire une fondation nouvelle, qui devait s'appeler la Présentation Notre-Dame. Le désordre s'étant mis bien vite dans la maison, on fit appel à Annecy. La mère de Chantal, avec trois sœurs, en janvier 1615, vint à Lyon. En juin, François viendra conférer avec Denis de Marquemont (1572-1626), archevêque de Lyon, et futur cardinal.

Celui-ci avait fait un essai de vie religieuse chez les carmes déchaussés de Rome, et avait travaillé de longues années à la curie romaine comme auditeur de Rote; il avait sur la question des idées personnelles, arrêtées et différentes de celles de François. Il lui exposa ses désirs en un mémoire du 20 janvier 1616 (t. 25, p. 322-332) : les sœurs de Lyon ne devaient pas sortir pour la visite des malades; elles doivent être constituées en un véritable ordre religieux. Après mûre réflexion, François s'inclina (p. 333-342). L'unité de la Visitation est préservée, son armature canonique, qui exigera l'approbation de Rome, est un peu plus rigide, mais rien d'essentiel n'est changé au dessein primitif, puisque François n'a jamais envisagé la visite des malades que comme une occupation secondaire des visitandines, dont « le soin et l'employ a toujours été de méditer la loy du Seigneur, sans se faire voir ni entendre dans le monde ». Un bref pontifical, du 23 avril 1618, érigea la Visitation en ordre canonique et, le 16 octobre, François, qui en avait été chargé par le Saint-Siège, mit en clôture les visitandines d'Annecy, selon les décrets du concile de Trente. A la mort de François de Sales (1622), l'ordre comptera treize monastères, et quatre-vingt-sept à la mort de Jeanne de Chantal (1641).

3. ŒUVRES

On peut subdiviser ainsi les œuvres de François de Sales : 1^o ouvrages de controverse, 2^o traités de vie spirituelle, 3^o entretiens, 4^o sermons, 5^o lettres, 6^o documents d'administration épiscopale, 7^o constitutions de la Visitation, 8^o opuscules divers.

1^o **Ouvrages de controverse.** — 1) *Les controverses.* — C'est le 25 janvier 1595 que l'apôtre du Chablais inaugura la méthode des tracts; il la poursuivit, avec diverses interruptions, en 1596. Ayant triomphé de leurs premières préventions, les habitants du Chablais vinrent alors écouter François et les placards cessèrent.

L'auteur les destinait à l'impression, mais c'est seulement en 1658 que son neveu et successeur à l'évêché de Genève, Charles-Auguste de Sales, les retrouva et les fit insérer dans le deuxième procès de canonisation. L'ouvrage fut imprimé à Paris par Léonard en 1672, réimprimé par Blaise à Paris en 1821, puis par les soins de B. Mackey dans l'édition d'Annecy (1892) dont ils forment le premier volume. Le manuscrit original, en grande partie autographe, est conservé au Palais Chigi à Rome; cependant les monastères de la Visitation d'Annecy et de Rennes en gardent aussi quelques feuillets.

L'ouvrage, tel qu'il a été restitué par B. Mackey selon le plan présumé de François de Sales, se divise en trois parties. La première expose les marques de la véritable Église et fait ressortir les erreurs des ministres calvinistes sur la nature de l'Église. La deuxième démontre que les règles de la foi (Écriture, tradition apostolique, autorité de l'Église, des conciles, des Pères, du pape, des miracles, et raison naturelle) ont été violées par les ministres. La troisième qui paraît incomplète, si l'on s'en réfère à l'avant-propos de l'auteur, ne traite que des sacrements (très brièvement) et du purgatoire.

François de Sales s'est surtout inspiré des *Disputationes de controversiis christianae fidei* (2^e éd., Ingolstadt, 1588) du cardinal Robert Bellarmine † 1621, qui étaient son livre de chevet en Chablais, mais il cite un grand nombre d'autres auteurs, catholiques et calvinistes. L'influence dominante est la réalité quotidienne, les âmes que François connaît, auxquelles il s'adresse, qu'il veut convaincre et convertir. Ce n'est pas un traité abstrait, mais à la fois l'écho et l'instrument d'une prédication vivante et couronnée de succès.

2) *Défense de l'Estendart de la sainte Croix de notre Sauveur Jesus-Christ*. — Cet ouvrage se rattache aussi à l'apostolat en Chablais. Les Quarante Heures d'Annemasse (septembre 1597) avaient été marquées par l'érection d'une croix sur la route de Genève, et la distribution de placards imprimés traitant du culte de la croix.

Ces placards, à la rédaction desquels François n'était pas étranger, provoquèrent une réplique du ministre genevois Antoine de la Faye (1540-1609) : *Brief Traitté de la vertu de la Croix et de la manière de l'honorer* (octobre 1597). La réponse, *Défense de l'Estendart*., ne parut qu'en 1600, à Lyon, chez Jean Pillehotte, rééditée en 1613 à Paris (Claude Rigaud) sous le titre de *Panthologie ou Thresor précieux de la sainte Croix*, puis à Rouen en 1637, et depuis lors, avec diverses modifications, dans les éditions des œuvres complètes. L'édition d'Annecy (t. 2, 1892) restitue le texte primitif de 1600.

L'ouvrage se divise en quatre livres : « De l'honneur et vertu de la vraie croix », « De l'honneur et vertu de l'image de la croix », « De l'honneur et vertu du signe de la croix », « De la qualité de l'honneur qu'on doit à la croix ». L'auteur dépasse la simple polémique et il expose, en remontant jusqu'aux principes fondamentaux, la légitimité et l'utilité du culte rendu à la croix du Seigneur, culte relatif et qui n'est pas en contradiction avec la proposition apostolique : « Au seul Dieu soit honneur et gloire » (1 *Tim.* 1, 17).

3) *Le « premier titre » du Codex Fabrianus*. — Après son retour de Padoue, François s'était lié avec un membre illustre du sénat de Savoie, Antoine Favre (1557-1624). Celui-ci préparait depuis 1595 un commentaire latin du droit savoisien. Il demanda à son ami d'écrire le titre premier où seraient passées en revue les erreurs qu'un souverain catholique ne pouvait laisser se propager en ses états. François se mit au travail en 1604 et l'ouvrage parut à Lyon (Horace Cardon) en 1606 (Annecy, t. 23, 1928, p. 67-241); à la demande de

François de Sales, le « premier titre » avait d'ailleurs été revu par Antoine Favre, à qui il faut sans doute imputer certaines outrances de langage que François ne se serait pas permises.

Ce « premier titre » traite « de Summa Trinitate et fide catholica et ut nemo de ea publice contendere audeat » (titre). Après quelques invectives contre les hérétiques du 16^e siècle, l'auteur souligne que ces hérétiques « omnia propemodum negant, affirmant pene nihil » (t. 23, p. 72), ce qu'il développe en examinant leurs doctrines sur la puissance absolue de Dieu, la personne du Christ, l'Écriture, la tradition, le libre arbitre, le péché, les sacrements, la messe, etc. Dans la deuxième partie, l'auteur déclare que les novateurs ont à ce point le goût de la négation que même leurs prétendues affirmations sont en fait des négations déguisées (p. 110). Il était cette manière de voir en étudiant la justification, les bonnes œuvres, la prédestination, etc. Il déclare que les novateurs n'ont pas reçu d'appel divin au ministère qu'ils prétendent exercer et que leur conduite est empreinte du mépris de l'Église, des conciles, du Siège apostolique et des Pères. Dans la troisième partie, François leur reproche l'amour de la nouveauté, l'esprit de dissension, de contention, « de médisance, d'insolence, de moquerie et de calomnie » (p. 208). La quatrième partie affirme que toutes les hérésies du temps procèdent de Luther (p. 212). Enfin, François examine « quelques hérésies politiques des novateurs », qui menacent « les intérêts civils des chrétiens » (p. 223-237).

François de Sales comprenait mieux déjà, à l'époque où il écrivait, que l'argumentation ne résoudre pas tous les problèmes et que c'était par le soin qu'ils mettraient désormais non seulement à défendre la vraie doctrine mais à en vivre que les catholiques pourraient contribuer à rendre à l'Église sa jeunesse et son unité.

2^o *Traité de vie spirituelle*. — 1) *Introduction à la vie dévote*. — C'est une circonstance fortuite qui donna naissance à l'ouvrage sur lequel repose la gloire littéraire de François (*supra*, col. 1060). L'*Introduction* parut en décembre 1608, chez Pierre Rigaud, à Lyon. Le succès en fut immédiat. La seconde édition, septembre 1609, était considérablement augmentée : cinq parties au lieu de trois, cent dix-neuf chapitres au lieu de quatre-vingt-seize.

Les éditions se multiplièrent du vivant de l'auteur, qui revisa soigneusement son texte pour les éditions de 1616 (Lyon) et de 1619 (Paris, J. Cotteteau). Celle-ci doit être considérée comme la dernière pensée du saint. Postérieure de trois ans au *Traité de l'amour de Dieu*, elle revêt une importance particulière. C'est celle que reproduisent les éditeurs modernes quand ils ont le respect de l'auteur et de la chose écrite. Cependant l'édition princeps de 1608-1609, comme certaines esquisses qui sont déjà des chefs-d'œuvre, mériterait, elle aussi, d'être remise à la disposition du public. Le tome 3 de l'édition d'Annecy (1893) reproduit l'édition de 1619 et l'édition princeps.

Après une oraison dédicatoire au « doux Jesus, mon Seigneur, mon Sauveur et mon Dieu », François s'adresse à son lecteur dans une charmante préface qui est un morceau d'anthologie. Ce lecteur il l'appelle Philothée (bien que ce nom soit devenu nom commun féminin, ce ne fut jamais la pensée de l'auteur d'écrire exclusivement ou de préférence pour « le sexe dévot »). Il s'adresse à tout chrétien vivant dans le monde et désireux de correspondre aux exigences de son baptême en tendant, selon le commandement du Seigneur, à la perfection.

a) Cette perfection, François l'appelle de préférence « dévotion » :

La vraie et vivante dévotion, o Philothée, presuppose l'amour de Dieu, ains elle n'est autre chose qu'un vray amour de Dieu; mais non pas toutefois un amour tel quel : car, entant que l'amour divin embellit nostre ame, il s'appelle grace, nous rendant agreables a sa divine Majesté; entant

qu'il nous donne la force de bien faire, il s'appelle charité; mais quand il est parvenu jusques au degré de perfection auquel il ne nous fait pas seulement bien faire, ains nous fait operer soigneusement, frequemment et promptement, alhors il s'appelle dévotion (1^e p., ch. 1, t. 3, p. 14-15).

François établit l'excellence de la dévotion, prouve qu'elle convient aux personnes vivant dans le monde, et que pour y progresser il est nécessaire d'avoir un bon directeur spirituel. La première étape sera de se purger du péché mortel, puis de toute affection au péché véniel, et enfin de l'affection aux choses inutiles et dangereuses, et de ses mauvaises inclinations. Pour encourager l'âme, François lui donne dix petits schémas de méditations sur les fins dernières (ch. 9-18), qui sont, pour des débutants, des chefs-d'œuvre du genre.

b) Dans la seconde partie, il s'applique à convaincre Philothée de la nécessité de l'oraison. L'oraison est « l'eau de benediction qui, par son arrousement, fait reverdir et fleurir les plantes de nos bons desirs, lave nos ames de leurs imperfections et desaltere nos cœurs de leurs passions » (2^e p., ch. 1, t. 3, p. 69; serait-ce une réminiscence thérésienne, *Vie*, ch. 11-21?). Comme beaucoup d'auteurs spirituels, il conseille de faire surtout l'oraison « autour de la vie et Passion de Nostre Seigneur », car, « demeurans pres du Sauveur par la meditation, et observans ses paroles, ses actions et ses affections, nous apprendrons, moyennant sa grace, a parler, faire et vouloir comme luy » (*ibidem*, p. 70).

L'oraison étant une conversation avec Dieu, comme il la définira plus explicitement dans le *Traité de l'amour de Dieu*, il convient de la commencer par une prise de conscience dont le mode variera selon l'avancement spirituel du sujet et ses dispositions. C'est une phase essentielle de l'oraison salésienne. L'oraison se termine par un bouquet spirituel qui permet de raviver au cours de la journée les fruits de l'oraison matinale. D'autres exercices pour le matin et le soir, des oraisons jaculatoires en tout temps, un recueillement habituel au milieu des occupations courantes, tout cela contribuera à faire vivre Philothée dans une attention constante et amoureuse à Dieu, présent en elle et dans les autres. Les derniers chapitres sont consacrés à la manière d'entendre la messe, de recevoir les sacrements, d'accueillir la parole de Dieu, etc.

c) Les *vertus*, pour François, sont des modalités de la charité. Il donne des règles sur le choix des vertus à pratiquer et insiste particulièrement sur l'humilité et la douceur, vertus salésiennes par excellence. Suivent les chapitres (11-16) consacrés aux vertus propres aux religieux, mais que les gens du monde ne sont pas dispensés de pratiquer selon leur condition, — d'autres sur des problèmes particuliers, tels que les amitiés, le respect des personnes dans les pensées et les conversations, les passe-temps, etc. — et enfin des avis adressés aux gens mariés, aux veuves et aux vierges.

d) La quatrième partie, beaucoup plus courte, parle des *tentations*. François en précise la nature et ce qui les différencie du péché; il conseille Philothée sur la résistance aux tentations et sur la manière de se comporter dans les consolations ou les sécheresses spirituelles. Les remarquables chapitres 11 et 12 sur l'inquiétude et la tristesse sont typiquement salésiens : « L'inquiétude est le plus grand mal qui arrive en l'ame, excepté le péché » (ch. 11, p. 311).

La dernière partie est une sorte de post-scriptum, où sont proposés divers examens et considérations destinés à assurer la persévérance. Répondant à une objection possible, François

affirme, au chapitre 17, l'universalité du don de l'oraison mentale. Sur la méthode d'oraison salésienne, voir les art. *AFFECTIONS, ASPIRATIONS, BOUQUET SPIRITUEL, COMPOSITION DE LIEU*, et *infra*, col. 1067-1069.

2) Le *Traité de l'amour de Dieu*. — La conception du *Traité* (*Traité* dans l'original) est antérieure à celle de l'*Introduction*; celle-ci dut de paraître la première aux instances du P. Jean Fourier. Les charges épiscopales, une activité de directeur spirituel sans cesse plus accaparante et, à partir de 1610, le soin de la Visitation, retardèrent la réalisation de ce grand dessein. Et la mort prématurée ne lui laissa pas le loisir d'écrire le complément de son *Théotime*, un traité de l'amour du prochain. Si bien que de la grande trilogie salésienne, qui eût été une somme magistrale de théologie spirituelle, les deux premières parties seules ont été écrites. Il faut aller chercher dans sa vie cette charité fraternelle dont Dieu ne lui a pas donné le temps de nous préciser de façon didactique les exigences.

La première mention du *Traité de l'amour de Dieu* apparaît dans une lettre à Jeanne de Chantal, datée du 11 février 1607 (t. 13, p. 265). Une première rédaction était à peu près achevée en 1614. L'ouvrage parut en 1616, à Lyon, chez Pierre Rigaud.

Les rééditions et traductions furent nombreuses, mais l'ouvrage ne pouvait atteindre la même diffusion que l'*Introduction*, car il s'adressait à des âmes beaucoup plus avancées. Édition d'Annecy, t. 4 et 5, 1894.

Comme celle de la *Philothée*, la préface du *Traité* est un chef-d'œuvre. Signalons que l'auteur fait honnêtement mention des sources auxquelles il a pu puiser : « Je ne dis rien que je n'aye appris des autres : or, il me seroit impossible de me resouvenir de qui j'ay receu chascue chose en particulier, mais je t'asseure bien que si j'avois tiré de quelque autheur des grandes pieces dignes de quelque remarque, je ferois conscience de ne luy en rendre pas la louange qu'il en meritoit » (t. 4, p. 10-11). Ce témoignage facilite l'étude des sources du *Traité*.

François ajoute que « les quatre premiers livres, et quelques chapitres des autres, pouvoient sans doute estre obmis au gré des ames qui ne cherchent que la seule pratique de la sainte dilection » (p. 9). Ils ont en effet une allure plus théorique et l'auteur avoue les avoir écrits pour répondre à l'objection de ces esprits géométriques qui lui reprocheraient de ne pas tout dire.

a) Le livre premier, « contenant une *preparation* à tout le traité », présente la volonté humaine comme ayant reçu de Dieu le gouvernement des facultés de l'âme et étant elle-même gouvernée par l'amour. Il définit l'amour « la complaisance et le mouvement ou escoulement de la volonté en la chose aymable » (ch. 7, p. 42), et consacre le chapitre 9 à prouver que « la fin donques de l'amour n'est autre chose que l'union de l'amant à la chose aymee » (p. 53). Il se justifie d'avoir donné, malgré le danger de fournir « quelque sujet de mauvaise pensee aux espritz infirmes » (ch. 14, p. 72), le nom d'amour à la vertu de la charité. Il traite ensuite de « l'inclination naturelle » que nous possédons « d'aymer Dieu sur toutes choses » (ch. 16), inclination que le péché originel n'a pas abolie, bien qu'il nous ait ôté le moyen de l'exécuter.

b) *Le divin amour*. — Dans sa lettre du 11 février 1607 à Jeanne de Chantal François compare, pour sa longueur, l'ouvrage en chantier à la vie de sainte Thérèse par le jésuite François de Ribera, dont Jean de Brétigny venait de donner, en 1602, la première traduction française. Les livres 2, 3, et 4 du *Traité* sont, en effet, conçus comme une sorte de biographie du divin amour.

L'auteur raconte d'abord l'« histoire de la generation et naissance celeste du divin amour » (titre du livre second). Dieu est amour, par amour il nous appelle à l'existence et nous donne son propre Fils comme rédempteur. En échange de cet amour, Dieu désire que nous l'aimions et nous provoque à l'aimer, tout en respectant notre liberté. C'est l'amour de Dieu qui nous invite à la foi, à l'espérance, à la pénitence, à la contrition, et enfin triomphe en prenant possession de l'âme du pécheur converti.

Le livre se clôt sur une « briefve description de la charité », qui est « un amour d'amitié, une amitié de dilection, une dilection de preference, mais de preference incomparable, souveraine et surnaturelle, laquelle est comme un soleil en toute l'âme pour l'embellir de ses rayons, en toutes les facultés spirituelles pour les perfectionner, en toutes les puissances pour les moderer, mais en la volonté, comme en son siege, pour y resider et luy faire cherir et aymer son Dieu sur toutes choses » (ch. 22, p. 165).

Il est question ensuite « du progres et perfection » de l'amour (titre du livre trois). En outre, François de Sales parle de la persévérance finale, qui est un don spécial de Dieu, et de l'amour chez les élus. Les chapitres 9-15 sur « l'union des bienheureux avec Dieu » constituent un très beau traité, — dont l'insertion à cette place n'est peut-être pas parfaitement logique. Le livre 4 expose, en effet, « la décadence et ruine de la charité » : l'amour se « refroidit » (ch. 2) par l'habitude du péché véniel et « se perd en un moment » (ch. 4) par le péché grave, bien qu'il subsiste parfois dans l'âme « un certain reste d'amour » (ch. 9), comme une trace de la charité perdue, bonne en soi par conséquent, mais cependant dangereuse en ce que l'âme risque de se contenter de cet « amour imparfait » (ch. 10).

Le livre 5 est consacré aux « deux principaux exercices de l'amour sacré (qui) se font par complaisance et bienveillance » (titre).

Par *complaisance* : « Appréhens le bien que nous voyons en Dieu et nous res-jouissans d'iceluy, nous faysons l'acte d'amour que l'on appelle complaisance » (ch. 1, p. 256); quand la complaisance s'exerce à l'égard des mystères douloureux, c'est une « amoureuse condoléance » (ch. 4).

Par *bienveillance* : « Nous ne pouvons desirer d'un vray desir aucun bien a Dieu, parce que sa bonté est infiniment plus parfaite que nous ne sçaurions ni desirer ni penser » (ch. 6, p. 275); la bienveillance à l'égard de Dieu ne peut donc s'exercer que par des desirs « imaginaires et conditionnelz » (p. 276), et aussi « quand, considerans que nous ne pouvons l'aggrandir en luy mesme, nous desirons de l'aggrandir en nous, c'est a dire de rendre de plus en plus et tous-jours plus grande la complaisance que nous avons en sa bonté » (p. 277). C'est l'amour de bienveillance qui « produit la louange du divin Bienaymé » (ch. 8) et « nous fait aspirer au ciel » pour le louer parfaitement (ch. 10). Voir l'analyse du livre 8, *infra*.

c) *L'oraison*. — Dans les deux livres suivants, qui forment un véritable traité de l'oraison, se discerne, sans pour autant être exclusive ni peut-être même prédominante, l'influence de la doctrine thérésienne. François appelle « théologie mystique » (livre 6, ch. 1) toute oraison, même la simple méditation discursive (ch. 2), à condition que celle-ci ne soit pas une réflexion abstraite; c'est là, pour lui comme pour l'ensemble des auteurs spirituels, un élément essentiel de toute oraison, qui, même balbutiante, doit être « un colloque, un devis ou une conversation de l'âme avec Dieu » (ch. 1, p. 303).

François de Sales distingue nettement la méditation

de la contemplation. « La meditation est mere de l'amour, mais la contemplation est sa fille » (ch. 3, p. 313); — « La meditation considere par le menu et comme piece a piece les objectz qui sont propres a nous esmouvoir; mayz la contemplation fait une veüe toute simple et ramassee sur l'object qu'elle ayme » (ch. 5, p. 318); — Au rebours de la méditation, « la contemplation se fait sans peyne » (ch. 6). Elle est définie « une amoureuse, simple et permanente attention de l'esprit aux choses divines » (ch. 3, p. 312). Cf art. CONTEMPLATION, DS, t. 2, col. 2038-2039.

Simplifiant la nomenclature des états d'oraison infuse décrits par Thérèse d'Avila, tout en s'y référant, François de Sales distingue trois degrés principaux :

— *Le recueillement infus*. « Nous ne le faysons pas nous mesme par election, d'autant qu'il n'est pas en nostre pouvoir de l'avoir quand nous voulons et ne depend pas de nostre soin, mayz Dieu le fait en nous, quand il luy plait, par sa tressainte grace » (ch. 7, p. 326). L'âme est ainsi rendue attentive à la divine présence.

— Comme sainte Thérèse, François parle ensuite de la *quiétude* et, comme elle, il paraît estimer qu'il n'y a pas de frontière bien tranchée entre ces deux premières manifestations de l'oraison passive (ch. 8). Dans un cas comme dans l'autre, l'action de Dieu se fait sentir sur la seule volonté, et les autres puissances de l'âme, n'étant pas liées, conservent le pouvoir d'agir et même de divaguer, moins cependant dans l'oraison de quiétude, où elles sont comme engourdies.

« Or ce repos passe quelquefois si avant en sa tranquillité, que toute l'âme et toutes les puissances d'icelle demeurent comme endormies, sans faire aucun mouvement ni action quelcomque, sinon la seule volonté », laquelle d'ailleurs ne fait que recevoir la complaisance produite par la divine présence, sans même en avoir conscience (ch. 8, p. 331). François conseille à l'âme favorisée de ces premières oraisons mystiques de « s'accôiser et demeurer en repos... elle n'a plus besoin de s'amuser a discourir par l'entendement » (ch. 9, p. 334).

Aux chapitres sur la quiétude, François joint l'étude de divers phénomènes mystiques, « liquéfaction de l'âme en Dieu » (ch. 12), « blessure d'amour » (ch. 13), qui sans être des degrés d'oraison particuliers peuvent se rencontrer avec plus ou moins d'intensité aux diverses périodes de la vie mystique.

— *L'oraison d'union* (livre 7) diffère essentiellement de la quiétude en ce que non seulement la volonté mais aussi les autres puissances de l'âme sont incapables d'opérer : « Nostre Seigneur monstrant le tres aymable sein de son divin amour a l'âme devote, il la tire toute a soy, la ramasse, et, par maniere de dire, il replie toutes les puissances d'icelle dans le giron de sa douceur plus que maternelle » (ch. 1, t. 5, p. 6-7). Cependant, l'union simple, entre des moments de totale suspension, laisse par intervalle aux facultés de l'âme le pouvoir et aussi le devoir d'opérer. La volonté elle-même, bien qu'entièrement soumise à l'action de Dieu, ne cesse de donner un acquiescement « imperceptible » à cette action (ch. 2). Comme Thérèse d'Avila, François de Sales parle ensuite « du souverain degré d'union par la suspension et ravissement » (ch. 3), c'est-à-dire de l'*extase*. Connaissant le danger d'illusion auquel sont exposées les âmes qui sont ou se croient favorisées de grâces mystiques de cette nature, François souligne la supériorité de l'union habituelle à Dieu par la charité sur les phénomènes plus spectaculaires d'union extatique. C'est « l'extase de la vie » qui est le grand critère permettant de juger sainement de l'authenti-

citée d'une oraison extatique. Le livre 7 s'achève par six très beaux chapitres (ch. 9-14), consacrés à la *mort d'amour*. François, sans s'arrêter aux oraisons décrites par sainte Thérèse aux sixième et septième demeures du *Château intérieur*, trop rares, sinon en droit, du moins en fait, préfère insister sur ces degrés d'oraison d'union, qui ne sont qu'un acheminement vers cet état où l'âme, ne s'appartenant plus, vit toute en Dieu et est prête à mourir, comme la Vierge Marie (ch. 13 et 14), non seulement en l'amour de Dieu, mais de l'excès même de cet amour.

d) *Amour de conformité et sainte indifférence*. — Il vient de rappeler aux âmes d'oraison « l'amour de conformité » (livre 8). Il le présente sous deux aspects. L'amour de complaisance nous porte à accomplir la volonté de Dieu, parce que « le véritable amour n'est jamais ingrat, il tasche de complaire à ceux esquelz il se complait... Quicomque se plaist véritablement en Dieu desire de plaire fidelement à Dieu, et, pour luy playre, de se conformer à luy » (ch. 1, p. 59, 62). L'amour de bienveillance a le même résultat, « car la bienveillance desire à Dieu tout l'honneur, toute la gloire et toute la reconnaissance qu'il est possible de luy rendre, comme un certain bien extérieur qui est deü à sa bonté » (ch. 2, p. 63). François distingue alors la volonté de Dieu en volonté signifiée et en volonté de bon plaisir, selon qu'elle nous parvient par ses commandements, par les conseils évangéliques ou par les inspirations particulières. Le dernier chapitre donne une « briefve methode pour connoistre la volonté de Dieu ».

Le livre 9 est sans doute le plus original et le plus typiquement salésien. Il étudie la soumission de notre volonté au « bon plaisir de Dieu ». A sa volonté signifiée, Dieu, qui nous a créés libres, permet que nous nous déroptions. La volonté de bon plaisir est une volonté « absolue », « que personne ne peut empêcher »; elle « ne nous est point conneüe que par les effectz, qui, estans arrivés, nous manifestent que Dieu les a voulus et desseignés » (ch. 1, p. 109). Notre union à la volonté divine de bon plaisir « se fait principalement es tribulations » (ch. 2), que Dieu permet nous arriver, mais aussi en la « *sainte indifférence* », par laquelle l'âme aimante est disposée à toujours donner raison à Dieu et à accepter de lui tout ce qu'il lui envoie, parce qu'elle « n'ayme rien sinon pour l'amour de la volonté de Dieu » (ch. 4, p. 119).

Le cœur indifférent est comme une boule de cire entre les mains de son Dieu, pour recevoir semblablement toutes les impressions du bon plaisir éternel; un cœur sans choix, également disposé à tout, sans aucun autre objet de sa volonté que la volonté de son Dieu; qui ne met point son amour es choses que Dieu veut ains en la volonté de Dieu qui les veut : c'est pourquoy, quand la volonté de Dieu est en plusieurs choses, il choisit, à quel prix que ce soit, celle où il y en a plus (ch. 4, p. 121).

L'indifférence salésienne « s'étend à toutes choses » (titre du ch. 5), même « es choses du service de Dieu » (titre du ch. 6), même « en ce qui regarde nostre avancement es vertus » (titre du ch. 7), et « en la permission des péchés » (titre du ch. 8).

Non qu'on ne doive haïr le péché, puisque « Dieu haït souverainement le péché » (ch. 8, p. 134), et tout faire « pour empêcher la naissance, le progrès et le regne du péché » (*ibidem*); « mais, en fin finale, après que nous avons pleuré sur les obstinés et que nous leur avons rendu le devoir de charité pour essayer de les retirer de perdition, il faut imiter Notre Seigneur et les Apostres, c'est à dire, divertir nostre

esprit de la », et nous souvenir qu'il « faut adorer, aymer et louer à jamais la justice vengeresse et punissante de nostre Dieu, comme nous aymons sa miséricorde, parce que l'une et l'autre est fille de sa bonté ». « Il faut doncques acquiescer à la volonté divine, et luy bayser avec une dilection et reverence egale la main droite de sa miséricorde et la main gauche de sa justice » (ch. 8, p. 134-136).

C'est surtout « es actions de l'amour sacré » que la très sainte indifférence doit se pratiquer (titre du ch. 9). On risque en effet de prendre le change et de revenir à soi-même, « ayment l'amour en lieu d'aymer le Bien-aymé » (ch. 9, p. 139). Développant aux chapitres 9, 10 et 11 l'allégorie du musicien sourd, François montre comment Dieu purifie l'amour en empêchant l'âme de s'y complaire.

Ces épreuves « rendent l'amour extrêmement pur et net, car estant privé de tout plaisir par lequel il puisse estre attaché à son Dieu, il nous joint et unit à Dieu immédiatement, volonté à volonté, cœur à cœur » (ch. 12, p. 147). Au plus profond de cette nuit mystique, l'âme « n'a plus de force que pour laisser mourir sa volonté entre les mains de la volonté de Dieu » (p. 148), et donner au Père le suprême témoignage d'amour que lui donna le Christ quand il remit son esprit entre ses mains. Ce sommet de l'union est comme « un trespas de nostre volonté » en celle de Dieu (titre du ch. 14). L'âme est alors « en une simple et generale attente », « indifferente à tout ce qu'il plaira à la volonté divine d'ordonner » (ch. 15, p. 158, 159), attente que l'événement « convertit en consentement ou acquiescement » à cette volonté.

e) *Épilogue*. — Les livres 10 à 12 du *Traité* sont une sorte d'épilogue plutôt qu'une conclusion. François de Sales rappelle le « commandement d'aymer Dieu sur toutes choses » (titre du livre 10) et montre comment « la tressainte charité produit l'amour du prochain » (titre du ch. 11). Ayant l'intention d'écrire un ouvrage sur ce sujet, il n'en traite ici que brièvement. Il rappelle ensuite que c'est la charité qui donne leur valeur aux autres vertus, et même il affirme, en s'appuyant sur saint Paul et saint Augustin, que l'amour de Dieu « comprend toutes les vertus et fait toutes leurs opérations en nous » (livre 11, ch. 3, p. 265). De même que « la charité comprend en soy les dons du Saint Esprit » (ch. 15), ainsi que « les douze fruitz du Saint Esprit avec les huit beatitudes de l'Évangile » (ch. 19). Le livre 12 contient « quelques avis pour le progrès de l'âme au saint amour » (titre). François exhorte l'âme à retrancher tout autre désir que le désir d'aimer Dieu en perfection, propose plusieurs moyens et rappelle les « motifs que nous avons pour le saint amour » (ch. 11), « le motif le plus doux et le plus violent » étant « la Mort et Passion de Notre Seigneur » (ch. 13, p. 345). L'ouvrage se termine par une invocation à l'*amour éternel* et une dernière adresse à Théotime.

3) Les *Entretiens* ne furent jamais destinés au grand public et même ne furent jamais « écrits ». Ce sont soit des entretiens familiers avec les visitandines, soit des sermons prononcés devant elles et soigneusement recueillis. Il fallut une publication subreptice pour décider Jeanne de Chantal à faire paraître ce qui, dans sa pensée et celle de François de Sales, n'aurait jamais dû sortir du cercle de famille, mais se transmettre seulement de monastère à monastère sous forme de copies manuscrites.

En 1624, la mère de Chantal, constatant de nombreuses erreurs de transcription dans les copies, songea à faire imprimer les *Entretiens*. Or, elle fut devancée par un cordelier, anonyme, qui publia en mai 1628, à Tournon, pour Pierre Drobet, libraire à Lyon, *Les Entretiens et Colloques spirituels du Bien-Heureux*

François de Sales, Evêque et Prince de Geneve, Fondateur des dames de la Visitation. La sainte en fut scandalisée, « voyant la hardiesse de renverser tout à fait l'esprit de notre saint Fondateur et les demandes qu'on lui a faites ». Elle appelle l'ouvrage « le livre des faux Entretiens ». « C'est un livre qui ne mérite pas, et qui ne doit pas être lu ». Il ne semble pas cependant que l'auteur ait cherché à dénaturer la pensée du saint, bien que les nombreuses coquilles qu'il laissa passer aient eu parfois ce résultat; son texte est à l'occasion plus proche des manuscrits que celui que fit éditer Jeanne de Chantal en 1629 sous le titre *Les Vrais Entretiens spirituels* (Lyon, Cœursilly).

Par un souci de discrétion et une crainte de malédifier qui aujourd'hui nous paraissent excessives, la sainte, non contente de supprimer les bévues de l'édition subreptice, fit omettre bien des détails jugés trop intimes. Cette édition fut reproduite par B. Mackey (*Œuvres*, t. 6, Annecy, 1895). La Visitation d'Annecy a publié en 1933 une édition qui satisfait davantage les exigences de la critique.

Les *Entretiens* publiés par la mère de Chantal sont au nombre de vingt et un. Adressés à des religieuses, ils traitent principalement des vertus de leur état, mais leur portée est souvent plus générale. L'édition de 1933 compte vingt-trois entretiens.

Plusieurs de ces *Entretiens* ont été commentés par A. Roche dans les *Notes salésiennes* (mai 1930, février 1931, février et août 1934, novembre 1935) et par P. Pourrat (*Le sort singulier du 21^e entretien*, RAM, t. 25, 1949, p. 438-444).

4) Les *Sermons* de François de Sales remplissent quatre volumes de l'édition d'Annecy (t. 7-10, 1896-1898). On peut les ranger en trois groupes : les sermons entièrement écrits de la main du saint; ceux dont subsiste seulement un plan autographe; les sermons recueillis par les visitandines. Les sermons du premier groupe sont peu nombreux. De son vivant, François ne publia que l'oraison funèbre du duc de Mercœur, prononcée à Notre-Dame de Paris le 27 avril 1602, éditée la même année à Paris (t. 7, p. 398-435). Jeanne de Chantal collabora en 1641 à une édition partielle publiée à Paris par Noël Brûlart de Sillery. Une édition plus complète, mais qui semble prendre davantage de libertés avec le texte, parut en 1643, introduisant des corrections que l'auteur anonyme dit avoir été demandées par la sainte.

Sauf pour les sermons dont subsiste l'autographe, il est assez difficile de garantir le texte initial. Particulièrement intéressant, d'un point de vue biographique, est le premier sermon, prononcé le jour de la Pentecôte 1593, alors que François n'était que diacre (t. 7, p. 1-30). Le dernier sermon entièrement écrit fut prononcé à Paris le 15 août 1602 (p. 437-462). Dans cette première série de sermons, qui provient de sa jeunesse sacerdotale, François, engagé dans son apostolat en Chablais, fait aux sujets polémiques une part assez grande, mais on pressent l'orientation future du docteur de l'amour. Les autographes postérieurs à la consécration épiscopale ne fournissent que des plans, des sommaires, en latin le plus souvent, quelquefois de simples recueils de notes ou de citations.

A partir de 1613, les visitandines commencèrent à recueillir au vol les sermons de leur fondateur. François parle simplement, sans recherche oratoire, comme un père à ses filles. Nul doute qu'on ne le retrouve tout entier en ces exhortations. « Il suffit de bien aymer pour bien dire », écrivait-il (t. 12, p. 324) le 5 octobre 1604 au frère de Jeanne de Chantal, André Frémyot (1573-1641), nommé archevêque de Bourges. C'est le secret de François de Sales prédicateur.

5) *Correspondance.* — François de Sales écrivit un nombre de lettres considérable, surtout pendant son épiscopat. Le total pourrait se chiffrer en dizaines de

milliers. La plupart sont aujourd'hui perdues. Ces lettres ne furent pas destinées à la publication. Cependant la grande réputation de sainteté de l'auteur fit très vite envisager d'imprimer au moins ce qui pouvait intéresser le public. Dès les premiers mois de 1623, le chanoine Louis de Sales † 1625, cousin de François, travaillant sous la direction de Jeanne de Chantal, commença à recueillir les autographes. C'est d'ailleurs elle qui détenait les lettres les plus intéressantes, mais elle n'entendait pas les livrer telles quelles à la curiosité du public. Elle en élimina tout ce qui lui paraissait superflu ou trop personnel. Le but de cette publication étant de mieux faire connaître l'esprit du saint, l'éditeur n'hésita pas à relier des fragments de lettres, d'époques différentes, adressées à divers destinataires, et que rapprochaient seulement les sujets traités. L'ouvrage parut à Lyon, chez Cœursilly, en 1626 : *Les Epistres du Bien-Heureux Messire François de Sales*., et fut très souvent réédité.

En 1758, parut à Paris, chez Claude Hérisant, une édition beaucoup plus complète, mais les éditions publiées au cours du 19^e siècle incorporèrent un grand nombre de faux, empruntés à de soi-disant autographes, dont le chanoine Bernard Secret a entrepris de démontrer l'origine frauduleuse. Les volumes 11-21 de l'édition d'Annecy, publiés de 1900 à 1922, portent le total des lettres ou fragments de lettres à 2100. Les éditeurs du volume 21 ont fait insérer une introduction : *Saint François de Sales étudié dans ses lettres*, dont les déficiences critiques n'infirmant pas la valeur des jugements portés sur la substance des lettres : les faussaires avaient surtout reproduit des lettres courtes et sans portée doctrinale ou forgé après coup des « autographes » de lettres, dont l'original était perdu, mais qui avaient été plus ou moins exactement reproduites par les éditions antérieures.

Les lettres sont écrites pour la plupart en français, quelques-unes en latin ou en italien. A part les lettres d'affaires ou d'amitié, ce sont généralement des lettres de direction spirituelle, surtout à partir de 1602 et plus encore de 1604 (correspondance avec Madame de Chantal). On y retrouve les grands thèmes de la spiritualité salésienne, exposés par ailleurs.

6) *Documents d'administration épiscopale.* — Il serait fastidieux d'énumérer les mandements, mémoires, ordonnances, patentes ou déclarations que François de Sales rédigea au cours de ses vingt années d'épiscopat. On les retrouvera dans les tomes 22, 23 et 24 des *Œuvres* (1925, 1928, 1929). Mentionnons seulement ses *Advertissemens aux confesseurs* qu'il adressa, imprimés, en 1603 ou 1604, aux curés de son diocèse (t. 23, p. 277-297), ainsi que les *Constitutions et Règles de l'Oratoire de Thonon*, 1615 (t. 24, p. 423-440).

7) *Les Constitutions de la Visitation Sainte-Marie.* — La nouvelle congrégation était née avant que la législation, qui devait en régler le fonctionnement, ait été mise au point. Le saint ne voulait pas qu'une formulation prématurée vint contrarier la libre croissance de l'ordre. Le 6 juin 1610, il n'avait remis à Jeanne de Chantal qu'un « abrégé » ou une ébauche des constitutions. En 1613, le texte était à peu près élaboré, à part les modifications au régime de la clôture qui interviendraient après la fondation du deuxième monastère. Le texte définitif en fut rédigé en 1618, après le bref pontifical qui érigeait la Visitation en ordre canonique; il fut édité en 1619; l'édition comportait de nombreuses fautes; François surveilla de près la réédition faite en 1622 (Paris, Tiffaine; Annecy, t. 25, 1931). Après une charmante préface, François donne les *Règles de Saint Augustin pour les Sœurs*, en une tra-

duction qu'il avait faite lui-même de la lettre 121 de l'évêque d'Hippone.

Les constitutions proprement dites, au nombre de cinquante, sont précédées d'une sorte de prologue dans lequel François de Sales, traitant de « la fin pour laquelle cette Congregation a esté instituee » (titre), rappelle que « cette Congregation a esté erigee en sorte que nulle grande aspreté ne puisse divertir les foibles et infirmes de s'y ranger, pour y vaquer a la perfection du divin amour » (t. 25, p. 51-52).

Pour préciser en détail les observances religieuses, les *Constitutions*, qui sont un texte législatif, furent complétées par un *Directoire* qui doit beaucoup à François de Sales, bien qu'il n'ait été imprimé qu'en 1628, à Lyon. Le texte actuel, qui comporte diverses retouches, est de 1637 (t. 25, p. 134-175). Voir DS, t. 3, col. 1217-1218.

La question des *Constitutions* sera reprise à l'art. JEANNE DE CHANTAL et la *Visitation*.

7) Sous le titre d'*Opuscules*, le tome 26 de l'édition d'Annecy a publié en 1932 divers petits écrits qui sont pour la plupart des avis spirituels adressés à des pénitentes et peuvent être considérés comme une sorte de complément, fort précieux, à ses lettres de direction. On y peut lire (p. 10-39) une *Déclaration mystique sur le Cantique des Cantiques*, qui fut imprimée à Paris en 1642, et qui paraît remonter à la jeunesse sacerdotale du saint. François n'avait jamais envisagé de publier ce petit écrit dont le caractère un peu scolaire montre qu'il n'avait pas alors, comme il l'eut si magnifiquement par la suite, l'expérience des âmes et des grâces contemplatives.

4. LE DIRECTEUR SPIRITUEL

Dès les premières pages de l'*Introduction à la vie dévote*, François de Sales parle à Philothée « de la nécessité d'un conducteur pour entrer et faire progres en la devotion » (livre 1, ch. 4, t. 3, p. 22-25). « Et pour cela, choisissez en un entre mille, dit Avila, et moy je dis entre dix mille, car il s'en treuve moins que l'on ne scauroit dire qui soyent capables de cet office ». Le saint était un directeur de conscience hors pair; gens de toute condition, religieux et religieuses, savants et ignorants, des évêques et des enfants, il a pris de tout « dans ses sacrés filetz » (lettre du 5 avril 1607, t. 13, p. 275), et si la plupart restent inconnus les résultats connus sont le garant de sa méthode. Sur la direction donnée à Jeanne de Chantal, cf DS, t. 3, col. 1119-1120, et *supra*, col. 1061.

1° *Sens du but*. — La direction spirituelle n'est pas pour lui œuvre humaine. Il recommandait à Philothée : « Ne vous confies point en iceluy (son directeur) ni en son sçavoir humain, mais en Dieu, lequel vous favorisera et parlera par l'entremise de cet homme » (t. 3, p. 24). La première disposition pour en assurer l'efficacité surnaturelle est donc que directeur et dirigé envisagent la direction spirituelle comme une collaboration respectueuse et discrète à l'œuvre de Dieu. Il s'agit de découvrir la volonté de Dieu et d'aider l'âme à la réaliser.

Si le dessein du salut est à l'échelle de la création et donc identique pour tous, et si la *vocation* de tout chrétien est la perfection de l'amour, il n'en est pas moins vrai que la *vocation* (le devoir d'état) est différente (il est dommage que le langage moderne n'ait pas retenu ce vocabulaire). Aussi, puisqu'il s'agit d'une « direction », François s'efforce-t-il avant tout d'inculquer le sens du but.

Vivés toute pour Dieu, ma chère Fille, et puisqu'il faut que

vous vous exposiez à la conversation, rendés-vous y utile au prochain par les moyens que souvent je vous ay escritz. Et ne pensés pas que Nostre Seigneur soit plus esloigné de vous tandis que vous estes emmi le tracas auquel vostre vocation vous porte, qu'il ne seroit si vous estiés dans les delices de la vie tranquille. Non... ce n'est pas la tranquillité qui l'approche de nos cœurs, c'est la fidelité de nostr'amour (lettre 685, avril 1611, t. 15, p. 53).

Ce texte remarquable précise à la présidente Brûlart, incline à désirer autre chose que l'accomplissement par amour du devoir d'état, but et moyen. En effet, la perfection que François de Sales désire n'est pas une rectitude morale purement humaine, mais la consommation dans l'amour de Dieu et du prochain. Même lorsqu'il use de moyens humains et recommande de petites industries, il les utilise pour une fin qui les dépasse et les subordonne à l'action de Dieu. S'il eut l'intuition de certaines techniques de la psychologie moderne, il était d'abord un saint.

2° *Humanisme*. — A la fin du chapitre qu'il consacre à François de Sales, Henri Bremond conclut : « Si les premiers livres du *Traité de l'Amour de Dieu* sont comme la charte de l'humanisme dévot, les derniers livres... sont la charte du haut mysticisme français pendant le 17^e siècle » (t. 1, p. 127). Il n'y a pas seulement continuité, bon voisinage, chez le saint, de l'humanisme dévot et de la mystique. L'humanisme est chez lui une manière d'être dans le monde, avec ses semblables et avec Dieu, une manière d'être qui colore tout ce qu'il est et tout ce qu'il écrit. Chez lui, sentiment de la nature, philosophie et culture, vie morale et religieuse, ses ouvrages livrés au public comme ses lettres intimes, sont marqués d'une façon constante par cet humanisme qui intègre tout l'homme.

On ne peut s'y étendre : tout ce que dit cet article serait ici à reprendre sous ce point de vue. On se reportera, entre autres, à ce qu'en dit H. Bremond (t. 1, en particulier p. 1-17 et 68-127). Nous nous contentons ci-dessous de quelques remarques du directeur spirituel.

A l'occasion de la mort d'une nièce, François se dit « tant homme que rien plus » (lettre 418 à Jeanne de Chantal, 2 novembre 1607, t. 13, p. 330). Faut-il accorder une portée générale à une parole qu'arracha la douleur? Il est certain qu'il n'a jamais renié l'humain. « Cette imaginaire insensibilité de ceux qui ne veulent pas souffrir qu'on soit homme, m'a tousjours semblé une vraye chimère » (lettre 533, à Jeanne de Chantal, 27 mai 1609, t. 14, p. 163).

François de Sales veut que tout l'humain soit replacé dans l'économie du salut. Dès sa « conversion », Philothée, « apres avoir... considéré qu'au jour de (son) sacré Baptisme (elle fut) si heureusement et saintement voëe et dediee a son Dieu pour estre sa fille... desire, propose, delibere et (se resout) irrevocablement de le servir et aymer maintenant et eternellement, luy donnant a ces fins, dediant et consacrant (son) esprit avec toutes ses facultés, (son) ame avec toutes ses puissances, (son) cœur avec toutes ses affections, (son) cors avec tous ses sens... » (*Introduction...*, livre 1, ch. 20, t. 3, p. 59-60). Le saint ou la sainte selon le cœur de François de Sales est une personne régénérée par le baptême, et qui vit dans l'esprit et par la grâce de ce baptême.

Ses dirigées doivent être non de bons anges, mais de « bonnes femmes », cherchant la sainteté dans l'accomplissement par amour de la volonté de Dieu, « laquelle

il est plus desirable qu'elle soit executée en nous, que si nous executions nostre volonté en luy » (lettre 685, t. 15, p. 53).

François de Sales ne laissa-t-il pas la baronne de Chantal, encore chargée d'enfants relativement jeunes, les quitter pour fonder la Visitation? N'oublions pas qu'il la retint plusieurs années dans le monde pour ce motif et que, même après la fondation, elle continua à s'occuper d'eux et les eut quelque temps auprès d'elle à Annecy. De toute façon, ce cas, unique dans l'histoire de la direction spirituelle de François de Sales, laisse entendre qu'il avait des raisons impérieuses de le suggérer. Qu'on relise les magnifiques chapitres qu'il consacre à l'amitié dans l'*Introduction à la vie dévote* (livre 3, ch. 17-22). Voir art. AMITIÉ, DS, t. 1, col. 510-512.

Le saint a beaucoup insisté sur la pratique des vertus « de bonne compagnie » (voir, par exemple, les derniers chapitres de la 3^e partie de l'*Introduction*), à tel point qu'on a cru pouvoir comparer la *Philothée* à un manuel de civilité et y discerner une influence du *Courtisan* de Baldassare Castiglione (1478-1529). Les ressemblances sont superficielles et le contexte différent. C'est pour le ciel que François de Sales prépare son « honnête homme ».

L'humanisme de François de Sales ne s'exprime peut-être nulle part mieux que dans cette page à la gloire du corps.

La charité « nous oblige d'aymer nos cors convenablement, en tant qu'ilz sont requis aux bonnes œuvres, qu'ilz sont une partie de nostre personne et qu'ilz seront participans de la félicité éternelle. Certes, le Chrestien doit aymer son cors comme une image vivante de celui du Sauveur incarné, comme issu de mesme tige avec iceluy, et, par consequent, luy appartenant en parentage et consanguinité; sur tout apres que nous avons renouvelé l'alliance par la reception réelle de ce divin Cors du Redempteur au tres adorable Sacrement de l'Eucharistie, et que, par le Baptême, Confirmation et autres Sacremens, nous nous sommes dédiés et consacrés à la souveraine Bonté » (*Traité...*, livre 3, ch. 8, t. 4, p. 192-193).

3^o Connaissance de soi. — François de Sales recommande la *connaissance de soi*, au point de départ de la vie spirituelle; encore que toute connaissance de soi ne soit pas bonne toujours : « L'inquietude et chagrin qui vous arrive de la connoissance de vostre neantise n'est pas ayable; car encor que la cause en est bonne, l'effect néanmoins ne l'est pas... Cette connoissance de nostre neantise ne nous doit pas troubler, ains adoucir, humilier, et abaisser; c'est l'amour propre qui fait que nous nous impatientons de nous voir vilz et abjectz » (lettre 564, à Madame de la Fléchère, 1609 ou 1610, t. 14, p. 236). *L'examen de conscience* nous conduit à Dieu, s'il est fait dans cet esprit :

« Tant plus nous nous cognoissons miserables, tant plus nous avons occasion de nous confier en Dieu, puisque nous n'avons rien de quoy nous confier en nous mesmes. La defiance de nous mesmes provient de la cognoissance de nos imperfections. Il est bien bon de se deffier de soy-mesme, mais de quoy nous serviroit-il de le faire, sinon pour jeter toute nostre confiance en Dieu et nous attendre à sa misericorde? » (*Entretien 2*, De la confiance, t. 6, p. 20).

Et l'examen n'est pas inquietude. C'est avec humour que François écrit : « Vous allez trop considerant vos pas, crainte de choir... Marches simplement, ne desires pas tant le repos d'esprit, et vous en aures davantage. De quoy vous mettes vous tant en peine? Dieu est bon, il void bien qui vous estes. Vos inclinations ne vous scauroyent nuire, pour mauvaises qu'elles soyent, puisque elles ne vous sont laissees que pour exercer vostre volonté superieure à faire une union à celle de Dieu plus avantageuse... N'examinez pas tant vostre ame de

ses progres, ne veuilles pas estre si parfaite » (lettre 1667, à Péronne-Marie de Chastel, juin 1620, t. 19, p. 254-255).

François sait que « la devotion n'est pas une piece qu'il faille avoir a force de bras : il faut voirement y travailler, mais la grande besoigne depend de la confiance en Dieu; il faut y aller bellement, quoy que soigneusement » (lettre 1820, à une dame, 21 août 1621, t. 20, p. 133). C'est dans la lumière de Dieu qu'il faut se connaître. Cette connaissance procure à la fois une profonde confusion et une paix totale. Cf DS, t. 2, col. 1522-1523.

Le regard sur soi sera d'autant plus loyal que nous n'aurons pas à trembler devant notre misère, mais à la « reconnaître » : « La sainte humilité... n'est autre chose qu'une volontaire profession et reconnaissance de nostre vileté et abjection en ce qui, en nous, est de nous mesmes. Je ne dis pas une connoissance, mais une reconnaissance et profession cordiale et volontaire; parce que plusieurs connoissent qu'ilz ne sont rien, qui ne le veulent pas reconnoître, advoüer ny professer » (Fragments sur les vertus, 1614, t. 26, p. 86). L'âme, appuyée sur une totale confiance en Dieu, ne pense pas entrer au ciel par ses bonnes œuvres : « Personne n'y entrera qu'en la vertu du sang et de la Passion de Jésus-Christ » (Sermon pour la fête de saint Augustin, 28 août 1621, t. 10, p. 113).

4^o États de vie. — François de Sales fit, en 1604, une curieuse expérience : prêchant le carême à Dijon, il se lia avec deux sœurs dont l'une, la présidente Brûlart, aurait voulu transformer sa maison en un couvent, alors que sa sœur cadette, Rose Bourgeois, abbesse du Puits d'Orbe, avait tendance à vivre en femme du monde. Ce fut pour François l'occasion de s'ancrer dans la conviction que la vocation ne se réalise que dans la fidélité aux devoirs de la *vacation*, alors même que la liberté individuelle n'a pas toujours présidé au choix de l'état de vie. Résolument optimiste, François de Sales croit d'ailleurs que toute âme a toujours à sa portée un chemin qui la conduit directement vers le Seigneur. Son rôle de directeur consiste en partie à le lui faire trouver, à l'encourager quand elle s'y engage, à la relever quand il lui arrive d'y tomber. Encore faut-il accepter, comme venant de Dieu, les circonstances concrètes dans lesquelles on se trouve placé.

Dieu commande aux Chrestiens, qui sont les plantes vivantes de son Eglise, qu'ilz produisent des fruitz de devotion, un chacun selon sa qualité et vacation. La devotion doit estre differemment exercée par le gentilhomme, par l'artisan, par le valet, par le prince, par la vefve, par la fille, par la mariee; et non seulement cela, mais il faut accommoder la pratique de la devotion aux forces, aux affaires et aux devoirs de chaque particulier. Je vous prie, Philothee, seroit il a propos que l'Evesque voulust estre solitaire comme les Chartreux? Et si les mariés ne vouloient rien amasser non plus que les Capucins, si l'artisan estoit tout le jour a l'Eglise comme le religieux, et le religieux tous-jours exposé a toutes sortes de rencontres pour le service du prochain, comme l'Evesque, cette devotion ne seroit elle pas ridicule, desreglée et insupportable? (*Introduction...*, livre 1, ch. 3, t. 3, p. 19-20).

5^o Moyens de perfection. — A but identique (« Ou que nous soyons, nous pouvons et devons aspirer à la vie parfaite », *ibidem*, p. 21), moyens analogues. François de Sales rappelle à tous, en premier lieu, l'amour de Dieu et du prochain. Il sait qu'en toute communauté, religieuse ou conjugale, la principale difficulté réside dans le support mutuel et qu'il est

plus facile de mourir pour les gens que de vivre avec eux! Aussi recommande-t-il la petite monnaie de la charité : patience, condescendance, douceur, « honneste joyeuseté ».

On pourrait s'étonner que dans un livre destiné aux gens du monde il ait consacré plusieurs chapitres aux vertus religieuses proprement dites : obéissance, chasteté et pauvreté (*Introduction...*, livre 3, ch. 10 à 16) : « La seule charité nous met en la perfection; mais l'obéissance, la chasteté et la pauvreté sont les trois grans moyens pour l'acquérir » (ch. 11, t. 3, p. 172). Mais François désire les voir pratiquer « un chacun selon sa vocation » (*ibidem*).

A tous également, il conseille l'oraison mentale, mais non pas d'y consacrer le même temps, car l'oraison ne peut remplacer le devoir d'état, dont l'accomplissement est la meilleure preuve de notre amour pour Dieu.

Aux visitandines, dont la vocation est de « vaquer à la perfection du divin amour », il assigne deux heures par jour; à la présidente Brûlart, « tous les jours une petite heure le matin avant que de sortir » (lettre 217, 3 mai 1604, t. 12, p. 268). Il ne dispense personne d'un exercice qu'il considère comme indispensable au progrès spirituel. « Il est vray... que chacun n'a pas le don de l'oraison mentale; mais il est vray aussi que presque chacun le peut avoir, voyre les plus grossiers, pourveu qu'ilz ayent des bons conducteurs et qu'ilz veuillent travailler pour l'acquérir, autant que la chose le merite » (*Introduction...*, livre 5, ch. 17, t. 3, p. 364).

Il recommande enfin à tout le monde la fréquente communion, non pas cependant la communion quotidienne « indistinctement ». « Mais ce seroit aussi imprudence de blasmer aucun (de la faire), et sur tout quand il suivroit l'avis de quelque digne directeur » (*Introduction...*, livre 2, ch. 20, t. 3, p. 116-120). Voir, pour plus de précision, art. COMMUNION FRÉQUENTE, DS, t. 2, col. 1277; Pratique de la COMMUNION, t. 2, col. 1208-1222.

François de Sales était un directeur exigeant. Il aidait les âmes à découvrir le plan de Dieu et à le suivre, sans jamais chercher à s'imposer. Il recommandait la docilité à l'action de Dieu et mettait en garde contre la tentation de vouloir régler aujourd'hui les problèmes de demain : « Vous avez ci devant franchi plusieurs passages, et c'a esté par la grace de Dieu; la mesme grace vous sera presente en toutes les occasions suivantes, et vous delivrera des difficultés et mauvais chemins l'un apres l'autre, quand il devroit envoyer un Ange pour vous porter es pas plus dangereux » (lettre 1128, à la mère Favre, novembre 1615, t. 17, p. 80). Cette confiance invincible dans l'amour éternel de Dieu paraît être le grand secret de saint François de Sales, directeur d'âmes.

5. EXPÉRIENCE SPIRITUELLE

Dans la préface du *Traité de l'amour de Dieu*, François de Sales déclare : « Je ne dis rien que je n'aye appris des autres » (t. 4, p. 10). De fait, quand il parle de la vie spirituelle, plus qu'à des sources écrites, c'est à l'expérience qu'il fait appel, à son expérience personnelle et aux lumières puisées dans la direction des autres.

On a mis en doute qu'il fût un grand mystique. Le mot de « dévotion » n'a plus aujourd'hui le sens que François lui donnait. Si on oublie cette ancienne signification (*supra*, col. 1064), « docteur de la dévotion » peut paraître un titre moins prestigieux que celui de « docteur mystique », conféré par l'usage à saint Jean

de la Croix. Les deux expressions ont pourtant le même sens : la « dévotion », pour François de Sales, n'est autre chose que la perfection de l'amour; or, de sa nature, selon la parole du pseudo-Denys que François aime à citer, « l'amour est extatique ». Les témoins de la vie du saint ne s'y sont pas trompés.

« Ce Bienheureux, dit Jeanne de Chantal, a composé un traité admirable de douze livres sur ce sujet, où je vois qu'il s'est dépeint naïvement » (*Processus remissiorialis Gebennensis* 1, art. 26). « Ce Bienheureux si prudent en la parole mystique, écrit Jean-Pierre Camus, ne nous parle que par sa propre expérience de ce qu'il a veu, gousté, resenty de la parole de vie » (*L'esprit du B. François de Sales*, part. xvi, sect. 9). Philibert de Bonneville déclare, à propos du *Traité de l'amour de Dieu* : « Il y monstre assez que son occupation ordinaire estoit de produire ces divers actes d'amour divin, qu'il n'eut jamais peu si doctement et clairement expliquer, s'ils ne lui eussent esté plus cogneus par pratique que par theorie » (*Vie du B. François de Sales*, Lyon, 1624, p. 89).

Mystique, au sens courant du terme, François cependant ne l'a pas toujours été et certains écrivains, qui ont souligné à juste titre la très grande perfection relative dont il faisait preuve dès son enfance, nous convainquent malaisément qu'il fut « contemplatif dès sa jeunesse ». La première expérience dont on pourrait se demander si elle fut vraiment mystique, est la crise de désespoir qu'il subit à Paris en 1586.

Certains auteurs l'ont minimisée au point d'en faire soit une dépression nerveuse consécutive à un certain surmenage, soit une « détresse... d'ordre dogmatique » (Bremond, t. 4, p. 88). D'autres, au contraire, l'ont majorée et comparée à la nuit passive de l'esprit. Les premiers semblent faire peu de cas du témoignage de François, qui a toujours parlé de cet épisode comme d'une tentation, non comme d'une maladie ou d'un problème d'ordre intellectuel. Les seconds ne paraissent pas avoir été frappés par le fait que François, plusieurs années après l'événement, pratique encore de façon habituelle une oraison discursive assez compliquée.

Nous admettrions volontiers que ces diverses solutions comportent toutes une part de vérité. Que le surmenage intellectuel ait joué son rôle, c'est possible; en diminuant la résistance nerveuse du saint, il n'a pu que rendre la crise plus aiguë. Il y avait aussi un problème d'ordre intellectuel : François n'était pas mûr, intellectuellement ni spirituellement, pour aborder la question de la prédestination.

De tous ces éléments, Dieu a pu se servir pour purifier l'âme de François et préparer son entrée dans les voies mystiques. En fait, François ressentit cette épreuve comme une tentation et c'est par un acte d'abandon entre les mains de la Vierge qu'il en triompha après six semaines de lutte extrêmement dure. Quand il eut retrouvé son équilibre, il justifia et consolida sa sérénité par une adhésion aux thèses que le jésuite Luis de Molina devait publier deux ans plus tard, mais c'était là un élément accessoire, l'épreuve était passée et ne devait pas revenir, du moins sous cette forme.

Il semble qu'à partir de cette époque son oraison se simplifie progressivement. La découverte du *Combat spirituel* contribue à le pacifier et à l'orienter vers cette dévotion confiante et filiale qu'il travaillera si fortement à propager.

Les documents datés qui pourraient permettre de suivre, de Padoue (1592) à l'épiscopat (1602), l'évolution spirituelle du saint sont fort peu nombreux. La période de l'apostolat en Chablais a été marquée, apparemment, une fois ou deux, de faveurs mystiques caractérisées, comme cette sorte d'extase, le 25 mai 1595, alors qu'il méditait sur le mystère eucharistique. De façon habituelle, cependant, son oraison reste discursive, bien

qu'il semble, dès cette époque, avoir expérimenté assez fréquemment les formes inférieures de la contemplation infuse, recueillement passif et quiétude.

L'année 1602 est cruciale : non seulement il reçoit la consécration épiscopale, mais il prend contact à Paris avec le groupe Acarie, travaille à l'introduction des carmélites en France et découvre les *Œuvres* de Thérèse d'Avila. Son orientation mystique s'en trouve renforcée. Quand, en 1604, il aura fait la connaissance de Jeanne de Chantal, il s'intéressera davantage encore aux écrits de la réformatrice du Carmel. Il en fait d'ailleurs son profit personnel et l'on peut noter à cette époque, spécialement dans sa correspondance, les traces de la simplification, prudente mais décisive, de sa propre oraison.

La fondation de la Visitation, en 1610, élargira considérablement le champ d'expérience de François de Sales. Plusieurs des premières visitandines, en particulier Anne-Marie Rosset, furent favorisées de grâces mystiques éminentes. Aussi, François écrivit-il le *Traité de l'Amour de Dieu* en partie d'après elles. Comparant son expérience avec la leur, et avec celles décrites dans les livres, en particulier de sainte Thérèse, il progressait à la fois dans la connaissance théorique des voies mystiques et dans l'expérience personnelle.

Or il se trouve que Dieu conduisait Jeanne de Chantal et son directeur par des voies, en apparence du moins, très différentes. Alors que François, après la crise de 1586, paraît avoir été surtout éprouvé par des agents extérieurs et n'avoir plus traversé de longue période d'aridité ou d'angoisse spirituelle, Jeanne de Chantal, au contraire, expérimentait de façon très vive le silence de Dieu. Vincent de Paul qui la dirigea après la mort de François en témoigna à son procès de béatification (*Correspondance...*, éd. P. Coste, t. 13, Paris, 1924, p. 126 ; DS, t. 3, col. 633-635).

En dirigeant Jeanne de Chantal François était ainsi mieux à même de comprendre la diversité des voies de Dieu. Les extases de l'entendement ou de la volonté n'étaient pas une étape indispensable sur le chemin de l'union à Dieu, puisque cette âme, qu'il savait si vide d'elle-même, n'en était jamais ou rarement favorisée. Les aridités, à travers lesquelles il la conduisait, l'aidaient à ne pas s'arrêter aux suavités qu'il expérimentait lui-même fréquemment.

Son oraison était devenue beaucoup plus simple. François continuait de la préparer soigneusement, comme il le conseillait à ses dirigés. Mais, très vite et de façon assez habituelle, l'action de Dieu se faisait prédominante. Il pratiquait alors ce qu'il suggérait en de pareils cas : « Laissez aller votre âme aux affections ou Dieu l'attire, sans vous rechercher ni regarder ce qui se passe en vous, mais soyez fidèle à suivre l'attrait de Dieu » (*Avis à la sœur Fichet*, t. 26, p. 316).

Il expérimente aussi parfois diverses faveurs extraordinaires, auxquelles il ne s'attachait pas outre mesure. Plus remarquable apparaît sa continuelle attention à Dieu. Parlant de la récitation de l'office divin, il disait : « Pour moy je n'y suis point distrait, pour affaires que j'aye » (*ibidem*, p. 314). Cette attention amoureuse à Dieu n'était pas interrompue par le service du prochain. François « quittait » volontiers « Dieu pour Dieu ». Cette totale disponibilité est la marque authentique de l'union à Dieu.

Les dernières années de la vie du saint, de la publication du *Traité* (1616) à sa mort (1622), le montrent progressant dans cette voie d'abandon où il s'est délibérément engagé. De cette époque datent ses plus

émouvants appels à la confiance : « Il est toujours mieux de tenir nostre âme en confiance en Dieu qu'en crainte » (*Entretiens*, t. 6, p. 416). « Je ne puis rien dire de mon âme, sinon qu'elle sent de plus en plus le desir tres ardent de n'estimer rien que la dilection de Nostre Seigneur crucifié, et que je me sens tellement invincible aux evenemens de ce monde, que rien ne me touche presque » (lettre 1873, à Jeanne de Chantal, 1619-1622, t. 20, p. 226). Il est alors parvenu à ce « parfait abandonnement entre les mains du Père », dont il enseigne que c'est « la quintessence de la vie spirituelle » (*Sermon pour le Vendredi Saint*, 25 mars 1622, t. 10, p. 389). Nul doute qu'il ne soit proche du terme de son pèlerinage et de son expérience mystique.

6. SYNTHÈSE SPIRITUELLE

Bossuet et Fénelon se sont opposés l'un à l'autre, à l'appui de leurs thèses respectives, des textes de François de Sales. Plus près de nous, on a voulu faire du docteur de la sainte indifférence un professeur d'ascèse, et rien de plus. C'est en se plaçant sur les sommets que l'on voit s'ordonner en une harmonieuse unité des lignes en apparence divergentes et se résoudre d'apparentes contradictions. Nous voudrions dégager les grandes lignes de la spiritualité salésienne, afin d'aider à replacer dans leur contexte vital les divers éléments de la pensée du saint : 1) primat de l'amour ; 2) imitation de Jésus-Christ ; 3) docilité à l'Esprit Saint ; 4) sens de l'Église ; 5) ascèse salésienne, orientée vers l'épanouissement des grâces mystiques ; 6) oraison salésienne ; 7) mystique salésienne et symbole de l'enfance spirituelle, dans lequel François se plaît à présenter l'épanouissement dans l'amour.

1° Primat de l'amour. — L'éducation familiale de François de Sales, les fortes influences franciscaines qui se sont exercées sur ses jeunes années, l'enseignement reçu de ses maîtres et directeurs jésuites, l'influence du *Combat spirituel*, puis de l'œuvre de sainte Thérèse, la controverse en Chablais avec les ministres calvinistes, la pente naturelle de son cœur enfin, tout conduisait François à découvrir en Dieu le visage de l'amour. La tentation de désespoir de 1586 ne fut qu'un épisode. Ce terrible affrontement de François à la justice de Dieu ancrà à jamais en son être la conviction que notre Dieu est un Dieu d'amour. Non que François méconnaisse le rôle de la crainte de Dieu dans la vie spirituelle : elle est l'aiguille qui tire le fil du divin amour. « L'éguille n'est point mise dans le satin pour y estre laissée, ains seulement pour y introduire la soye, l'or et l'argent, et leur faire passage ; de façon qu'a mesure que ces choses entrent dans le fonds, l'éguille en est tirée et en sort » (*Traité...*, livre 11, ch. 16, t. 5, p. 296). On lira en ce même livre 11 les très fines analyses que François consacre à la crainte amoureuse des épouses, à la crainte servile et mercenaire ; toujours il envisage la crainte non en elle-même, mais dans ses rapports avec l'amour (cf art. CRAINTE, DS, t. 2, col. 2503-2506).

« Dieu est amour » et l'union de l'âme avec Dieu se fait dans et par l'amour. Si, au livre 5 du *Traité*, François de Sales (col. 1067) analyse la différence entre l'amour de complaisance et l'amour de bienveillance, et ses analyses sont précieuses, il nous rappellerait lui-même que, plus que de raisonner, il est important d'aimer : « La perfection de la vie chrestienne consiste en la conformité de nostre volonté avec celle de nostre

bon Dieu » (*Opusculs* VI, 5, t. 26, p. 185). Et la fidélité, élément essentiel de l'amour, ne dispense pas de l'intimité; il faut prouver l'amour par les œuvres, mais il faut le dire aussi, en « impétrer » la croissance, tel est le rôle essentiel de l'oraison.

Cette conviction du primat de l'amour le fit peut-être sous-estimer quelque peu la mystique spéculative. Il mettra l'accent beaucoup plus sur le Dieu-amour que sur le Dieu-lumière. A l'extase dionysienne de l'entendement, François de Sales préférera l'extase de la volonté, et plus encore l'extase de la vie, qui, sans manifestations extraordinaires, fait qu'une âme vide d'elle-même ne vit plus que de la vie même de Dieu. Pour atteindre au sommet de l'ascension mystique, il recommandera non la recherche des « suréminences » (*Traité...*, préface, t. 4, p. 13), mais l'imitation de Jésus-Christ. Voir art. CHARITÉ, DS, t. 2, col. 610-613.

2° **Imitation de Jésus-Christ.** — Henri Bremond a fait bonne justice des étranges allégations qui feraient de François de Sales un « déiste ou chrétien honteux » (t. 3, p. 47, note). Si elle n'insiste pas autant qu'on pourrait le souhaiter sur notre incorporation au Christ par le baptême, la doctrine salésienne fait cependant très large place à l'Humanité du Seigneur.

« Tenez vous cette année bien ferme en la méditation de la Vie et Mort de Notre Seigneur » (lettre 238 bis, à Jeanne de Chantal, novembre 1604, t. 13, p. 392d). « Le plus ordinaire séjour de l'âme doit être autour de la Croix, et le pain quotidien de la Religion, la méditation de la Passion » (lettre 2075 à la même, 1610-1613, t. 21, p. 158). Énumérant dans un sermon du 29 mars 1615 les conditions pour bien faire oraison, François les ramène à trois : « La première est qu'il faut être petit en humilité; la seconde, grand en espérance, et la troisième, qu'il faut être enté sur Jésus Christ crucifié » (t. 9, p. 53). « La vraie et solide dévotion » consiste en « une volonté constante, résolue, prompte et active d'exécuter ce que l'on sait être agréable à Dieu » (*Introduction...*, livre 4, ch. 13, t. 3, p. 320).

Dieu attend que l'âme, à l'exemple du Christ et par la grâce qu'il lui a méritée, fasse sa nourriture de l'accomplissement de la volonté du Père. C'est là le sommet de l'ascension spirituelle. *L'In manus tuas, Domine, commendo spiritum meum* « est la parole essentielle de l'amour, c'est l'âme de l'amour » (*Traité...*, livre 9, ch. 12, première rédaction, t. 5, p. 477). « La quintessence de la vie spirituelle », c'est « ce parfait abandonnement entre les mains du Père celeste et cette parfaite indifférence en ce qui est de ses divines volontés... Tout le retardement de notre perfection ne provient que de ce défaut d'abandon » (*Sermon pour le Vendredi Saint*, 25 mars 1622, t. 10, p. 389). C'est ce que François appelle la « tressainte indifférence ».

L'indifférence salésienne n'est pas seulement l'effort d'ascèse par lequel une âme impose silence aux préférences de la nature, pour découvrir, grâce à « l'équilibre de la balance », le choix de Dieu. Il est vrai que saint François de Sales emploie quelquefois le mot dans ce sens (*Fragments sur l'obéissance*, t. 26, p. 369), mais d'ordinaire, l'indifférence est pour lui le sommet de l'amour, auquel parvient, après le « trespas de la volonté », l'âme qui, parfaitement ressemblante à Jésus, selon la mesure de la grâce qui lui est donnée, vivant en lui et pour lui, le rejoint, fût-ce sur la croix et dans la nuit la plus obscure, au sommet du total abandon. C'est ce que François, insistant ici sur la « mort à soi-même » que comporte toute vie en Jésus-Christ, appelle « l'extase de la vie » :

Quand donc nous avons colloqué nostre amour en Jésus Christ, nous avons, par conséquent, mis en luy nostre vie spirituelle; or, il est caché maintenant en Dieu au Ciel.; quand il paroistra en gloire, nostre vie et nostre amour paroistra de mesme avec luy en Dieu... C'est l'extase de la vie et operation de laquelle le grand Apostre parle principalement, quand il dit : Je vis, mais non plus moy, ains Jésus Christ vit en moy (*Traité...*, livre 7, ch. 7, t. 5, p. 29-31). Cf art. CONFORMITÉ, DS, t. 2, col. 1457-1458, 1464-1465; ABANDON, t. 1, col. 9-14, 17-27.

3° **Docilité à l'Esprit Saint.** — L'imitation de Jésus-Christ dépasse nos forces. C'est pourquoi François recommande de se laisser modeler de l'intérieur par l'Esprit de Jésus. C'est au don de piété qu'il attribue spécialement la naissance de l'esprit filial : « O don de piété, riche présent que Dieu fait au cœur! Bienheureux est celui lequel a cette correspondance de cœur filial envers le cœur paternel du Père celeste » (*Sermon pour la Pentecôte*, t. 10, p. 423). Dans son *Traité*, François expose sa conception originale des dons du Saint-Esprit; pour lui, les dons « ne sont pas seulement inseparables de la charité, ains... ilz sont les principales vertus, propriétés et qualités de la charité », ou comme les « eschellons sacrés » de cette échelle de Jacob qu'est la charité (livre 11, ch. 15, t. 5, p. 292). Le rôle qu'il attribue aux dons recouvre sa définition de la dévotion : c'est la ferveur de la charité, « la flamme qui rend la charité prompte, active et diligente » (*Introduction...*, livre 1, ch. 1, t. 3, p. 16); « le Saint Esprit qui habite en nous (veut) rendre nostre ame souple, maniable et obeissante a ses divins mouvemens et celestes inspirations » (*Traité...*, livre 11, ch. 15, t. 5, p. 291). Une âme « dévote » est une âme totalement docile à l'Esprit Saint. En ce sommet d'ailleurs, tout se rejoint : l'amour filial, la parfaite conformité à Jésus-Christ, la parfaite indifférence et le total abandon.

4° **Sens de l'Église.** — L'Église n'est pas pour François de Sales l'enjeu d'un combat, mais une source de vie. En restaurant la vie chrétienne à l'intérieur de l'Église dont il était devenu le pasteur, il travaillait efficacement à rendre au Corps du Christ son unité visible. Le « docteur de la dévotion », de « la perfection individuelle », de « l'union de l'âme à Dieu », n'a pas méconnu la réalité mystique de l'Église. S'il n'emploie pas l'expression « Corps mystique », il en connaît la réalité et il en vit.

« Le sarment uni et joint au cep porte du fruit non en sa propre vertu mais en la vertu du cep : or, nous sommes unis par la charité a nostre Redempteur, comme les membres au chef; c'est pourquoy nos fruitz et bonnes œuvres, tirans leur valeur d'iceluy, meritent la vie eternelle » (*Traité...*, livre 11, ch. 6, t. 5, p. 253). Or la « mesme charité qui produit les actes de l'amour de Dieu, produit quant et quant ceux de l'amour du prochain ». « Le comble de l'amour de la divine bonté du Père celeste consiste en la perfection de l'amour de nos freres et compagnons » (livre 10, ch. 11, t. 5, p. 204-206).

Cet amour nous est donné dans et par l'Église : « Toute la doctrine qu'elle annonce consiste en la sacree dilection, plus esclatante en vermeil que l'escarlatte, a cause du sang de l'Espoux qui l'enflamme, plus douce que le miel, a cause de la suavité du Bienaymé qui la comble » (préface, t. 4, p. 3).

C'est l'enseignement de l'Église qu'il entend exposer. En effet, « tout est à l'amour, en l'amour, pour l'amour et d'amour en la sainte Eglise » (*ibidem*, p. 4). Il y propose « ce que l'attention au service des âmes et l'employé de vingt quatre années en la sainte predication m'ont fait penser être plus convenable a la gloire de l'Evangile et de l'Eglise » (p. 13-14).

Sans doute, eût-il insisté davantage sur ce thème dans le « Traité de l'amour du prochain » qu'il projetait. Ce qu'il écrit de l'union eucharistique le laisse deviner. En l'eucharistie, sacrement du Corps mystique, François voit le sacrement de l'unité de l'Église.

Qu'on lise, par exemple, le très beau sermon pour le troisième dimanche de carême, prononcé en 1622. Il compare les premiers chrétiens à « plusieurs grains de froment moulus et pétris ensemble (dont) on fait un seul pain », à « plusieurs raisins pressurés les uns avec les autres (dont) se fait un seul vin ».

Mais, « ce qui établissait une si grande union entr'eux n'estoit autre, sinon la tres sainte Communion, laquelle venant à cesser, ou à se faire rarement, la dilection est venue par mesme moyen à se refroidir entre les Chrestiens et a grandement perdu sa force et sa suavité... Nous sommes tous nourris d'un mesme pain, qui est ce pain celeste de la divine Eucharistie, la manducation duquel s'appelant Communion, nous represente... la commune union que nous devons avoir ensemble, union sans laquelle nous ne meriterons pas de porter le nom d'enfants de Dieu » (t. 10, p. 271-272 et 278).

Dans ce même esprit il écrit à Jeanne de Chantal le 24 janvier 1608 : « Je m'en vay tantost a cette sainte refection avec vous; car c'est jeudy, et ce jour-la nous nous tenons l'un a l'autre, et nos cœurs, ce me semble, s'entretoüchent par ce saint Sacrement » (lettre 430, t. 13, p. 358).

La mort rédemptrice du Christ lui inspire des réflexions analogues. Jésus « respendit jusqu'à la dernière goutte de son sang... comme pour faire un ciment sacré duquel il devoit et vouloit cimenter, unir, joindre et attacher l'une à l'autre toutes les pierres de son Eglise, qui sont les fidelles » (Sermon pour le 3^e dimanche de carême, 1622, t. 10, p. 277).

5^o Ascèse salésienne. — Une spiritualité centrée sur l'amour s'exprime concrètement par la recherche de la volonté de Dieu, la conformité inspirée par un amour sans cesse plus pur à cette volonté, le « trespas » de la volonté propre réalisé dans la sainte indifférence et l'abandon.

Comme son maître saint Ignace au début des *Exercices spirituels*, François s'attache à convaincre son disciple que « l'homme est créé pour louer, vénérer et servir Dieu ». Tout le reste est moyen. Dès le point de départ, l'ascèse est ainsi délibérément orientée vers les sommets. Au pécheur qui hésite, il montre sans plus attendre l'épanouissement de l'amour auquel Dieu l'appelle : « l'ame qui aspire a l'honneur d'estre épouse du Filz de Dieu, se doit despouiller du viel homme et se revestir du nouveau, quittant le peché » (Introduction..., livre 1, ch. 5, t. 3, p. 26). L'amour est l'alpha et l'oméga de la spiritualité salésienne. François de Sales n'envisage jamais le travail de purification, de dépouillement, de désappropriation sous son aspect purement humain, mais comme une invasion progressive de l'amour. Les vertus elles-mêmes sont des modalités de la charité. Cf art. DÉSAPPROPRIATION, DS, t. 3, col. 520-521.

Le grand obstacle à l'amour de Dieu, c'est l'amour-propre. « L'amour propre ne meurt jamais que quand nous mourons, il a mille moyens de se retrancher dans nostre ame, on ne l'en scauroit desloger » (lettre 240, 21 novembre 1604, à Jeanne de Chantal, t. 12, p. 383).

C'est là pourtant le travail de toute la vie : ou « l'amour de Dieu qui nous porte jusques au mespris de nous mesmes », triomphera, ou « l'amour de nous mesmes, qui nous pousse jusques au mespris de Dieu » (Traité..., livre 4, ch. 4, t. 4, p. 225). Cette lutte sera indécise jusqu'au dernier jour : « Tous les jours nous devons estimer de commencer nostre avancement ou perfection; et si nous pensions bien a cela, nous ne nous

trouverions point estonnés de rencontrer de la misere en nous, ni de quoy retrancher. Il n'est jamais fait; il faut tousjours recommencer et recommencer de bon cœur » (lettre 1049, 1-2 mars 1615, à Jeanne de Chantal, t. 16, p. 312). Voir art. AMOUR-PROPRE, DS, t. 1, col. 533-544.

Aux commençants, François précise donc et le but auquel ils doivent tendre et le principal ennemi qu'ils auront à combattre. Qu'ils ne s'étonnent point! « L'exercice de la purgation de l'ame ne se peut ni doit finir qu'avec nostre vie : ne nous troublons donq point de nos imperfections, car nostre perfection consiste a les combattre, et nous ne scaurions les combattre sans les voir, ni les vaincre sans les rencontrer » (Introduction..., livre 1, ch. 5, t. 3, p. 27). Pour déraciner les affections qui font obstacle à l'amour de Dieu, François de Sales exhorte à faire d'abord une confession générale (*ibidem*, livre 1, ch. 19), puis, à se résoudre « irrevocablement de le servir (Dieu) et aymer maintenant et éternellement » (*ibidem*, ch. 20, p. 60). Voir art. COMMENÇANTS, DÉFAUTS, DÉSIRS, DÉSIR DE LA PERFECTION.

Reste à poursuivre! La seconde partie de l'Introduction propose les moyens de se « purger » « des affections dangereuses, des imperfections et de toutes affections aux pechés venelz » : l'oraison, dont il est parlé plus loin, et les sacrements, et l'acquisition des vertus. « Si les mondains vous demandent pourquoi vous communiez si souvent, dites leur que c'est pour apprendre a aymer Dieu » (ch. 21, t. 3, p. 121).

Dans l'acquisition des vertus, il faut garder le sens du but auquel elles nous doivent acheminer, qui est la perfection de la charité. François de Sales recommande justement les vertus qui sont en relation plus étroite avec la charité. L'humilité « nous fait aimer nostre propre abjection », elle est donc directement opposée à l'amour-propre, — à condition qu'il ne s'agisse point de la recherche déguisée de l'estime des autres : « Nous disons maintesfois que nous ne sommes rien, que nous sommes la misere mesme et l'ordure du monde; mais nous serions bien marris qu'on nous prist au mot et que l'on nous publiast telz que nous disons » (Introduction..., livre 3, ch. 5, t. 3, p. 147). François de Sales recommande ensuite les vertus qui traduisent le mieux dans la vie quotidienne la charité fraternelle, à savoir la patience et la douceur. Ce sont là les éléments essentiels de l'ascèse salésienne, tout orientée vers l'épanouissement de l'amour. Il n'y a pas solution de continuité entre l'amour encore timide des commençants et l'amour qui embrase le cœur des saints. Sans parler à Philothée des sommets qu'il désire pour elle, François sait pourtant que le chemin où il la fait entrer doit, par la pure miséricorde de Dieu, l'y conduire un jour.

C'est dans cette optique qu'il faut considérer les autres points de l'ascèse salésienne. Il suffisait de rappeler ici ce qui en fait l'unité profonde.

Il n'y a pas de petites « industries » salésiennes; tous les exercices prescrits à Philothée sont, dès le point de départ, orientés vers la consommation dans l'amour.

Les oraisons jaculatoires sont faites « pour vous donner de l'amour de Dieu et vous exciter a une passionnée et tendre dilection de ce divin Espoux » (Introduction..., livre 2, ch. 13, t. 3, p. 95). « Si l'ame cherche les moyens d'estre delivree de son mal pour l'amour de Dieu, elle les cherchera avec patience, douceur, humilité et tranquillité » (*ibidem*, livre 4, ch. 11, p. 311). « Les moindres mortifications qui se presentent d'elles mesmes à nous sans nostre choix sont les meilleures et doivent estre preferees aux plus grandes faictes par election... là où il y a moins de nostre choix, il y a plus de la volonté de Dieu » (Processus remissiorialis gebennensis 1, déposition de Michel Favre, art. 28).

C'est donc toujours une conscience très nette du but à atteindre qui guide saint François de Sales dans l'utilisation des moyens de perfection.

6° **Oraison salésienne.** — 1) *Oraison et vie.* — François se garde bien de considérer l'oraison comme une panacée. Bien qu'il ait donné à Philothée une méthode d'oraison (*supra*, col. 1065), il sait que « le vray amour n'a guere de methode » (lettre 1441, 8 juin 1618, à Madame de Granieu, t. 18, p. 239). « Plusieurs se trompent grandement, croyant qu'il faut beaucoup de methode pour la bien faire (l'oraison), et s'empresent pour trouver un certain art qu'il leur semble estre necessaire de sçavoir, ne cessant jamais de subtiliser et pointiller autour de leur oraison » (*Entretien* 18, t. 6, p. 347-348). L'oraison vaut ce que vaut l'amour où elle s'enracine et c'est à ses fruits qu'il faut la juger.

« Nous connoissons que nostre oraison est bonne et que nous avançons en icelle, si, lors que nous en sortons... nostre face reluit de charité et nostre corps de chasteté » (*Sermon* pour le 2° dimanche de carême, 1614, t. 9, p. 28). « Voulez-vous estre bien recueillie en l'oraison? Tenez-vous hors de l'oraison comme si vous y estiez » (*Sermon* pour le 2° dimanche après l'Épiphanie, 1621, t. 10, p. 17). Il n'est de véritable oraison que « vitale ». Aussi, François savait-il allier à une grande fidélité matérielle, quand il en avait le loisir, un grand esprit de liberté : « Il faisoit tout ce qu'il faisoit pour Dieu et en Dieu. Ce que communément il appelloit oraison active; laquelle il estimoit la meilleure de toutes les oraisons, ainsy que je luy ay souvent ouy dire. Il estoit perpetuellement recueilly en Dieu, mais d'une façon libre et sans contrainte » (*Processus remiss. Geben.* 1, déposition de Michel Favre, art. 33).

Ce que le saint demande à ses dirigés, c'est qu'ils soient habituellement tournés vers Dieu; alors cette orientation constante de leur vie fleurira, toutes les fois que leur devoir d'état leur en laissera le loisir, en actes formels de prière. Chez ceux qui ont atteint les degrés supérieurs de la vie spirituelle, beaucoup plus que l'extase de l'entendement ou de la volonté, François de Sales apprécie l'extase de la vie (*Traité...*, livre 7, ch. 6, t. 5, p. 27).

2) *Présence de Dieu.* — La prise de conscience de la divine présence est le premier point de la méthode d'oraison que François recommande aux débutants. Quand ils sont entrés dans les voies mystiques, cette présence s'impose et les recueille indépendamment de leur effort personnel : « Il arrive... quelquefois que Nostre Seigneur respand imperceptiblement au fond du cœur une certaine douce suavité qui tesmoigne sa presence, et lhors les puissances, voire mesme les sens extérieurs de l'ame, par un certain secret consentement se retournent du costé de cette intime partie ou est le tres aymable et trescher Espoux » (*Traité...*, livre 6, ch. 7, t. 4, p. 327). François rendra familier, s'il ne l'a créé, le mot d'« oraison de simple présence » pour désigner ce que sainte Thérèse appelle oraison de recueillement ou de quiétude, mettant ainsi l'accent non sur l'effet, mais sur la cause qui le produit.

Il faut du tout quitter les reflexions, et n'en jamais faire en façon quelconque pour voir ce que l'ame fait ou ce qu'elle fera, si l'on fait bien ceci ou cela, ce que l'on deviendra, si l'on a des sentimens ou non, de la satisfaction, des vertus et semblables; mais au lieu de tout cela, regarder au Sauveur amoureux et humblement. Il faut bien faire ceci; sur tout, aller à la sainte oraison avec grande douceur d'esprit et sans volonté d'y rien faire, mais simplement pour y recevoir ce que Nostre Seigneur vous y donnera. Contentes vous d'estre en sa presence, encor que vous ne le voyiez ni sentiez, et que vous ne puissiez vous le représenter; mais commencez par un acte de foy et, de tems à autre, regardés si vous ne le verrez point (lettre 2082, à Jeanne de Chantal, 1611-1615,

t. 21, p. 165; cf lettre 841, à Madame de la Fléchère, 1611-1613, t. 15, p. 326).

Ce sera... bien faire l'oraison, mes chères filles, que de se tenir en paix et tranquillité auprès de Nostre Seigneur, ou à sa veuë, sans autre desir ni pretention que d'estre avec luy et de le contenter (*Entretien* 18, t. 6, p. 349).

Dans les épreuves purificatrices, Dieu retire souvent la joie sentie de sa présence. L'âme ne sent plus son amour, mais seulement l'infirmité de son amour; de même ne ressent-elle plus que l'insatisfaction où la laisse tout ce qui n'est pas Dieu.

Et bien qu'en fin elle le trouve en la cime et supreme region de l'esprit, ou cette divine dilection reside, si est ce neanmoins qu'elle le mesconnoist, et luy est advis que ce n'est pas luy, parce que la grandeur des ennuis et des tenebres l'empeschent de sentir sa douceur; elle le void sans le voir et le rencontre sans le connoistre, comme si c'estoit en songe et en image (*Traité...*, livre 9, ch. 12, t. 5, p. 148).

L'âme est alors comme une statue dans une niche : « Or dis-moy donq, statue, je te prie, tu ne vois point ton maistre, et comme prens tu du contentement a le contenter? Non certes, confesserait elle, je ne le voy pas...; mais je suis trop contente de sçavoir que mon cher maistre me void ici et prenne playsir de m'y voir » (*ibidem*, livre 6, ch. 11, t. 4, p. 341).

L'oraison de simple présence consiste à être présent à Dieu, non à méditer sur sa présence ou à la sentir; en cette quiétude, « la volonté n'agit que par un tres simple acquiescement au bon playsir divin, voulant estre en l'oraison sans aucune pretention que d'estre a la veue de Dieu selon qu'il luy plaira » (*ibidem*, p. 342).

3) *Totale remise en Dieu.* — Ce dernier texte montre bien qu'il s'agit d'une présence amoureuse, même si elle nous est parfaitement insensible : « O vray Dieu, que c'est une bonne façon de se tenir en la presence de Dieu, d'estre et vouloir toujours et a jamais estre en son bon playsir car ainsy, comme je pense, en toutes occurrences, ouy mesme en dormant profondement, nous sommes encor plus profondement en la tressainte presence de Dieu » (*ibidem*, p. 342). L'oraison de simple présence et l'oraison de totale remise en Dieu sont une seule et même chose, vue sous deux aspects différents. Dans l'oraison des débutants, à la mise laborieuse en présence de Dieu, avec l'aide de la foi, correspond l'effort volontaire qui consiste à dire à Dieu : Que votre volonté soit faite et non la mienne, et à rectifier patiemment par d'énergiques résolutions les tendances fâcheuses de la nature. Quand, dans les épreuves purificatrices, la présence de Dieu n'est plus réalisée que par un acte de foi simple et nue, « la volonté n'agit que par un tres simple acquiescement au bon playsir divin » (*ibidem*, p. 342). Lorsque l'âme émerge de la nuit, le sentiment de la présence lui est rendu avec une pureté et une intensité exceptionnelles, mais de cela François ne parle guère. Il parle, au contraire, du suprême degré de remise en Dieu qui correspond à cette suprême réalisation de la présence. C'est le total abandon, le sommet de la sainte indifférence. « La meilleure prière qu'on puisse faire, c'est d'acquiescer entierement au bon vouloir de Nostre Seigneur » (*Processus remiss. Geben.* 1, déposition de Jeanne de Chantal, art. 33). « *In manus tuas*, c'est la parole essentielle de l'amour » (*Traité...*, livre 9, ch. 12, première rédaction, t. 5, p. 477).

7° **Mystique salésienne.** — Saint François sait que Dieu appelle tous les hommes à la perfection, puisqu'il leur fait un commandement d'y tendre; il

sait que cette perfection est la perfection de l'amour, et que de sa nature « l'amour divin est extatique, ne permettant pas que les amans soyent a eux mesmes, ains a la chose aymee » (*Traité...*, livre 7, ch. 5, t. 5, p. 24; citation du pseudo-Denys). Quand l'âme met en œuvre les moyens ascétiques enseignés à Philothée pour ne plus vivre pour elle-même, Dieu réalise d'ordinaire ce qu'elle ne peut faire, même avec la collaboration de la grâce ordinaire sans laquelle elle ne peut rien. Et par des moyens nouveaux, qui marquent son entrée dans la voie mystique, Dieu réalise ce dépouillement, cette purification, ce vide qui permettront à l'amour de s'épanouir. Les racines du péché sont enfouies à une profondeur où l'âme ne peut agir, car son activité consciencieuse n'y a pas accès. Non qu'elle soit désormais uniquement passive sous l'action de Dieu, mais ce que Dieu attend d'elle, ce n'est plus l'initiative, c'est l'acquiescement.

François de Sales appelle *dépouillement* le travail ascétique de l'âme qui s'efforce, avec la grâce ordinaire, de se réformer et de se purifier (cf *Entretien 8, De la désappropriation et despouillement de toutes choses*, t. 6, p. 120-130). Le même terme lui sert encore à décrire cette action de Dieu dans l'âme qui, lui arrachant ce qu'elle a de plus intime, attend d'elle simplement qu'elle se laisse faire (cf *Traité...*, livre 9, ch. 16, du despouillement parfait de l'âme unie à la volonté de Dieu, t. 5, p. 160-163).

Ne nous étonnons pas de cette imprécision de vocabulaire, là où Jean de la Croix aurait dit « nuit active du sens et de l'esprit ». L'âme introduite dans les voies mystiques n'est pas pour autant dispensée de continuer l'effort ascétique dans la mesure où elle le peut, et, comme cet effort volontaire tend au même but que l'action de Dieu, il n'est pas toujours facile, et rarement nécessaire, de déterminer avec précision la part de chacun dans l'obtention du résultat qui seul importe. Cf art. DÉPOUILLEMENT, DS, t. 3, col. 484-486.

Les mots de *désolation* (la nuit passive du sens de Jean de la Croix) et de *déréliction* ne prêtent pas aux mêmes imprécisions; ils ont une résonance nettement mystique. François de Sales n'hésite pas à en parler, même à Philothée (*Introduction...*, livre 4, ch. 14, t. 3, p. 325-332). Si elle n'est pas elle-même, par une infidélité consciente et volontaire, la cause de cet état, elle doit rester en paix, car « rien n'est si utile, rien si fructueux en telles sécheresses et stérilités que de ne point s'affectionner et attacher au désir d'en estre delivré » (*ibidem*, p. 328). « Dieu nous veut conduire par icelles à une grande pureté de cœur, à un entier renoncement de nostre propre interest en ce qui est de son service, et un parfait despouillement de nous mesmes » (*ibidem*, ch. 15, p. 335). François ne parle pas de contemplation, car il craint pour Philothée le goût des « suréminences », mais il n'est pas douteux qu'il voit dans cette sécheresse purificatrice la marque de l'entrée dans les voies mystiques. Il lui recommande donc une plus exacte fidélité en ce qui dépend encore de son initiative personnelle, et en même temps de « se remettre à la pure merci de la speciale providence de Dieu » (*ibidem*, ch. 14, p. 328). Cf art. DÉSOLOCATION, DS, t. 3, col. 633-635.

Dans la *déréliction* (la nuit passive de l'esprit), « le pauvre cœur, écrit François de Sales, est... comme abandonné de l'amour, il regarde par tout et ne le trouve point, ce luy semble » (*Traité...*, livre 9, ch. 12, t. 5, p. 148). C'est alors que l'âme éprouvée, n'ayant « plus de force que pour laisser mourir sa volonté

entre les mains de la volonté de Dieu, à l'imitation du doux Jésus », doit dire avec lui : « O mon Pere, je recommande mon esprit en vos mains; parole, Theotime, qui fut la dernière de toutes, et par laquelle le Filz bienaymé donna le souverain tesmoignage de son amour envers son Pere » (*ibidem*). Cf art. DÉRÉLICTION, DS, t. 3, col. 504-517, *passim*.

Les différences de vocabulaire ne doivent pas cacher la similitude des états. La vie mystique est à la fois une mort à soi et une vie en Jésus-Christ. Selon leur grâce particulière, les écrivains mystiques ont insisté de préférence, les uns sur l'aspect mort, les autres sur l'aspect vie, ou, si l'on préfère, sur l'aspect lumineux ou nocturne de l'expérience mystique. Aucun n'a ignoré absolument l'autre face du problème. François de Sales, aux livres 6^e et 7^e du *Traité*, parce qu'il prend alors pour guide principal sainte Thérèse, présente le développement mystique de l'âme sous l'aspect d'un progrès dans la lumière et l'amour. Mais au livre 9^e, parlant surtout d'après l'expérience de Jeanne de Chantal conduite par des nuits très profondes, il emploie un autre vocabulaire. On se demande parfois où l'on pourrait intercaler le saint abandon ou la sainte indifférence dans l'itinéraire thérésien. Vaine préoccupation! La « tressainte indifférence » ne précède ni ne suit « l'union » : c'est la même chose, vue sous un angle diamétralement opposé.

Sans revenir sur l'échelle mystique salésienne, notons seulement qu'en parlant des « exercices du saint amour en l'oraison », François était tout naturellement amené à présenter de préférence les aspects positifs et lumineux de l'expérience mystique. Mais il se rendait compte que ce n'était pas là toute l'expérience, puisqu'il ne pouvait y inclure celle de Jeanne de Chantal. On discerne déjà dans le livre 7^e, par la distinction entre le « sentiment d'union » et l'union habituelle « en la cime et supreme pointe de l'esprit », que François de Sales ne veut pas réserver le nom d'union aux aspects lumineux de l'oraison d'union. De fait, c'est encore d'union qu'il s'agit au livre 9^e, consacré à la sainte indifférence et qu'il intitule : « de l'amour de soumission par lequel nostre volonté s'unit au bon playsir de Dieu ». Si l'indifférence salésienne a pu quelquefois être considérée comme une disposition totalement passive, comme un non-vouloir, c'est que l'on oubliait cette donnée qui paraît essentielle : l'indifférence n'est pas un tout, elle est l'aspect nocturne de l'amour.

La spiritualité salésienne est centrée sur l'abandon de l'âme entre les mains de Dieu. François de Sales compare volontiers cet abandon à l'attitude du petit enfant entre les bras de sa mère, image qu'il emprunte à la grande mystique castillane (*Traité...*, livre 6, ch. 9, t. 4, p. 334). Mais Thérèse d'Avila ne pousse pas plus loin la comparaison; son amour pour le Seigneur était un amour d'épouse et c'est sur la fidélité et l'intimité qu'elle fait porter l'accent; le sommet de son ascension spirituelle est un « mariage ». Il en va tout autrement de saint François de Sales et on doit l'inscrire en bonne place dans la longue série des écrivains spirituels qui, avant sainte Thérèse de l'Enfant-Jésus, ont présenté les rapports de l'âme avec son Dieu sous l'aspect de l'enfance spirituelle.

7. SOURCES ET INFLUENCE

Une étude exhaustive des sources livresques de François de Sales est probablement impossible : il avait

beaucoup lu, et de sa correspondance qui pourrait nous donner de précieux indices sur l'étendue de son information, seule une infime partie est venue jusqu'à nous. Il faudrait, pour rendre moins aléatoire cette étude d'ensemble, qu'ait été étudiée l'influence d'un saint Augustin, d'un saint Bernard, d'un pseudo-Denys, et de tant d'autres. Signalons l'intéressante étude qu'a faite A. Liuima des sources du *Traité de l'amour de Dieu*. Nous nous y référerons constamment puisqu'aussi bien c'est la seule étude un peu générale que nous ayons.

1° Sources profanes. — 1) *Classiques grecs et latins.* — François n'a fait aux auteurs profanes que des emprunts de détail; il s'en est servi plus pour illustrer, et quelquefois confirmer *a posteriori*, une doctrine puisée ailleurs que pour s'en inspirer.

Un témoin au procès de béatification dépose qu'« en pressant, aussi il ne citait pas les auteurs profanes, n'y en ses livres aussi que fort rarement, et luy ay ouy dire que c'estoit faire tort en quelque façon à la fécondité de l'Escriture et descriptives sacrés, et au respect qui leur est deu » (*Processus remis. Geben.* 1, déposition d'Amblard Comte, art. 38). Cette rareté n'est pourtant que relative. François illustre ses écrits de nombreux traits empruntés à Plin le naturaliste et il cite bien d'autres auteurs. La question d'influence ne se pose pourtant que pour quelques grands noms. Du « prince des philosophes », Aristote, François loue spécialement l'*Éthique à Nicomaque*, ce qui ne l'empêche pas de damner l'auteur sans trop de façon (*Sermon* pour la Pentecôte, 7 juin 1620, t. 9, p. 319). De tous les sages de l'antiquité, seul Épictète trouve grâce à ses yeux. « Le bon homme Epictete fait un souhait de mourir en vray chrestien (comme il est fort probable qu'aussi fit il) » (*Traité...*, livre 2, ch. 18, t. 4, p. 148; cf. livre 9, ch. 2, t. 5, p. 113). François de Sales approuve, à l'occasion, les valeurs chrétiennes qu'il croit découvrir chez les anciens.

2) *Modernes.* — La littérature profane était pour François sans attrait. Il ne prisait que la « solide doctrine », comme il l'écrivit en 1610 au fils de la baronne de Chantal : « Sur tout, gardés vous des mauvais livres... comme cet infame Rabelais et certains autres de nostre aage, qui font profession de revouer tout en doute, de mespriser tout et se moquer de toutes les maximes de l'antiquité. Au contraire, ayés des livres de solide doctrine, et sur tout des chrestiens et spirituelz, pour vous y recreer de tems en tems » (lettre 637, t. 14, p. 377). Il savait admirer la beauté littéraire, mais jugeait en pasteur des âmes (lettre 1030, à Jean de la Ceppede, 1613-1614, t. 16, p. 287).

Parmi les auteurs contemporains, peut-être faisait-il grâce à Honoré d'Urfé, qu'il connaissait personnellement. Mgr Pierre Veuillot, dans sa thèse inédite sur *La spiritualité salésienne de la « tressainte indifférence »* (Institut catholique de Paris, 1947), étudiant les rapports entre l'*Astrée* et le *Traité de l'amour de Dieu*, écrit : « François de Sales ne pensait sans doute pas à d'Urfé en écrivant son *Traité*, mais il y a chez l'un et chez l'autre, quoique sur des plans très différents, une même façon de comprendre le problème de l'amour comme central dans la vie de l'homme, et de résoudre ce problème en fonction des mêmes principes de l'humanisme chrétien de la Renaissance » (p. 124).

François a beaucoup apprécié Montaigne, il le cite cinq fois dans les *Controverses* et l'appelle « le docte prophane ». Plus tard, dans un *Recueil de similitudes* (1613-1614, t. 26, p. 154), il le range parmi les « beaux espritz ». Il lui doit quelque chose de son style. Divers critiques ont signalé une parenté d'esprit entre les deux écrivains (vg F. Strowski, *Saint François de Sales*, Paris, 1898, p. 166-167; P. Villey, *Les sources et l'évolution des Essais de Montaigne*, 2^e éd., t. 1, Paris, 1933, p. 9). Une étude d'ensemble sur les rapports entre les deux écrivains serait précieuse; nous doutons qu'elle puisse conclure à une réelle influence de doctrine. Il faut peut-être faire une exception pour les *Controverses*, bien qu'on ne puisse y ren-

contrer la moindre trace du fidéisme que l'on découvre en Montaigne (A. M. Boase, *The Fortunes of Montaigne*, Londres 1935, p. 132).

On a cru aussi déceler une influence de la *Théologie naturelle* de Raymond Sebond sur les premiers livres du *Traité de l'amour de Dieu* (H. Tessier, *Le sentiment de l'amour d'après saint François de Sales*, Paris, 1913, p. 43). On a étudié également la question de l'influence de Pierre Charron (*Le livre de la Sagesse*, 1601) et de Guillaume du Vair (*La Sainte Philosophie*, 1584; DS, t. 3, col. 1854-1857). Mgr Veuillot (*op. cit.*) a montré qu'en dépit de certaines ressemblances d'expressions et peut-être même de réminiscences, il ne peut être question d'influence vraie.

2° Sources chrétiennes. — 1) *Écriture.* — A. Liuima a consacré un très long chapitre de sa monumentale étude à l'examen des sources scripturaires de François de Sales (ch. 6, p. 515-676). Le saint avait suivi à Paris les cours du « docte Génébrard ». Plus tard, les besoins de la controverse exigèrent qu'il se tint au courant des publications nouvelles.

Mais il n'était pas un exégète et une phrase de l'Avis au lecteur de l'*Introduction* ne laisse pas d'inquiéter un peu : « Quand j'use des paroles de l'Escriture, ce n'est pas toujours pour les expliquer, mais pour m'expliquer par icelles, comme plus venerables et agreables aux bonnes âmes » (t. 3, p. 2). C'est dans la lettre écrite le 5 octobre 1604 à André Frémyot, archevêque nommé de Bourges, qu'il faut aller chercher les principes salésiens sur l'utilisation de l'Écriture dans la prédication (lettre 229, t. 12, p. 299-325). Ses préoccupations sont avant tout pastorales. Et s'il trouve dans l'Écriture la source principale de sa doctrine et l'aliment essentiel de sa vie spirituelle, le souci de fidélité au sens littéral s'estompe. On ne peut guère affirmer que tel écrit salésien ait comme source, au sens moderne du terme, tel ou tel livre de l'Écriture.

Cependant, le Cantique des cantiques a particulièrement marqué la doctrine mystique du saint. Il avait entendu Génébrard le commenter et lui-même en avait rédigé un petit commentaire spirituel (*supra*, col. 1073). Par ailleurs, dans l'ensemble de ses écrits, il n'est pas un seul verset du Cantique qui ne se trouve cité. Cette influence du Cantique des cantiques paraît particulièrement sensible dans les derniers chapitres du livre 6 du *Traité de l'amour de Dieu*.

2) *Pères de l'Église.* — François écrit à A. Frémyot : « Qu'est ce autre chose la doctrine des Peres de l'Église que l'Évangile expliqué, que l'Escriture Sainte exposee? Il y a a dire entre l'Escriture Sainte et la doctrine des Peres comme entre une amande entiere et une amande cassee de laquelle le noyau peut estre mangé d'un chacun, ou comme d'un pain entier et d'un pain mis en pieces et distribué » (lettre 229, t. 12, p. 305-306). François traite donc les Pères de l'Église un peu comme il faisait de l'Écriture.

Les *Controverses* et la *Defense de l'Estendart de la Croix* font exception : les textes patristiques y sont, en effet, utilisés de façon plus cohérente. Dans ce dernier ouvrage, « le but principal et immédiat... est d'affirmer l'identité de doctrine de l'Église du xvii^e siècle avec l'Église des Pères. Les citations de ces « Anciens » sont au nombre de plus de quatre cents » (B. Mackey, préface à la *Defense de la Croix*; t. 2, p. xix). *Supra*, col. 6063.

On ne peut douter que François de Sales ait eu des grands docteurs latins et grecs une connaissance directement puisée aux meilleures sources accessibles de son temps. Certains ont exercé sur son œuvre une profonde influence, en particulier saint Augustin, cité 441 fois dans l'ensemble des *Œuvres* et 79 fois dans le *Traité* (la structure de l'âme décrite au premier livre est inspirée explicitement d'Augustin). Une étude d'ensemble de l'influence augustinienne manque encore

(Mgr Vuillot l'a étudiée pour l'indifférence, *op. cit.*, p. 209-218).

François avait pour l'Aréopagite une grande vénération, et sa fête était une de celles auxquelles les visitandines devaient communier. Mais il se défiait, plus ou moins consciemment, de la mystique dionysienne. Il cite, dès la période du Chablais, la *Hierarchie ecclésiastique*, puis, toute l'œuvre, lorsque son ami Jean de Saint-François en aura donné une traduction (1608); il a une préférence marquée pour les *Noms divins*. Il empruntera cependant assez peu au pseudo-Denys. Il s'appuiera sur son autorité pour établir dans les premiers livres du *Traité* sa philosophie de l'amour, et on peut parler de source au sens strict pour la question de l'extase de la volonté : le 5^e chapitre du 7^e livre « est presque tout composé des paroles du divin saint Denis Areopagite » (t. 5, p. 23).

3) *Théologiens*. — François de Sales avait lu les grands théologiens de son temps, en particulier les espagnols.

Bien qu'il ne fit pas étalage d'érudition, ses plans de sermons et la première rédaction du *Traité* montrent avec quel soin François étayait ses affirmations sur l'opinion des théologiens. A. Liuima (*op. cit.*, p. 488-492) a fait le recensement minutieux de ces citations. Mais, c'est bien plutôt l'ensemble des théologiens contemporains, considérés comme expression collective de la doctrine catholique, qui peut être considéré comme une source de la doctrine salésienne.

Pour la doctrine thomiste, voir J.-G. Barthier, *De la perfection chrétienne et religieuse d'après saint Thomas d'Aquin et saint François de Sales* (Paris, 1902), et B. Lavaud, *Amour et perfection chrétienne selon saint Thomas d'Aquin et saint François de Sales* (Lyon, 1941).

4) *Auteurs spirituels et écrivains mystiques*. — Une simple énumération des auteurs et ouvrages cités ou utilisés serait d'une étendue considérable. Parmi les spirituels du moyen âge, saint Anselme, saint Bernard, saint Bonaventure sont les plus souvent cités.

Parmi les auteurs plus proches de François, il convient de placer au premier rang « son cher livre », le *Combat spirituel* de Laurent Scupoli. Il le connut à une époque où sa propre synthèse spirituelle n'était pas encore élaborée, et nul doute que l'ouvrage ne contribuât à la pacification définitive de son âme et à la construction de sa doctrine.

Tout de suite après, il faut ranger l'*Imitation de Jésus-Christ*.

On l'a mise en parallèle tantôt avec l'*Introduction à la vie dévote*, tantôt avec le *Traité de l'amour de Dieu*. En fait, la parenté des sujets suffit à expliquer la plupart des ressemblances; A. Liuima (*op. cit.*, p. 213) conclut cependant : « Sans doute, saint François de Sales a lu l'*Imitation de Jésus-Christ*, mais l'influence concrète de cet ouvrage sur ses *Œuvres* n'est pas, ce nous semble, démontrée ».

On ne saurait en dire autant des *Exercices spirituels* de saint Ignace. François faisait presque chaque année sa retraite spirituelle sous la direction d'un jésuite et devait être initié à fond à la méthode des *Exercices*. En fait, l'influence est surtout sensible sur la méthode d'oraison recommandée à Philothée, et la doctrine de la sainte indifférence, bien que sur ces deux points le saint restât personnel. L'influence directe des *Exercices* et, de façon plus générale, l'influence de la spiritualité ignatienne sur le saint docteur, mériteraient une étude particulière. François a été toute sa vie en relations confiantes avec les jésuites et il recommande fort souvent la lecture de nombreux auteurs jésuites

espagnols (P. Ribadeneira, F. Ribera, L. de la Puente, F. Arias, etc), italiens (D. Piatti, L. Pinelli, etc) et français (P. Coton, L. Richeome, É. Binet, etc). C'est très certainement la famille spirituelle dont l'influence sur saint François de Sales, sans être exclusive ni même toujours prédominante, s'est exercée avec le plus de continuité et, généralement parlant, d'intensité.

L'influence, directe ou indirecte, de la spiritualité flamande ou rhénane est au contraire difficile à prouver.

Non que les points de contact soient rares, mais ils ne sont pas concluants. François connaissait les mystiques du nord. On ne peut douter qu'il ait lu Ruysbroeck, qu'il ne cite pourtant jamais et dont l'influence l'a peut-être atteint à travers Harphius. Il paraît emprunter en partie à Harphius sa terminologie, mais il le range parmi les auteurs qui traitent de « suréminences ». Denys le chartreux est le seul auteur flamand qu'il recommande à Philothée, sans qu'on puisse déterminer avec précision l'influence du chartreux. S'il mentionne la *Perle évangélique*, qui connaissait un grand succès depuis la traduction de R. Beaucousin (1602), c'est pour mettre la présidente Brûlart en garde contre le désir de cheminer « dans la cime des montagnes » (lettre 419, novembre 1607, t. 13, p. 334-335). En somme, *Les rapports entre saint François de Sales et les Pays-Bas* (étudiés par A.-J. Daniëls, dans une thèse de Nimègue, 1932) sont minces; il s'agit beaucoup plus de contacts que d'influence.

Les spirituels espagnols ont marqué davantage l'élaboration de la synthèse salésienne.

L'influence de Louis de Grenade est particulièrement sensible dans l'*Introduction à la vie dévote*. Celle de sainte Thérèse d'Avila se décèle surtout sur les livres 6 et 7 du *Traité*, ainsi que sur l'évolution de la Visitation quand elle devint, à partir de 1618, un ordre exclusivement contemplatif. Par ailleurs, et en plus des auteurs jésuites cités plus haut, François connaissait les spirituels alors accessibles en traduction italienne ou française, le chartreux André Capilla, les franciscains Alonso de Madrid, Diego de Estella, saint Pierre d'Alcantara, l'augustin Christophe de Fonseca et surtout le bienheureux Jean d'Avila, dont les *Epîtres spirituelles* se retrouvent souvent dans les bibliothèques de visitandines. Quant à saint Jean de la Croix, dont François aurait pu théoriquement connaître certains ouvrages en manuscrit, grâce aux relations de la baronne de Chantal avec le carmel de Dijon, il est fort peu probable qu'il en ait jamais rien lu.

Les spirituels de l'école italienne lui étaient plus accessibles, puisqu'il pouvait les lire dans l'original. A part le *Combat spirituel* et les jésuites, il faut mentionner l'*Abrégé de la perfection* d'Isabelle Bellinzaga, le capucin Mathias Bellintani et, parmi les auteurs plus anciens, Catherine de Gênes, dont la doctrine de l'amour purificateur n'a pas été sans influencer la doctrine mystique du saint.

En résumé, on ne peut que conclure à la très profonde originalité de saint François de Sales. Comme les « avettes », François a butiné ici ou là; son miel est bien à lui.

3^o *Influence*. — L'influence de la spiritualité salésienne a été à ce point considérable que la doctrine de saint François de Sales, son esprit, ses méthodes ont été assimilés par d'autres courants spirituels et en sont devenus partie intégrante. La spiritualité d'abandon, par exemple, s'inspire de saint François de Sales, tout comme celle du devoir d'état.

Bien plus, la spiritualité salésienne a fait école, si l'on peut dire. Les visitandines, à la suite de sainte Jeanne de Chantal et sous son impulsion, ont vécu et vivent de l'oraison et de la mystique enseignées par leur fondateur. D'importants groupements, associations et congrégations se rattachent, surtout depuis les siècles, à la spiritualité salésienne, en particulier un

sociétés fondées par Louis Brisson (1817-1908), les oblats et les oblates de saint François de Sales, et par Henri Chaumont (1838-1896), la société des Filles de saint François de Sales et celle des Prêtres de saint François de Sales.

En bref, la vie spirituelle, depuis trois siècles, est grandement redevable à la spiritualité salésienne, comme en témoignent les nombreux ouvrages écrits « d'après saint François de Sales ». On ne peut songer un instant à tenter le bilan d'une influence à la fois aussi nette et aussi diffuse. « La spiritualité de saint François de Sales... », écrivait Henri Brémond en 1925, ne se distingue plus aujourd'hui de la spiritualité catholique. Nous sommes tous salésiens, et à un tel point que l'*Introduction à la vie dévote* nous paraît, si j'ose dire, banale. C'est de l'ancien et de l'immortel, du classique » (*Manuel de la littérature catholique*, introduction, Paris, 1925, p. LX).

Voir les articles suivants du Dictionnaire : ABANDON, ABRÉGATION, AFFECTIONS, AMITIÉ, AMOUR-PROPRE, ASCÈSE, ATTENTION, BOUQUET SPIRITUEL, CHARITÉ, COLÈRE, COMMENCANTS, COMMUNION FRÉQUENTE, COMPOSITION DE LIEU, CONFORMITÉ, CONSEILS ÉVANGÉLIQUES, CONSOLATION, CONTEMPLATION, CORPS, CRAINTE, DÉFAUTS, DÉFI SPIRITUEL, DÉPOUILLEMENT, DÉRELICITION, DÉSAPPROPRIATION, DÉSIRS, DÉSOLOCATION, INDIFFÉRENCE, etc.

BEAUDENOM (1840-1916), BINET (1569-1639), BRISSON, CAMUS (1584-1652), CAUSSADE (1675-1751), Marie de Sales CHAPPUIS (1793-1875), CHAUMONT, COURBON † 1710, JEANNE DE CHANTAL et la Visitation, MILLEY (1668-1720), etc.

Nous renvoyons à la précieuse *Bibliografia Salesiana, opere e scritti riguardanti S. Francesco di Sales (1623-1955)*, coll. Biblioteca del Salesianum 44, Turin, 1956. Ce très important répertoire, sans être exhaustif, — il exclut les œuvres du saint —, comporte près de treize cents titres.

1. **Éditions des Œuvres complètes.** — 1° *Les œuvres de messire François de Sales...*, Toulouse, 1637 (1077 p. in-folio) : bref résumé biographique, *Introduction à la vie dévote*, *Traité de l'amour de Dieu*, *Epîtres spirituelles*, *Vrais entretiens*, *Estendard de la sainte croix*, *Advertissement aux curés et confesseurs* et quelques opuscules sous le titre *Sacrées reliques du bienheureux François de Sales*.

2° *Les Œuvres du bienheureux François de Sales, revues et augmentées* d'un grand nombre de pièces qui n'ont jamais paru avant cette édition, éditées par Noël Brûlard de Sillery, sur l'invitation de Jeanne de Chantal (Paris, 1641, 2 vol. in-folio). Comportent, en plus des œuvres de la 1° édition, une *Vie* par Nicolas Talon s j, un certain nombre de sermons, la *Déclaration mystique sur le Cantique des Cantiques* et le *Traité de la conduite spirituelle selon l'esprit du bienheureux François de Sales*, du jésuite Nicolas Caussin (déjà publié, Paris, 1637). Réédition en 1643 et 1647.

3° *Les Œuvres du bienheureux François de Sales...* avec un abrégé de sa vie (2 vol. in f°, Paris, 1652). Cette édition fournit sensiblement les mêmes textes que les précédentes, à l'exception des sermons, mais elle a le mérite d'offrir une « table très ample des matières » (144 p. sur trois colonnes).

4° L'éditeur parisien F. Léonard reproduisit l'édition précédente sous des formats divers en 1663, 1669, 1672, 1685. A partir de 1672, les *Controverses* figurent dans les éditions des *Œuvres complètes*.

5° Le 18° siècle ne vit paraître aucune édition complète. Mentionnons cependant l'édition des *Letres* publiée par Hérisant, Paris, 1753, 6 vol. ; elle est la dernière édition de la correspondance parue avant les découvertes de faux autographes salésiens.

6° Au 19° siècle, les éditeurs, peut-être en raison de ces fréquentes « découvertes », publièrent, y compris les rééditions, une vingtaine de collections d'œuvres complètes. Elles s'ouvrent habituellement par une vie de saint François de Sales

(par Marsollier, Loyau d'Amboise ou Jean de Saint-François) et comportent souvent un *Esprit de saint François de Sales*, de P. Collot ou de J.-P. Camus. Mentionnons les principales :

— 1) *Les œuvres complètes de saint François de Sales*, Paris, 1821 (15 vol. en 16 tomes). Une réédition, en 17 vol., 1833-1835, ajoute un petit contingent de lettres inédites, fausses pour la plupart, les *Constitutions* de la Visitation et une table générale des matières. — 2) L'éditeur Vivès publia en 1857-1859 une édition en 12 vol., qui continue d'être utilisée à cause de son index; les deux premiers volumes, consacrés à l'*Introduction* et au *Traité*, ont été préparés avec grand soin par le savant abbé H.-J. Crelier. — 3) De 1861 à 1864, Migne publia une édition complète, préparée par M. de Baudry et comportant une biographie du saint par F. Perennès (9 vol., dont deux consacrés aux œuvres de sainte Jeanne de Chantal). On reproche à cette édition, en plus des faux qu'elle incorpore de bonne foi comme ses contemporaines, la manipulation de certains textes de sermons, rédigés après coup sur des plans de François de Sales. — 4) *Les Œuvres complètes de saint François de Sales*, nouvelle édition revue par une société d'ecclésiastiques, Bar-le-duc, 1865-1866 (10 vol., 2° édition en 1896; une édition en 6 vol., 1868, remettait sous les yeux du public la biographie du saint par Jean de Saint-François Goulu).

7° Enfin, en 1892, le bénédictin B. Mackey publiait le premier volume de la monumentale édition d'Annecy, 26 volumes parus, le dernier en 1932. On attend le 27° qui doit fournir, avec les index et les tables, certaines corrections et l'indication des documents publiés de bonne foi (surtout des lettres), mais dont l'authenticité est aujourd'hui fortement contestée.

B. Mackey expose dans l'introduction du premier volume les grandes lignes de sa méthode : il a publié les textes principaux d'après la dernière édition revue et corrigée par le saint, en y ajoutant des variantes prises dans les autographes et en rétablissant l'orthographe d'après ceux-ci, si bien que le texte actuel n'est ni celui des premières éditions ni celui des manuscrits. Il ajoute une « ponctuation régulière, s'harmonisant avec le style et la pensée du saint auteur » (*Œuvres*, t. 1, p. c). Cette méthode ne satisfait pas toutes les exigences de la critique moderne, mais l'édition d'Annecy reste l'instrument de travail irremplaçable pour tous ceux qui s'intéressent à la pensée salésienne. Les notes d'histoire locale sont extrêmement précieuses, et les introductions, même si elles ne sont plus toujours au point, restent valables dans leurs grandes lignes. A partir du tome 13 (1904), B. Mackey fut remplacé à la direction de l'édition par J.-J. Navatel s j.

Nous nous référons à cette édition.

2. **Biographies.** — Dès 1624 parurent quatre biographies; leurs auteurs avaient connu François de Sales et cela confère à leurs ouvrages, malgré d'évidentes lacunes, le charme d'un témoignage de première main : Philibert de Bonneville, capucin, *Vie du bien-heureux François de Sales évesque et prince de Geneve...*, Lyon. — Louys de la Rivière, minime, *La vie de l'illustrissime et reverendissime François de Sales...*, Lyon. — M. de Longueterre, *La vie de tres illustre Messire François de Sales...*, Lyon. — Jean de Saint-François Goulu, feuillant, *La vie du bien-heureux Messire François de Sales*, Paris.

En 1634, à Lyon, Charles-Auguste de Sales, neveu de François, donna en latin et en français une biographie du saint : *De vita et rebus gestis servi Dei... Francisci Salesii...*, et *Histoire du bien-heureux François de Sales...*; l'auteur a réuni une information considérable, dont Jeanne de Chantal louait l'exactitude, mais l'ouvrage est assez confus. — En 1640, Nicolas Talon s j publia *La Vie du bien-heureux François de Sales Evesque et Prince de Geneve* (Paris); les chapitres sont distribués selon un ordre logique et non chronologique; on y trouve bien des détails intéressants. — L'évêque du Puy, Henri de Maupas du Tour, président du tribunal ecclésiastique qui, en 1655-1658, reprit la cause de béatification, voulut publier les témoignages entendus : *La Vie du Vénéral Serviteur de Dieu François de Sales...* (Paris, 1657). « On y découvre assez peu de traits nouveaux » (F. Trochu, *op. cit. infra*, p. 11).

Les biographies ultérieures, jusqu'à l'ouvrage d'A. Hamon

(1854), n'ajoutent guère de faits nouveaux. Mentionnons cependant : Ch. Cotolendi, *Vie de saint François de Sales...*, Paris, 1687. — Louise-Françoise de Bussy de Rabutin, *Abrégé de la Vie de saint François de Sales*, Paris, 1699. — J. Marsollier, *Vie de saint François de Sales...*, Paris, 1700. — J. de Loyola, *Vida de el dulcísimo Director de las almas S. Francisco de Sales...*, Madrid, 1735. — T. Boulangé, *Histoire de saint François de Sales*, Paris, 1848.

En 1854, A.-J.-M. Hamon, sulpicien, a publié une biographie qui connut de très nombreuses rééditions : *Vie de saint François de Sales...* (2 vol., Paris). Cet ouvrage volumineux, révisé à partir de 1909 par J.-F. Gonthier et G. Letourneau, est toujours lu. — P. Archambault, *Saint François de Sales*, Paris, 1930. — Mgr F. Trochu, *Saint François de Sales...*, d'après ses écrits, ses premiers historiens et les deux procès inédits de sa canonisation, 2 vol., Lyon-Paris, 1941-1946; malgré de petites erreurs de détail que la critique a relevées, et sans doute inévitables dans une œuvre de cette ampleur, cette biographie est un classique du genre. — H. Waach, *Franz von Sales, das Leben eines Heiligen*, Eichstätt-Vienne, 1955. — E.-M. Lajeunie, *Saint François de Sales et l'esprit salésien*, coll. Maîtres spirituels 29, Paris, 1962. — A. Ravier, *Saint François de Sales*, Lyon, 1962.

Quelques études particulières sur la biographie : Nicolas de Hauteville, *La Maison naturelle, Historique et Chronologique de saint François de Sales*, Paris, 1669. — *Déposition de sainte Jeanne de Chantal* pour la canonisation de saint François de Sales, Lyon, 1837; rééd. Ancey, 1922 : *L'âme de saint François de Sales...* — M. Delorme, *Saint François de Sales peint par les Dames de la Visitation...*, Lyon, 1840. — J.-F. Gonthier, *Journal de saint François de Sales durant son épiscopat*, Ancey, 1894. — M. Henry-Couannier, *Saint François de Sales et ses amitiés*, Mulhouse-Paris, 1922; Paris-Tournai, 1954. — M. Müller, *Die Freundschaft des hl. Franz von Sales mit der heiligen Johanna Franziska von Chantal...*, Ratisbonne, 1923. — A. Dufournet, *La jeunesse de saint François de Sales (1567-1602)*, Paris, 1941. — P. Broutin, *Les deux grands évêques de la réforme catholique* (Charles Borromée et François de Sales), NRT, t. 75, 1953, p. 282-299, 380-398. — R. Kleinmann, *Saint François de Sales and the Protestants*, Genève, 1962.

Les *Mémoires et documents publiés par l'Académie salésienne* sont précieux à consulter pour connaître l'histoire de François de Sales et son milieu.

3. *Études sur la spiritualité salésienne.* — Mentionnons en premier lieu quelques-uns des innombrables ouvrages de J.-P. Camus, évêque de Belley (DS, t. 2, col. 62-73) : *L'achèvement à la dévotion civile*, Toulouse, 1625; *De la sinderèse*, Paris, 1631; *La lutte spirituelle*, Paris, 1631; *Le directeur spirituel désintéressé*, Paris, 1631; *Traité de la réformation intérieure*, Paris, 1631; *De la pure dilection*, Lyon, 1632; *De la Volonté de Dieu*, Paris, 1638; *Théologie mystique*, Paris, 1640. La plupart de ces ouvrages ajoutent à leur titre : « selon l'esprit du bienheureux François de Sales ». Particulièrement intéressant est *L'Esprit du bien-heureux François de Sales*, 6 vol., Paris, 1639-1641 (Paris, 1840); quelles que soient les réserves à faire sur l'exactitude des faits ou sur l'interprétation de la pensée de son maître, il faut se tenir au texte de Camus et non au remaniement fait par M. de Baudry (*Le véritable esprit de saint François de Sales*, 4 vol., Lyon-Paris, 1846).

Certaines éditions des *Œuvres complètes* incorporent l'ouvrage de Pierre Collot, *L'Esprit de saint François de Sales... recueilli de divers Ecrits de M. Jean Pierre Camus...*, Paris, 1726. — T. Boulangé, *Le Prêtre à l'école de saint François de Sales. Théologie mystique et théologie ascétique du saint évêque de Genève...*, Le Mans, 1849. — J. Tissot, *L'art d'utiliser ses fautes, d'après saint François de Sales*, Poitiers-Paris, 1879. — É. Thamiry, *Le mysticisme de saint François de Sales*, Arras-Paris, 1906. — H. Tessier, *Le sentiment de l'amour d'après saint François de Sales*, Paris, 1912. — E. Truptin, *L'amour de Dieu dans saint François de Sales*, Autun, 1923. — F. Vincent, *Saint François de Sales, directeur d'âmes*, Paris, 1923 (rééd., 1932). — P.-P. Bonneval, *Une des grandes lumières de l'Église, saint François de Sales*, Avignon, 1924.

P. Pourrat, *La spiritualité chrétienne*, t. 3, Paris, 1925,

p. 406-481. — H. Lanier, *La vie d'oraison d'après saint François de Sales*, Paris, 1926. — A. Saudreau, *L'oraison d'après saint François de Sales*, Paris, 1927. — Les intéressants articles de V. Baroni, calviniste, *Les étapes d'une vie mystique et François de Sales, analyse psychologique d'un mysticisme*, dans *Revue de théologie et de philosophie*, t. 16, 1928, p. 85-124 et 165-204. — Jacques Leclercq, *Saint François de Sales, docteur de la perfection*, Paris, 1928. — M. Müller, *Fröhe Gottesliebe. Das religiös-sittliche Ideal des hl. Franz von Sales*, Fribourg-en-Brisgau, 1933; trad. *La joie dans l'amour de Dieu*, Paris, 1935. — E. Lecouturier, *A l'école de saint François de Sales*, Paris, 1935. — Fr. Rotter, *Das Seelenleben in der Gottesliebe. Nach dem « Theotimus » des hl. Franz von Sales*, Scheinfeld, 1935. — F. Hermans, *Mystique*, Bruxelles, 1937. — T. Mandrini, *La spiritualità di S. Francesco di Sales*, Milan, 1938.

H. Mogenet, *Un aspect de l'humanisme salésien. Vertus morales naturelles et charité*, RAM, t. 21, 1940, p. 3-25, 113-130. — J. Leidenmühler, *Die Stellung der theologischen Tugend der Liebe im übernatürlichen Organismus der Seele nach der Lehre des hl. Franz von Sales*, Eichstätt, 1942. — Les nombreux ouvrages d'Idesbald van Houtryve, *L'amour du prochain*, Paris-Lyon, 1944; *La vie intérieure*, Louvain, 1946; *Le secret de saint François de Sales*, Strasbourg, 1948; etc. — Cl. Roffat, *A l'école de saint François de Sales. La spiritualité salésienne*, Paris, 1948. — C. F. Kelley, *The Spirit of Love, based on the Teaching of St. François de Sales*, New-York, 1951. — V. Balciunas, *La vocation universelle à la perfection chrétienne selon saint François de Sales*, Ancey, 1952. — J. Roose, courte mais excellente *Introduction à la spiritualité de saint François de Sales*, Paris, 1952. — É. Delaruelle, J. Perret et Cl. Roffat, *Saint François de Sales, maître spirituel*, Paris, 1960.

De nos jours la renommée de François de Sales déborde très largement le milieu « dévot » pour gagner ceux de l'université et de la littérature; rappelons les travaux de F. Strowski (vg *Saint François de Sales. Introduction à l'histoire du sentiment religieux en France au XVII^e siècle*, Paris, 1898; 2^e éd., 1928), et la monumentale *Histoire littéraire du sentiment religieux en France* d'H. Bremond (Paris, 1916-1933; sur François de Sales, surtout t. 1, p. 68-127; voir aussi *Index...*, 1936, p. 101-105).

4. *Sources salésiennes.* — Nous ne disposons en ce domaine que d'un seul travail d'ensemble consacré au seul *Traité* : A. Liuima, *Aux sources du Traité de l'amour de Dieu* (2 vol., Rome, 1959-1960).

H. Monier-Vinard, *Le bienheureux cardinal Bellarmin et saint François de Sales*, RAM, t. 4, 1923, p. 225-242. — G. Goyau, *Saint François d'Assise et saint François de Sales*, dans *Études franciscaines*, t. 38, 1926, p. 464-478. — A. Goodier, *François de Sales and Robert Bellarmin, a comparative study*, dans *The Month*, t. 153, 1929, p. 193-203. — J. Huijben, *Aux sources de la spiritualité française du XVII^e siècle*, VSS, t. 26, 1931, p. 17-46, 75-111; t. 27, 1931, p. 20-42, 94-122. — A. Brou, *S. Francisco de Sales y los Ejercicios de S. Ignacio*, dans *Mansera*, t. 7, 1931, p. 57-69. — J. Périnelle, *S. François de Sales, Harpius et le père Philippi*, VSS, t. 29, 1931, p. 65-95. — J. Daniëls, *Les rapports entre S. François de Sales et les Pays-Bas (1550-1700)*, Nimègue, 1932. — *Antologia cateriniana* (sainte Catherine de Gènes et François de Sales), dans *Vita cateriniana*, Gènes, 1934, p. 105-112. — J. Bremond, *La tradition salésienne de l'abandon*, dans *L'année théologique*, t. 1, 1940, p. 214-227. — B. Lavaud, *Amour et perfection chrétienne selon saint Thomas d'Aquin et saint François de Sales*, Lyon, 1941. — M. M. Rivet, *The Influence of the Spanish Mystics on the Works of Saint François de Sales*, Washington, 1941. — P. Jobit, *Saint François de Sales et les influences espagnoles*, dans *Lettres romanes*, t. 3, Louvain, 1949, p. 83-104; *Un prédecesseur de saint François de Sales, Fray Diego de Estiella (1524-1578)*, dans *Cahiers de l'éducateur*, Lyon, 1950-1951; cf DS, t. 4, col. 1370.

Optat de Veghel, *Benoît de Canfield (1562-1610). Sa vie, sa doctrine, son influence*, Rome, 1949. — L. Groppi, *Formazione teologica di San Francesco di Sales*, Rome, 1951. — E. Valentini, *Saint François de Sales et dom Bosco*, dans *Mémoires et documents publiés par l'Académie salésienne*, t. 69,

Anney, 1955, p. 29-42. — H. Waach, *Johannes vom Kreuz und Franz von Sales. Versuch einer vergleichenden Studie über strittige Punkte ihrer Lehre*, dans *Jahrbuch für mystische Theologie*, t. 1, Vienne, 1955, p. 179-234. — P. Renaudin, *Un maître de la mystique française, Benoît de Canfeld*, Paris, 1956. — P. Serouet, *De sainte Thérèse d'Avila à saint François de Sales, essai de littérature spirituelle comparée*, coll. Études carmélitaines, Paris, 1958. — A. Vermeylen, *Sainte Thérèse en France au XVII^e siècle*, Louvain, 1958. — F. Bouchardy, *Saint François de Sales et le stoïcisme*, dans *Nova et vetera*, t. 34, 1959, p. 241-252. — C. Dubois-Quinard, *Le « Palais de l'amour divin », de Laurent de Paris (1602). Une doctrine du pur amour en France au début du XVII^e siècle*, Rome, 1959; *Notes sur la pensée originale du Traité de l'amour de Dieu de saint François de Sales* (thèse complémentaire, Sorbonne, 1957). — H. Bordes, *Saint François de Sales et l'Italie* (diplôme d'études supérieures, Paris, n. 7892). — H. Lemaire, *Les images chez saint François de Sales*, Paris, 1962; *François de Sales, docteur de la confiance et de la paix*, Paris, 1963 (thèse).

5. **Influence de François de Sales.** — Les mentions occasionnelles de cette influence sont trop nombreuses pour permettre un recensement; par contre, les travaux d'ensemble qui aborderaient de front ce problème n'existent pas. On trouvera des notations intéressantes dans : A. Pottier, *Le P. Louis Lallemant et les grands spirituels de son temps*, t. 2, Paris, 1928. — H. Bremond, *Histoire littéraire du sentiment religieux en France*, t. 1, ch. 4 (Étienne Binet) et 5 (J.-P. Camus); t. 7, ch. 3 (François de Sales et Pierre de Bérulle) et 4 (J.-P. Camus et le panmysticisme salésien). — E. Lecourtier, *Françoise-Madeleine de Chauvy et la tradition salésienne au XVII^e siècle*, Paris, 1933. — G. Joppin, *Fénelon et la mystique du pur amour*, Paris, 1938. — J. Orcibal, *Les origines du jansénisme*, t. 2 et 3, Paris, 1947-1948; t. 5, Paris, 1962, p. 35-79. — C. Deleaux, *La perfezione nella spiritualità di S. Teresa del Bambino Gesù e di S. Francesco di Sales*, dans *Vita cristiana*, t. 17, 1948, p. 417-428. — L. Cognet, *Les origines de la spiritualité française au XVII^e siècle*, dans *Culture catholique*, Paris, 1949, n. 4, p. 3-105; *Relation écrite par la Mère Angélique Arnauld sur Port-Royal*, Paris, 1949; *La Mère Angélique et saint François de Sales*, Paris, 1951. — *Saint François de Sales et la dévotion au Sacré-Cœur de Jésus*, dans *Notes salésiennes*, juin 1953, p. 84-89. — J.-L. Goré, *La notion d'indifférence chez Fénelon et ses sources*, Paris, 1956. — L. Cognet, *Crépuscule des mystiques*, Paris, 1958; *De la dévotion moderne à la spiritualité française*, Paris, 1958. — J. Orcibal, *Saint-Cyran et le jansénisme*, Paris, coll. Maîtres spirituels 25, 1961.

Il reste, comme on le constate, place à de nombreux travaux portant sur les sources de saint François de Sales et sur l'influence exercée par ses écrits.

Les *Annales salésiennes* et les *Notes salésiennes* publient souvent des études, courtes et substantielles, sur la spiritualité de saint François de Sales et son influence.

Pierre SEROUET.

26. **FRANÇOIS DE TOULOUSE**, capucin, † 1678. — Entré chez les capucins en 1628, François de Toulouse prêcha surtout dans les Cévennes, où il fut longtemps supérieur; il mourut en 1678. Il réunit ses sermons sous le titre : *Le missionnaire apostolique*, Paris, 1666-1682, 13 vol. in-8°. Le tome 11^e fut édité à part : *Les mystères de la sainte Vierge*, Paris, 1678. La collection Migne des *Orateurs sacrés* a publié des extraits de l'ensemble (t. 10, Paris, 1844, col. 892-1134; t. 11, col. 9-899).

On lui doit encore les ouvrages suivants : *Jésus-Christ ou le parfait missionnaire, où il est traité : 1° de la Mission en général, 2° Des qualités nécessaires au parfait missionnaire, 3° De la conduite et des emplois du parfait missionnaire* (Paris, 1662), qui présente des notations intéressantes sur les missions en pays protestants (voir p. 74-96). — *Histoire de la sainte chapelle de la Vierge, Mère de Dieu, dite Notre-Dame de Grad*

(Toulouse, s. d.). — *Vie de la Vénérable Mère Jeanne de Les-tonnac... fondatrice des religieuses de Notre-Dame* (Toulouse, 1671). — J. Lelong signale encore *La vie et les actions de Dame de Liste fondatrice de l'ordre de la Mère de Dieu*, Toulouse, 1672 (*Bibliothèque historique de la France, Supplément*, n. 15343, t. 4, Paris, 1775).

La doctrine qui se dégage de cet ensemble est celle d'un missionnaire, plus en contact avec des pécheurs à convertir qu'avec des âmes avides de perfection. François de Toulouse insiste sur le péché (*Le missionnaire apostolique*, t. 1, et 2 en particulier) : le pécheur est un déicide, un idolâtre, un démon, etc. Le prédicateur cependant n'est pas pessimiste; il dénonce fortement l'erreur de ceux qui disent que le Christ n'est mort que pour les prédestinés. Le Seigneur veut nous sauver, ce qui nous impose une soif semblable en réponse à tant d'amour; l'espérance est donc la grande vertu qu'il faut entretenir, vertu toutefois qui doit s'accompagner d'une crainte salutaire; d'où nécessité d'une pénitence, qui est l'arbitre entre la justice et la miséricorde.

Nous ne sortons guère de la vie purgative et l'accent est mis sur l'humaine volonté. Par exemple, François de Toulouse distingue une double perfection, celle que les choses ont elles-mêmes et celle qu'elles acquièrent de par leur action; or, des deux, la meilleure est la seconde, et de beaucoup. Il nous appartient donc de mettre en valeur les dons de Dieu; ceci est vrai pour la foi, qui est plus pratique que spéculative, pour l'espérance qui est dite la perfection de l'homme, pour l'amour enfin qui nous porte, en animant notre courage, à l'observation des commandements divins. Il ne faut pas chercher là des développements sur la vie mystique et les états passifs.

De temps à autre, il est question de la dévotion, de sa nature et de sa nécessité, de la grâce et de son épanouissement. Dans le sermon sur les *Trois anéantissements de Jésus-Christ dans sa passion*, relevons ce passage : « La contemplation, dit saint Thomas, adoucit ou dissipe la tristesse, parce que l'âme qui est élevée en Dieu, qui contemple ses perfections, voit tant de merveilles et ressent tant de douceurs, que pour les bien goûter, elle se détache des choses de la terre et sort comme hors d'elle-même pour entrer dans la joie de son Seigneur » (t. 10, p. 385-386).

Dans le sermon sur *L'amour de Dieu unissant et libéral*, François distingue quatre façons dont l'amour nous unit à Dieu : la première par une pensée continue que nous avons de Dieu, la seconde par les services qu'il nous oblige de lui rendre, en sorte que nous nous éprouvons, par le moyen de l'amour, unis à Dieu comme l'instrument à sa cause, la troisième par une grande ressemblance de mœurs, la quatrième par la contemplation.

Celle-ci arrive « lorsque l'âme, se dépouillant de tous les sentiments de la nature, de toutes les espèces des sens, de toutes les lumières de la raison, entre dans une nuit mystérieuse, regardant Dieu en lui-même et ne se trompant plus par ces vaines images que se figure la faiblesse de nos esprits, elle regarde Dieu comme une lumière infinie, comme un être qui pénètre et qui remplit toutes choses : elle le considère comme une essence incompréhensible, qui néanmoins s'abaisse, soutient et donne la vie et la force à tous les êtres. Dans cet état, c'est-à-dire dans la vue des perfections divines, cette âme est comme liquéfiée en l'objet de son amour, et, cessant en quelque façon d'être et d'agir, elle vit et se transforme en Dieu. Ces unions sont toutes saintes et merveilleuses, mais il faut avouer que celle que le saint Évangile (*Jean* 3, 16) nous représente aujourd'hui (lundi de la Pentecôte), qui est celle de Dieu avec le monde, est incomparablement plus forte, plus sainte et plus étonnante » (*Le missionnaire apostolique*, t. 10, p. 696-697).

C'est là une note exceptionnelle; elle suffit cependant à montrer que François de Toulouse était au courant de la théologie mystique et qu'il en avait peut-être l'expérience.

Bernard de Bologne, *Bibliotheca scriptorum... capuccinorum*, Venise, 1747, p. 101-102. — Apollinaire de Valence, *Bibliotheca fratrum minorum capuccinorum provinciae Occidentales et Aquitanae*, Rome, 1894, p. 72-75; *Toulouse chrétienne. Histoire des capucins*, t. 2, Toulouse, 1897, p. 387-388. — Édouard d'Alençon, art. *François de Toulouse*, DTC, t. 6, 1914, col. 762. — *Lexicon capuccinum*, Rome, 1951, col. 639.

JULIEN-EYMARD D'ANGERS.

27. FRANÇOIS DE VICENCE, capucin, 1591-1656. — Fils du comte Druso Barbarano de Mironi et de la noble vénitienne Laura Querini, François Barbarano naquit en 1591. Il fit profession religieuse au noviciat des capucins de Bassano (province religieuse de Venise) le 16 mai 1608. Professeur dans les divers collèges de l'ordre et assez bon prédicateur, il est surtout connu pour les études historiques et hagiographiques de son *Historia ecclesiastica della città, territorio e diocesi di Vicenza*, 6 vol., Vicence, 1640-1761. François de Vicence mourut dans cette ville en 1656.

On lui doit aussi deux ouvrages spirituels : 1) un *Direttorio alla vita cristiana et spirituale* (Venise, 1647), divisé en trois parties; la première est un vademecum présentant les moyens à prendre pour conformer sa vie à la loi du Seigneur; la communion y tient une grande place (p. 115-188); la seconde partie est consacrée au sacrement de pénitence, à sa préparation et à ses fruits; la troisième donne des moyens de persévérer dans la voie du Seigneur, la dévotion à la Vierge et aux saints, l'oraison mentale et vocale, l'examen de conscience, la présence de Dieu, la lecture spirituelle, etc.

2) *Gioiello spirituale del cristiano formato con le pretiosissime gemme delle virtù teologali, cioè carbonchio della fede, smeraldo della speranza, rubino della carità*, Vicence, 1651.

On attribue à François de Vicence, à tort, semble-t-il, un *Orologio spirituale cioè Prediche per tutte le feste della Santissima Vergine...*, Venise, 1641.

G. Mazzuchelli, *Gli scrittori d'Italia...*, t. 2, 1^{re} partie, Brescia, 1758, p. 242. — A. Calvi, *Biblioteca o storia di quei scrittori... di Vicenza*, Vicence, 1772, p. cxxxv-cxlii. — D. Bortolan, *P. Francesco Barbarano, storico vicentino*, Vicence, 1893. — A. Teetaert, art. *Barbaranus*, DHGE, t. 6, 1932, col. 577. — Giovanni-Crisostomo de Cittadella, *Biblioteca dei Frati Minori Cappuccini della provincia di Venezia*, Padoue, 1944, p. 114-118 (avec bibliographie). — *Lexicon capuccinum*, Rome, 1951, col. 640.

MELCHIOR DE POBLADURA.

28. FRANÇOIS DE XAVIER (saint), jésuite, 1506-1552. — 1. *Vie*. — 2. *Œuvres*. — 3. *Spiritualité*. — 4. *Influence*.

1. *Vie*. — François de Xavier, né le 7 avril 1506 au château de Xavier (Navarre), était le troisième fils du président du conseil royal de Navarre, Juan de Jassu. De 1525 à 1536, il étudia, pour se préparer à l'état ecclésiastique, à Paris, où il obtint en mars 1530 le grade de maître; bientôt après, il s'attacha à Ignace de Loyola. Après les vœux prononcés à Montmartre le 15 août 1534, il fit sous la direction d'Ignace les Exercices de trente jours; le 24 juin 1537, à Venise, il reçut, avec lui, l'ordination sacerdotale; il se rendit avec les autres compagnons en 1538 à Rome, où il prit part aux délibérations sur la fondation de la compagnie de Jésus.

Désigné par Ignace pour les Indes pour lesquelles Jean III, roi de Portugal, avait demandé des missionnaires à la suite de la conversion de la caste des pêcheurs de perles, Xavier après un an de voyage débarqua à Goa le 6 mai 1542, en qualité de nonce apostolique pour tous les pays au-delà du cap de Bonne-Espérance. Après la saison des pluies, il se rendit à l'extrémité méridionale de l'Inde, où il travailla deux ans parmi les pêcheurs de perles Paravers nouvellement convertis, traduisit le catéchisme dans leur langue, organisa la mission et, à la fin de 1544, baptisa en un mois toute la caste des pêcheurs Makua au sud du Travancore, soit 10.000 âmes.

Au tombeau de l'apôtre saint Thomas, à San Thomé (Madras), il pria pour obtenir la lumière et comprit que Dieu l'appelait en Extrême-Orient. En 1546-1547, il visita les chrétiens abandonnés d'Amboine et des îles du Moro; rentré à Malacca, il y rencontra trois habitants du Japon, alors récemment découvert : ceux-ci reçurent le baptême à Goa en 1548. Avec eux et deux de ses confrères, Xavier débarqua au Japon le 15 août 1549; il y resta deux ans et fonda des chrétiens à Kagoshima, Hirado et Yamaguchi. De retour, il rencontra à Sancian son ami Diogo Pereira, qui avait reçu des lettres de portugais prisonniers en Chine, et il décida de partir avec lui comme ambassadeur de l'Inde en Chine, pour aider à l'entrée de l'Évangile dans ce pays fermé à tous les étrangers. Avant d'y parvenir, il mourut dans l'île solitaire de Sancian le 3 décembre 1552.

En 1554, son corps, sans corruption, fut ramené en triomphe à Goa; en 1622, il fut canonisé en même temps qu'Ignace et Thérèse d'Avila; en 1748, il fut proclamé patron de toutes les terres à l'est du cap de Bonne-Espérance, en 1904, patron de l'œuvre de la Propagation de la Foi, et en 1927, patron de toutes les missions avec sainte Thérèse de l'Enfant-Jésus.

2. *Œuvres*. — L'édition critique des *Epistolae S. Francisci Xaverii* (MHSJ, 2 vol., Rome, 1944-1945) a remplacé les précédentes, dont le texte avait été en bien des cas mutilé, changé ou faussé, même dans celle des *Monumenta xaveriana* (MHSJ, 2 vol., Madrid, 1900 et 1912). Cette édition de 1944-1945 demeure donc la source à laquelle il convient de se référer désormais pour présenter la spiritualité du saint.

On la dégagera surtout des textes suivants : 1^o les lettres détaillées à ses confrères (lettres de 1544, t. 1, p. 160-177; de 1546, p. 318-335; de 1548, p. 375-396; de 1549, t. 2, p. 145-153, 179-212; de 1552, p. 254-279), ainsi que la lettre à Ignace de Loyola du 21 janvier 1552 (t. 2, p. 286-293); — 2^o ses *Instructions* données à Gaspard Barzée, affecté à Ormuz (avril 1549, t. 2, p. 86-101), puis à Goa (cinq instructions de 1552, p. 393-434), celles adressées à Antoine de Heredia (1552, p. 449-452), au novice Jean Bravo (23 juin 1549, p. 163-165) et aux missionnaires de la côte de la Pêcherie (février 1548, t. 1, p. 426-435), ainsi que l'*Ordre de la journée chrétienne* (p. 447-460); — 3^o ses *écrits catéchétiques* : le petit (1542, t. 1, p. 106-116) et le grand catéchisme (1546, t. 1, p. 348-369), et la méthode à suivre par les catéchistes (p. 304-307); — 4^o ses *prières*, qu'il ajouta à ses catéchismes et à l'*Ordre de la journée chrétienne*, ainsi que sa prière pour la conversion des païens (p. 461-462).

Le fameux sonnet « No me mueve, Señor, para quererte » (*O Deus, ego amo Te*), composé par un auteur inconnu au

début du 17^e siècle, a été faussement attribué à Xavier (EX, t. 2, p. 526-535).

Le bréviaire de Xavier (décrit par G. Durville, dans l'*Express de l'Ouest*, n. 5-10, 3-9 mars 1916, Nantes, et par G. Schurhammer, *Duas impressões portuguezas desconhecidas, século xvi*, dans *Brotéria*, t. 9, 1929, p. 243-246), a été brûlé à Nantes en 1943. La lecture préférée, que Xavier avait l'habitude d'emporter avec son bréviaire dans ses voyages, mais qu'il ne cite jamais dans ses écrits (Marcus Marulus, *Opus de religiose vivendi institutione per exempla ex veteri novoque Testamento collecta, ex autoribus quoque divo Hieronymo..., Gregorio..., Eusebio Caesariensi..., Cassiano..., nonnullisque aliis qui vitas conscripsere sanctorum. Apud Sanctam Coloniam, 1531*), avait souffert le même sort à Madrid en 1931.

Les détails fournis sur lui-même par ses propres écrits sont complétés par ce que disent ses confrères. Leurs renseignements ont été rapportés le plus souvent par les premiers biographes du saint, et J. Wicki les a édités dans les *Documenta indica* (Rome, vol. 1-3, 1948-1954). Des pièces du procès de canonisation figurent parmi les renseignements les plus précieux; on les trouve dans les *Monumenta xaveriana* (t. 2, p. 173-679).

3. Figure spirituelle de Xavier. — François de Xavier n'a pas élaboré une doctrine spirituelle. C'est un homme d'action intense. Mais certains traits distinctifs donnent à sa vie chrétienne et à son expérience intérieure un cachet très personnel et révèlent les attraits de la grâce.

Constatons tout d'abord que la spiritualité de Xavier est profondément ignatienne. A part certains passages de la Bible, peut-être d'ailleurs empruntés au bréviaire, le saint ne cite guère, directement ou indirectement, que les *Exercices spirituels* de saint Ignace. On pourrait en grande partie en reconstituer le texte en feuilletant ses écrits.

Voir l'assemblage proposé par G. Schurhammer, *Franz Xaver, sein Leben und seine Zeit*, t. 1, p. 204-212, et dans *El siglo de las misiones*, t. 39, 1952, p. 429-437; F. de Urmeneta, *Ascetica Xaveriana. Reminiscencias de los « Ejercicios » en las cartas de Javier*, dans *Manresa*, t. 24, 1952, p. 265-279.

1^o Le trait fondamental de la vie spirituelle de François est une confiance en Dieu sans condition, et qui ne recule devant rien pour répandre la bonne Nouvelle.

« M'exposant à tous les dangers de mort, je mets toute ma confiance et mon espérance en Dieu Notre-Seigneur, désireux de me conformer, selon mes pauvres petits moyens, à la parole du Christ, notre Rédempteur et Seigneur, qui dit : Qui enim voluerit animam suam salvam facere, perdet eam » (lettre du 10 mai 1546 aux compagnons d'Europe, EX, t. 1, p. 325; trad. A. Brou, p. 135).

« Je sais une personne (c'est de lui qu'il parle) à qui Dieu fit une grande faveur et qui s'occupe souvent, soit au milieu des dangers, soit en dehors, à mettre toute sa confiance et espérance en lui » (lettre du 5 novembre 1549 aux compagnons de Goa, EX, t. 2, p. 192; trad. A. Brou, p. 245).

« Nous défier de sa miséricorde et de son pouvoir au milieu des périls dans lesquels nous pouvons tomber pour son service, est un danger incomparablement plus grand que les maux que peuvent nous susciter tous les ennemis de Dieu » (lettre du 22 octobre 1552 à François Perez, EX, t. 2, p. 494; trad. A. Brou, p. 331).

Voir encore EX, t. 1, p. 57, 92, 293, 325-327, 393-394; t. 2, p. 12, 56-57, 65-66, 148-151, 182-184, 191-192, 201-202, 204-206, 278, 361-362, 493-495.

Cette confiance en Dieu est fondée, chez François de Xavier, sur la conscience de sa propre condition de pécheur et sur sa faiblesse native. Le sens de sa dépendance radicale à l'égard de Dieu est très vif.

« Je n'ai peur de personne hormis Dieu, craignant qu'il ne m'inflige quelque châtement, parce que je suis négligent dans son service, inutile et inapte à répandre le nom de Jésus-Christ » (lettre du 1^{er} février 1549 à Simon Rodriguez, EX, t. 2, p. 65; trad. A. Brou, p. 193).

« Ce que vous prêchez n'est en rien de vous, c'est pure libéralité de Dieu. Avec amour et crainte, usez de cette grâce... Gardez-vous de vous rien attribuer, sinon beaucoup de fautes... Les œuvres bonnes, c'est Dieu qui les a faites par nous, pour manifester à d'autres sa bonté et nous donner à nous l'occasion de nous confondre, nous faisant voir de quels vils instruments il s'est servi pour se manifester aux autres » (instruction à Gaspard Barzée, 1552, EX, t. 2, p. 407, 409; trad. A. Brou, p. 306, 308). Cette instruction sur l'humilité est particulièrement significative de la vie et de l'enseignement spirituels du saint.

Voir encore EX, t. 1, p. 80-84, 128, 175, 272-273, 326, 465; t. 2, p. 16, 131, 165, 191-196, 205-206, 287, 321, 394, 398, 461, 503-504, 520.

2^o Les écrits de François de Xavier témoignent d'un immense amour du Christ et de la croix du Christ. Des mots comme « sentir la passion de Christo », « padecer por Christo », reviennent souvent (par exemple, lettre du 5 novembre 1549, EX, t. 2, p. 199 et 212).

« Ceux qui savourent la croix du Christ Notre-Seigneur trouvent leur repos, me semble-t-il, lorsqu'ils rencontrent ces souffrances (qu'il vient de décrire); ils meurent, quand ils s'en éloignent et en demeurent à l'écart » (lettre du 20 septembre 1542 aux compagnons de Rome, EX, t. 1, p. 127; trad. A. Brou, p. 68-69).

« Tous ces dangers et ces souffrances, embrassés volontairement pour le seul amour et service de Dieu Notre-Seigneur, sont des trésors et d'inépuisables sources de grandes joies spirituelles... Je ne me rappelle pas avoir jamais été ailleurs aussi grandement et continuellement consolé » (lettre du 20 janvier 1548 aux compagnons de Rome, EX, t. 1, p. 379-380; trad. A. Brou, p. 145-146).

Voir encore EX, t. 2, p. 57, 150-151, 192, 199, 212, 512.

Ardente aussi sa dévotion à la *Mère de Dieu*, en même temps que discrète (EX, t. 1, p. 115, 140, 163-164, 330, 357-359, 456-459; t. 2, p. 200-201, 205-206, 229-230). De même, sa dévotion aux *anges* (EX, t. 1, p. 115, 356-357; t. 2, p. 205-206) et aux *saints* (EX, t. 1, p. 176-177, 330).

« Au milieu d'un tel péril, je me confiai à tous les anges..., et en même temps à tous les patriarches, prophètes, apôtres, évangélistes, martyrs, confesseurs, vierges, à tous les saints du ciel, et pour l'assurance de pouvoir obtenir le pardon de mes péchés infinis, je pris pour protectrice la glorieuse Vierge Notre-Dame; car au ciel, où elle se trouve, tout ce qu'elle demande à Dieu Notre-Seigneur, il le lui accorde » (lettre du 20 janvier à Ignace de Loyola, EX, t. 1, p. 394; trad. A. Brou, p. 156).

3^o L'attachement de François à son ordre et l'amour qu'il lui témoignait étaient extraordinaires : il portait à son chef, Ignace de Loyola, une vénération immense; il l'appelait volontiers « Padre mio in Christi visceribus único » (lettre du 12 janvier 1549, EX, t. 2, p. 5). Dans cette même lettre il déclare : « C'est aussi mon avis que compagnie de Jésus veut dire compagnie d'amour et de conformité de sentiments » (p. 7).

« Mes récréations dans ce pays sont de me ressouvenir très fréquemment de vous, mes frères bien-aimés, et du temps où, par la grande miséricorde de Dieu Notre-Seigneur, je vous ai connus et j'ai conversé avec vous... Parmi les nombreuses faveurs que Dieu m'a faites en cette vie et qu'il me fait encore tous les jours, il en est une qui surpasse les autres : vivant, j'ai vu ce que j'ai tellement désiré de voir, c'est-à-dire la confirmation de notre règle et de notre genre de vie » (lettre

du 15 janvier 1544 aux compagnons de Rome, EX, t. 1, p. 175-176; trad. A. Brou, p. 95).

Voir encore : pour la compagnie, EX, t. 1, p. 81, 330, 393-396; t. 2, p. 7-8, 149, 205-206, 293; — pour ses confrères, t. 1, p. 29-30, 89, 127-128, 172, 259, 272, 330, 393-395; t. 2, p. 66, 211-212, 279, 293, 375, 391; — pour Ignace, t. 1, p. 9-11, 26, 397; t. 2, p. 5, 13, 16, 150, 286-293, 375-376.

4° François de Xavier était possédé d'un *zèle des âmes* particulièrement brûlant. Pour ces âmes, ces « images de Dieu », comme il les appelle souvent, il se faisait tout à tous; il les gagnait par sa joie communicative, son dévouement et son profond esprit surnaturel. Cet apôtre-né ne rêve que de « servir » les âmes et d'être « au service de son Seigneur ». Sans cesse se rencontrent dans ses écrits ces expressions « gloire de Dieu », « manifestation de Jésus-Christ », « salut des âmes » (EX, t. 2, p. 148), « por solo amor y servicio de Dios nuestro Señor » (EX, t. 2, p. 57). Sa préoccupation de tous les instants est d'« ouvrir un chemin pour manifester la foi de Notre-Seigneur Jésus-Christ » (EX, t. 2, p. 351-352), pour « dilater les frontières de la sainte Mère l'Église, l'épouse de Jésus-Christ » (EX, t. 2, p. 149).

Ce sens apostolique se manifeste encore dans les conseils qu'il donne à ses compagnons : les instructions concernant l'envoi de missionnaires dans les universités japonaises détaillent les qualités apostoliques indispensables (« des sujets de grande expérience..., très bien éprouvés, car ils seront très persécutés..., très méprisés..., tels qu'on les regrette en Europe... », lettre du 30 janvier 1552 à Simon Rodriguez, EX, t. 2, p. 297-301). Il se révèle aussi dans la prière de François « pour la conversion des païens » : « ...Fac ut ipsi quoque agnoscant quem misisti Jesum Christum Filium tuum Dominum nostrum, qui est salus, vita, resurrectio nostra » (EX, t. 1, p. 461-462). L'âme vibrante de Xavier se livre dans le célèbre appel aux universités d'Europe :

« Bien souvent il me prend envie d'aller dans les universités d'Europe, en criant à pleine voix, comme un homme qui a perdu le sens, et principalement à l'université de Paris, de dire en pleine Sorbonne à ceux qui ont plus de science que de désir de se mettre à en tirer profit, que leur insouciance est cause qu'un grand nombre d'âmes se détournent du chemin de la gloire... J'ai été sur le point d'écrire à l'université de Paris ou du moins à notre maître Cornet et au docteur Le Picart pour leur dire combien de milliers et de millions de païens se feraient chrétiens s'il y avait des ouvriers... Telle est la multitude de ceux qui se convertissent à la foi du Christ dans ce pays où je me trouve que souvent il m'arrive d'avoir les bras fatigués de baptiser » (lettre du 15 janvier 1544 aux compagnons de Rome, EX, t. 1, p. 166-168; trad. A. Brou, p. 84-86).

Xavier n'écrivit pas à la Sorbonne, mais l'on sait le retentissement de la traduction de cette lettre, accompagnée de quelques autres, publiée en 1545 : *Copie d'une lettre missive envoyée des Indes par monsieur maistre François Xavier frère treschier en Ihesu-Christ de la société du nom de Ihesus à son prévoist monsieur Egnace de Layola et à tous ses frères étudiants aulx lettres à Romme, Pavie, Portugal, Valence, Coulogne et à Paris...*

Voir encore EX, t. 1, p. 81, 166-168, 249, 273, 292-293, 325, 329-330, 461-462, 465; t. 2, p. 45-46, 57, 148-149, 180, 204-210, 277-279, 301, 342, 363-364.

A cet amour du Christ, dont témoigne si hautement le sens apostolique de François de Xavier, est joint spontanément un filial attachement à l'Église, « l'épouse de Jésus-Christ », comme il la nomme toujours.

« Il nous faut prendre pour intercesseurs sur terre tous ceux de la bénie compagnie du nom de Jésus ainsi que tous ses amis et ceux qui lui sont dévoués. Que par leur intercession

nous soyons présentés à la sainte Mère l'Église universelle, épouse du Christ, notre Rédempteur et Seigneur... Qu'elle-même aussi nous présente et recommande à tous les bienheureux du ciel, spécialement à Jésus-Christ, son Époux, notre Rédempteur et Seigneur, et à la Très Sainte Vierge, sa Mère, pour qu'ils nous recommandent sans discontinuer à Dieu le Père éternel, dont tout bien naît et procède » (lettre du 5 novembre 1549 aux compagnons de Goa, EX, t. 2, p. 206; trad. A. Brou, p. 264).

5° Xavier était un *homme de prière et de contemplation*. « Il donnait toute sa journée au prochain et toute sa nuit à Dieu », écrivait Antoine de Quadros à Jacques Miron le 6 décembre 1555 (*Documenta indica*, t. 3, p. 335); et Alexandre Valignano admirait chez Xavier deux choses : son amour de Dieu et sa confiance en Lui, et son degré élevé d'oraison qui lui permettait d'être toujours uni à Dieu au milieu de toutes ses activités (*Historia del principio...*, éd. J. Wicki, p. 262-264). Son don des larmes était grand (Manuel Teixeira, *Vita*, MX, t. 2, p. 882; lettre du Fr. B. Nunes, son compagnon, 18 novembre 1548, dans *Documenta indica*, t. 1, p. 317), notamment pendant la célébration de la messe (G. Schurhammer, *Franz Xaver, sein Leben und seine Zeit*, p. 351, 369-370). Il reçut d'abondantes consolations, comme il en témoigne en maintes circonstances. Dans sa vision de la croix à Rome, il s'écriait : « Encore plus, encore plus! » (*ibidem*, p. 324, 698); par contre, il fut comme rassasié plus tard, sur la côte des Pêcheurs et à Goa : « C'est assez! » (lettre du 15 janvier 1544 aux compagnons de Rome, EX, t. 1, p. 174-175; lettre de Quadros, 6 décembre 1555, dans *Documenta indica*, t. 3, p. 332). Des îles du Moro, François écrivait qu'en quelques années on pouvait y perdre la vue tant était grande l'abondance des larmes de consolation (lettre du 20 janvier 1548 aux compagnons de Rome, EX, t. 1, p. 379-380). A Malacca, on observa ses veilles : « presque toute la nuit », il se tenait en prière devant son crucifix (MX, t. 2, p. 201, 213; *Documenta indica*, t. 3, p. 335-336). Au Japon, il circulait pieds nus dans la neige, transporté en esprit, sans ressentir les blessures de ses pieds (L. Frois, éd. G. Schurhammer, *Die Geschichte Japans*, p. 9). Même pendant qu'il dormait, on l'entendait murmurer le nom de Jésus (*Documenta indica*, t. 3, p. 332).

D'après Joseph de Guibert, Xavier était un *mystique* qui jouissait de la contemplation infuse (*La spiritualité de la Compagnie de Jésus*, p. 167, 558; cf M. Sandaeus, *Jubilum Societatis Jesu saeculare ob theologiam mysticam in eadem excultam et illustratam*, Cologne, 1640, rééd. H. Watrigant, CBE 77-78, Enghien, 1922, p. 48-53).

Le P. X. Léon-Dufour, dans son ouvrage *Saint François Xavier. Itinéraire mystique de l'apôtre* (Paris, 1953), a confronté avec beaucoup de soin et grand talent les textes de Xavier sur son caractère, ses vertus et sa vie intérieure. L'itinéraire qui s'en dégage (Paris, 1533 : éveil à la confiance; Lisbonne, 1541 : confiance à l'épreuve; San Thomé, 1545 : profondeur de la confiance), fort suggestif par lui-même, ne ressort peut-être pas toujours suffisamment des textes (ce qui est dit, par exemple, de la solitude absolue et de la gradation des lumières reçues; cf RAM, t. 31, 1955, p. 106-107).

La spiritualité de François de Xavier s'harmonisait avec ses dispositions naturelles. D'après ses contemporains, il avait un tempérament sanguin et colérique (M. Teixeira, *Vita*, MX, t. 2, p. 895). En suivant la terminologie de Heymans, M. de Iriarte caractérise le tempérament de François : « émotif, actif, de fonction

secondaire, ou passionné » (*Francisco Javier visto por la psicología*, AHSJ, t. 22, 1953, p. 5-37; cf. A. Roldan, *Introducción a la ascética diferencial*, Madrid, 1960, p. 253-265). G.-M. Moretti a cherché à déduire les dispositions naturelles du saint d'après l'étude graphologique de ses écrits (*I Santi dalla scrittura. Esami grafologici*, Padoue, 1952, p. 166-171); pour apprécier ce procédé délicat, il y aurait à tenir compte des remarques critiques d'A. Rodewyck, dans *Geist und Leben*, t. 31, 1958, p. 218-226.

4. **Influence.** — François de Xavier est, depuis le 16^e siècle, l'idéal du missionnaire en terre païenne. Les nombreuses éditions et traductions de ses lettres, la considérable bibliographie qui le concerne (plus de 3.000 livres ou articles), les 15.000 lettres conservées dans les archives de l'ordre, dans lesquelles les jésuites du 17^e et du 18^e siècle demandaient aux supérieurs généraux d'être envoyés dans les missions au-delà des païens (parmi eux, plus de 2.000 en appellent expressément à Xavier comme à l'exemple qui les attire), témoignent de la profonde influence apostolique et spirituelle du saint. Cette influence, qu'il exerce encore, s'est étendue même au-delà du monde catholique. Maint missionnaire pense comme le prédicant calviniste Ph. Baldaeus qui, après avoir parcouru l'Inde, publiait les louanges de François de Xavier : « Talis cum esset, utinam noster fuisset! » (*Wahrhaftige ausführliche Beschreibung der berühmten ost-indischen Küsten Malabar...*, Amsterdam, 1672, p. 76). Voir sur l'influence de Xavier : EX, t. 1, p. 15*-18*, et A. Brou, *Saint François Xavier*, t. 2, p. 407-427.

Pour la surabondante bibliographie concernant François de Xavier, consulter : J. M. Azcona, *Bibliografía de San Francisco de Javier*, Pampelune, 1952. — AHSJ, t. 26, 1957, p. 422-452. — J.-F. Gilmont, *Les écrits spirituels des premiers jésuites. Inventaire commenté*, Rome, 1961, p. 126-135.

Abréviations employées dans l'article : MHSJ = Collection des Monumenta historica Societatis Jesu, Madrid et Rome. — AHSJ = *Archivum historicum Societatis Jesu*, Rome. — EX = *Epistolae sancti Francisci Xaverii*, éd. G. Schurhammer et J. Wicki, 2 vol., MHSJ, Rome, 1944-1945. — MX = *Monumenta xaveriana*, 2 vol., MHSJ, Madrid, 1900 et 1912.

1. **Biographies.** — Toutes les histoires des missions d'Extrême-Orient font une place à François de Xavier; nous ne les signalons pas.

Les premières données sur Xavier furent réunies par Antoine de Quadros en 1555 dans sa lettre du 5 décembre à Jacques Miron, provincial du Portugal, *Documenta indica*, t. 3, MHSJ, Rome, 1954, p. 329-339. — Suivirent des biographies composées par Emmanuel Teixeira en 1580 (éd. MX, t. 2, p. 815-918, et Bilbao, 1951); — par Alexandre Valignano en 1583 (*Historia del principio y progreso de la Compañía de Jesús en las Indias orientales*, 1^e partie, éd. MX, t. 1, p. 2-199; avec la 2^e partie, éd. J. Wicki, Rome, 1944); — par Horace Tursellini, en latin, Rome, 1594, retouchée et complétée en 1596 (nombreuses éditions et traductions); — par Jean Lucena, en portugais, Lisbonne, 1600; — par Sébastien Gonçalves, en portugais, en 1614 (*Historia da Companhia des Jesus no Oriente*, éd. J. Wicki, Coimbre, 1957-1962); — par Daniel Bartoli (*Dell'istoria della Compagnia di Gesù. L'Asia*, Rome, 1653).

Depuis trois quarts de siècle, de bonnes biographies, parfois même excellentes, ont paru : L.-J.-M. Cros, *S. François Xavier. Son pays, sa famille, sa vie. Documents nouveaux*, Toulouse, 1894 (2^e éd., Paris, 1903; le 2^e volume est ms aux archives des jésuites de Toulouse); *Sa vie et ses lettres*, 2 vol., Toulouse-Paris, 1900. — A. Brou, *Saint François Xavier*, 2 vol., Paris, 1912 (2^e éd., 1922); voir en particulier, t. 2, p. 354-360, 424-427. — J. Brodrick, *Saint Francis Xavier*, Londres, 1952. — G. Schurhammer, *Franziskus Xaverius. Ein Leben in Bildern*, Aix-la-Chapelle, 1922; *Der hl. Franz Xaver, der*

Apostel Indiens, Fribourg-en-Brisgau, 1925; *Franz Xaver, sein Leben und seine Zeit*, t. 1 *Europa 1506-1541*, Fribourg-en-Brisgau, 1955; t. 2, vol. 1 *Indien und Indonesien, 1541-1547*, 1963; t. 2, vol. 2 *Indien, Japan und China, 1547-1552* (en préparation).

Consulter aussi : L. Frois † 1597, *Die Geschichte Japans (1549-1578)*, éd. G. Schurhammer et E. A. Voretzsch, Leipzig, 1926. — N. Trigault, *Vita Gasparis Barzaei, Belgae*, Anvers, 1610.

2. **Écrits.** — *Epistolae S. Francisci Xaverii aliaque ejus scripta*, éd. G. Schurhammer et J. Wicki, MHSJ, 2 vol., Rome, 1944-1945 : l'introduction traite de la spiritualité de Xavier et de son influence (t. 1, p. 1*-18*), des premières éditions de ses œuvres (p. 214*-243*); sur les textes interpolés ou apocryphes voir les appendices (t. 2, p. 522-535). Cette édition a été traduite en espagnol par F. Zubillaga, *Cartas y escritos...*, BAC, Madrid, 1953. On peut chiffrer à une cinquantaine les éditions des lettres de Xavier jusqu'en 1944.

On trouve des lettres et d'autres écrits de Xavier dans les biographies qui ont été faites de lui, dans les *Avisi delle Indie*, publiés à Rome depuis 1552, et les *Selectae ex India epistolae* de J. P. Maffei (Florence, 1588). — Les traducteurs des écrits de Xavier ont généralement suivi, jusqu'à l'édition des *Monumenta xaveriana* de 1900, les éditions de Tursellini (1596) et de Pierre Poussines, qui, en 1667 (Rome), donne la traduction latine de 90 lettres. — En dehors de l'importante traduction parue à Paris, en 1628, de celle faite par L. Cros en 1900 dans *Vie et lettres*, signalons, toujours en français, la traduction partielle d'Eugène Thibaut, *Lettres...*, Bruxelles, 1922, celle d'A. Brou, Paris, 1937, avec une introduction de L. Poullier, p. 7-48, celle d'H. Bernard-Maitre, *Saint François Xavier et la rencontre des religions*, coll. Classiques de la foi, Paris, 1960, et celle de C. Couturier, Namur, 1961. — F.-M. Moreno, *Cartas y avisos espirituales de San Francisco Javier*, 2^e éd., Madrid, 1952.

Parmi les nombreux ouvrages qui ont publié des extraits des écrits de François de Xavier, on peut retenir les *Flores indici*, de G. Hevenesi, Vienne, 1694, et ses *Fructus indici*, Vienne, 1696, qui furent souvent réédités et traduits; une importante traduction espagnole a été faite par R. Gaviña, d'après EX, *Flores de la India*, Bilbao, 1951. — D. Bouhours, après sa *Vie trop littéraire de saint François Xavier*, Paris, 1682, avait publié *Les maximes de saint Ignace... avec les sentiments de saint François Xavier*, Paris, 1683, qui furent également maintes fois réédités et traduits.

3. **Sur l'esprit de Xavier.** — Plusieurs biographies ont un chapitre qui synthétise l'esprit du saint. En outre : l'ouvrage anonyme *De la dévotion de saint François Xavier à Jésus-Christ crucifié* (Paris, 1679) est déjà une sorte d'« esprit » de Xavier. — J.-E. Laborde, *L'esprit de saint François Xavier*, Bordeaux, 1920; 2^e éd., Paris, 1922; trad. italienne, 1923; espagnole, 1944. — G. G. Ubillos, *El espíritu de San Francisco Javier*, Bilbao, 1946.

Voir les auteurs qui traitent de la vie spirituelle du saint et les introductions aux *Lettres*. — J. de Guibert, *La spiritualité de la Compagnie de Jésus*, Rome, 1953, surtout p. 175-179. — X. Léon-Dufour, déjà signalé.

4. **Dévotion à saint François de Xavier.** — On ne peut que signaler les nombreuses *Neuvaines* en l'honneur du saint (celles de François Garcia, dans sa *Vida y milagros de S. Francisco Xavier*, Madrid, 1672, et de Dominique de Colonia, Lyon, 1710, sont les plus connues), et la *dévotion aux dix vendredis*, qui se répandirent rapidement. Les prières qu'on lui attribuait furent abondamment commentées, par exemple : *De la dévotion de saint François Xavier à Jésus-Christ crucifié* (Paris 1679). La « neuvaine de la grâce », présentée par Marcel Mastrilli, à partir de 1634, devint vite très populaire. Pour apprécier l'importance du culte rendu au saint, voir art. ÉTRENNES, DS, t. 4, col. 1543-1544. Cf. J.-N. Duponcet, *Pratiques de dévotion à l'honneur de S. François Xavier*, Dijon, 1706; X. de Franciosi, *Considérations, prières, pratiques en l'honneur...*, 2^e éd., Nancy, 1883; J.-M. Lasquibar, *El devoto de San Francisco Javier*, Barcelone, 1886.

5. **Questions particulières.** — Le quatrième centenaire de la mort du saint a suscité de très nombreuses, et parfois de fort importantes études sur divers aspects de sa vie, de son activité missionnaire et de ses méthodes, de sa sainteté comme de sa doctrine spirituelle, de son culte et de son influence. Toutes les revues missionnaires ont tenu à parler du « patron des missions », et beaucoup d'autres revues religieuses; en voir le relevé dans AHSJ de 1952 et de 1953. Voici quelques titres cueillis dans cette moisson.

I. Iparraguirre, *Los Ejercicios espirituales ignacianos, el método misionero de S. Francisco Javier y la misión jesuítica de la India en el siglo XVI*, dans *Studia missionaria*, t. 5, Rome, 1950, p. 3-43; *La espiritualidad misionera de San Francisco Javier, transfiguración del espíritu de los Ejercicios de San Ignacio*, dans *Misiones extranjeras*, t. 3, 1951, p. 45-55; *Espiritualidad apostólica de San Francisco Javier*, dans *Manresa*, t. 24, 1952, p. 281-298. — J.-A. Eguren, *Javier en las Indias Orientales. Factores decisivos en su actuación misionera*, Buenos Aires, 1952. — F. Zubillaga, *Der hl. Franz Xaver. Der charakteristische Grundzug seiner Frömmigkeit: das Nichts, das vergöttlicht wird*, dans *Geist und Leben*, t. 25, 1952, p. 326-335. — G. Schurhammer, *Maria und der hl. Franz Xaver*, *ibidem*, p. 336-344. — J. Calveras, *La suave Cruz de Cristo*, dans *Manresa*, t. 24, 1952, p. 299-320. — J.-I. Fernandez, *Simpatía conquistadora de San Francisco Javier*, *ibidem*, p. 145-156. — H. Rahner, *Francisco und sein Meister*, dans *Stimmen der Zeit*, t. 151, 1952, p. 161-172. — H. Marin, *San Francisco Xavier y San Ignacio de Loyola*, dans *Razón y fe*, t. 146, 1952, p. 45-58. — H.-A. Chappouille, *La stratégie missionnaire de saint François Xavier*, dans *Études*, t. 275, 1952, p. 289-302. — L. Lopetegui, *San Francisco Javier y San Ignacio de Loyola de 1648 a 1656*, dans *Studia missionaria*, t. 7, 1953, p. 5-32.

A. Huonder, *Ignatius von Loyola und Franz von Xaver, ein Freundschaftsbund zweier Heiligen*, dans *Die katholischen Missionen*, t. 50, 1922, p. 185-190. — A. Brou, *Saint François Xavier. Conditions et méthodes de son apostolat*, coll. *Museum lessianum*, Bruges, 1925. — A. Bessières, *Saint François Xavier maître d'héroïsme*, Le Puy, 1945. — V. Ordóñez, *San Francisco Javier modelo ideal de todo misionero*, dans *El siglo de las misiones*, t. 31, 1944, p. 99-107. — J.-I. Tellechea Idigoras, *La teología sacerdotal de San Francisco Javier*, dans *Surge*, t. 15, Vitoria, 1955, p. 484-491; t. 16, 1956, p. 99-107, 243-254.

Georg SCHURHAMMER.

1. **FRANÇOIS (MICHEL; = Michael Francisci, ab Insulis ou de Insulis)**, dominicain, vers 1435-1502. — 1. *Vie.* — 2. *Œuvres.* — 3. *Témoignage sur le Rosaire.*

1. *Vie.* — Michel François naquit à Templemars, près de Lille. Son père, Pierre François ou Francisci († 17 juin 1471), et sa mère devaient être enterrés dans les cloîtres du couvent des frères prêcheurs de Lille. Un frère de Michel, Engelbertus Francisci, *doctor in utroque*, résidant à Lille, sera autorisé par le maître général des dominicains le 8 avril 1479 à recevoir chez lui des religieux de la congrégation de Hollande, spécialement son frère, avec toute dispense des lois de l'ordre en fait d'abstinence et de jeûne (A. de Meyer, *op. infra cit.*, p. 348). Un autre frère, Vincent, fut maître séculier à l'université de Cologne.

La date de naissance de Michel François et celle de sa profession religieuse chez les frères prêcheurs de Lille ne sont déterminées par ses anciens biographes que par déduction. Lorsque, en 1458, Michel François, étudiant à Saint-Jacques de Paris, est renvoyé dans son couvent de Lille en raison de la peste, il n'est pas encore prêtre, dit J. Échard, « cum novitius adhuc scribatur in actis ». De quels actes s'agit-il? Sur cette base en tout cas, Échard le fait naître vers 1435 et entrer dans l'ordre vers 1453-1454. Mais il est évidemment prêtre en 1460, lorsque le chapitre provincial de France, tenu à Tours, le désigne comme maître des novices à Lille.

Le 19 août 1461, Michel François quitte son couvent pour

celui de Saint-Jacques, à Paris. Alain de la Roche doit y commencer alors l'enseignement sur les *Sentences* pour lequel il avait été désigné par le chapitre général de 1459 (*Monumenta ordinis praedicatorum historica*, t. 8, Rome, 1900, p. 277).

En 1464, la congrégation réformée de Hollande, dont le couvent de Lille faisait partie depuis l'origine (1457), obtient son autonomie administrative. Michel François jouera un rôle important dans l'histoire de cette congrégation, mais seulement après un séjour d'une dizaine d'années dans la province d'Allemagne.

En juillet 1465, la *convocatio* de Harlem (la *convocatio*, dans les congrégations, correspond aux chapitres provinciaux dans les provinces normales) assigne Michel François au couvent de Douai. Un an plus tôt, Alain de la Roche y avait été envoyé comme lecteur, avant d'être assigné comme lecteur à Gand en 1468. Il est assez normal de supposer qu'entre ces deux dates il fonda à Douai la confrérie dont le Psautier de Marie serait la prière propre, et que Michel François entendit de lui les propos et prédications dont il se ferait l'écho ensuite, à Cologne.

À la Pentecôte de 1468, Michel François est désigné par le chapitre général de Rome pour enseigner à Cologne.

Effectivement immatriculé à l'université le 6 février 1469 et docteur le 24 avril 1473, il y restera jusqu'en 1482, nommé régent à trois reprises, par le maître général d'abord (14 septembre 1475), puis par les chapitres généraux de 1478 et 1481. Dans le cadre scolaire de Cologne se situent les deux disputes quodlibétiques dont M. François publie ensuite la *determinatio*: le 20 décembre 1475, sur la confrérie du Rosaire, le 19 octobre 1478, sur la date de l'avènement de l'Antéchrist.

Le maître général, qui déjà le 18 décembre 1481 avait nommé Michel François vicaire sur le couvent de Liège jusqu'à élection et confirmation par lui-même d'un nouveau prieur, lui prévoit nommément un remplaçant à Cologne le 11 mai 1482. Ainsi s'amorce le retour de Michel François dans la congrégation de Hollande.

Après le décès (6 août 1482) du prieur de Valenciennes, Adam de Séricourt, Michel François est élu pour lui succéder. Le 16 novembre, il est en outre institué inquisiteur de la foi dans le diocèse de Cambrai. Le 11 novembre 1483, à Harlem, il est élu vicaire général de la congrégation de Hollande. Confirmé dans cette charge par le maître général le 22 octobre 1484 et de ce fait relevé de son priorat de Valenciennes, il restera à la tête de la congrégation jusqu'en juin 1487, président à ce titre les « convocations » de Zutphen (1485), Rotterdam (1486) et Nimègue (1487). J. Échard affirme que Michel François fut ensuite prieur du couvent de Lille de 1489 à 1496.

Il porte, en effet, le titre de *prior insulensis* sur des documents du 27 août 1489 et du 13 janvier 1490; est-ce simplement par erreur que, de Rome, le 24 avril 1490, le maître général le distingue du prieur de Lille « pro tempore », en lui donnant commission de réformer les moniales dominicaines de l'Abbatte (Lille)? Même commission lui est donnée le même jour, conjointement avec le prieur de Valenciennes, à l'égard du monastère de Beaumont, dans cette même ville. Ce faisant, le maître général répond d'ailleurs à une requête du « duc de Bourgogne », le jeune archiduc d'Autriche Philippe le Beau, dont Michel François est à la même date nommé confesseur.

Inquisiteur sur tout le territoire relevant de l'archiduc (28 juin 1493), M. François apparaît de nouveau comme prieur de Lille en 1494 (documents du 28 février, 26 août). Il n'est plus désigné comme tel dans les Registres du maître général, lorsque celui-ci l'autorise, le 17 octobre 1494, à accepter la dignité épiscopale.

Depuis un demi-siècle au moins, la cour de Bourgogne possède, en effet, son propre Ordinaire en la personne d'un évêque *in partibus*, et les confesseurs dominicains se succèdent ainsi presque régulièrement à l'évêché titulaire de Siliwri, *Salubriensis*. Le dernier titulaire, le dominicain Nicolas Brugmann, étant mort en 1492, M. François est choisi pour lui succéder; la nomination ne sera effective que le 15 juillet 1496 (C. Eubel, *Hierarchia catholica...*, t. 2, 2^e éd., Munster, 1914, p. 228; *Bullarium ordinis fratrum praedicatorum*, t. 4, Rome, 1732, p. 202-203).

Michel François ne suit pas l'archiduc Philippe le Beau lorsque, en compagnie de Juana son épouse, celui-ci fait son premier voyage en Espagne (1500). Il se retire alors à Malines près de la veuve de Charles le Téméraire, qui veille sur l'éducation de ses petits-enfants, parmi lesquels le futur Charles-Quint. Michel François meurt à Malines, le 2 juin 1502. Tandis que les carmes de Malines conservent son cœur, son corps est inhumé au couvent dominicain de Lille.

2. Œuvres. — 1^o Le *quodlibet* sur la confrérie du Rosaire.

Une notice sur les éditions incunables de cet ouvrage a été établie par Kurth Ohly; H. C. Scheeben en communique les informations dans sa publication *Michael Francisci de Insulis, O. P., Quodlibet de veritate fraternitatis Rosarii*, dans *Archiv der deutschen Dominikaner*, t. 4, 1951, p. 97-162. On se contente ici de mentionner d'après Ohly les lieux et dates d'édition, en y ajoutant toutefois le cas échéant les références au *Catalogue général des incunables des bibliothèques publiques de France* de M. Pellechet, qu'il ignore.

La première édition, absente de toute bibliothèque publique française, semble-t-il, se présente ainsi : *Sequitur determinatio quodlibetalis facta colonie in scolis arcium Anno domini milesimo quadringentesimo septuagesimo quinto 20a decembris per fratrem michaellem francisci Conventus Insulensis Ordinis praedicatorum sacre theologie professorem tunc temporis Conventus coloniensis prefati ordinis regentem*, sans indication de lieu, d'imprimeur, de date. Du contenu, notamment de la lettre d'indulgences du 10 mars 1476, il ressort que la préparation du texte pour l'impression a été effectuée en 1476. Il est vraisemblable que cette impression est antérieure à la bulle de Sixte IV du 30 mai 1478, concernant la confrérie.

La deuxième édition, formellement présentée par M. François comme une correction de la première, s'intitule *Quodlibet de veritate fraternitatis rosarii seu psalterii beatae Mariae virginis, conventus Coloniensis ordinis Praedicatorum, pronuntiatum Coloniae in schola artium tempore quodlibetorum anno M CCC LXXVI per fratrem Michaellem de Insulis, sacrae theologiae professorem eiusdem ordinis, renovatumque postea per eundem anno LXXIX sequenti propter certas causas in prologo contentas...*, Cologne, 1480 (Pellechet, n. 4919); Gouda, 1484; Anvers, 1485; Lyon, 1488 (Pellechet, n. 4920); Bologne, 1500 (Pellechet, n. 4921); Leyde, 1500.

Scheeben (*op. cit.*, p. 137-162) édite les passages essentiels de ces deux premières éditions de manière à permettre la comparaison. Pour le contenu de l'ouvrage, voir *infra*, col. 1112.

L'ouvrage est publié ensuite sous un autre titre, *Rosarium beate Marie virginis...*, Paris, 1504 (Paris, Bibl. nat., Réserve D. 39107 [2]); Paris, 1509 (Rés. D. 39108). K. Ohly signale aussi une édition abrégée, incunable, *Determinatio abbreviata de veritate fraternitatis rosarii*, Cologne, Konrad Winters, s. d.

2^o *Determinatio fratris Michaelis Francisci de Insulis sacrae theologiae professoris ac Regentis predicatorum in Colonia de tempore adventus antechristi ac de eius ingressu*

progressu et egressu in mundum, Atque de novitatibus quae iam de eo currunt. In aula fratris Mathie de Aquis anno 1478 pronuntiata, Cologne, 1479, in-4^o (Pellechet, n. 4915) (Paris, Bibl. nat., Rés. D. 8184, 8185, 8186, 8187); Cologne, 1480 (Rés. D. 8182, 8183).

Le frère mineur Mathias de Aquis † 1483 avait été immatriculé à l'université de Cologne le 22 septembre 1473. Il fut solennellement intronisé comme docteur le 19 octobre 1478. C'est au cours de l'*aula magistratis* que M. François fit sa *determinatio* sur l'avènement de l'Antéchrist (G. M. Löhr, *Die theologischen Disputationen und Promotionen an der Universität Köln im ausgehenden 15. Jahrhundert nach den Angaben des P. Servatius Fanckel, O. P.*, coll. Quellen und Forschungen zur Geschichte des Dominikanerordens in Deutschland 21, Leipzig, 1926, p. 25, 85-87).

La thèse défendue par M. François se résume en trois points : la date de la venue de l'Antéchrist ne peut pas être connue avec certitude; il est toujours vrai de dire que ce sera « bientôt », *cito*; il ne s'agit pas du personnage sur lequel courent des rumeurs, né soi-disant le 22 janvier 1475 aux environs de Babylone. A ce sujet, M. François cite une lettre d'un certain maître Jean, de l'ordre de Saint-Jean de Jérusalem, transmettant ces informations!

L'opuscule manifeste l'actualité du thème de l'imminence de la fin du monde, que le concile du Latran finira par interdire aux prédicateurs (19 décembre 1516; Mansi, t. 32, col. 945-947). Dans l'argumentation assez classique de M. François, l'un ou l'autre détail peut être relevé. Ainsi, là où ceux qu'il réfute voient dans la conjoncture religieuse du temps des signes de l'imminence de la fin, il répond que cela peut annoncer simplement pour l'Église une proche *visitatio, seu mutatio, tribulatio seu cribratio*. Parmi ces signes annonciateurs de crises, il signale la propagation de nombreuses erreurs, « *praecipue ex impressione librorum sacre scripture in lingua materna theutonica vel gallica. Multiplicatio etiam indulgentiarum sicut universitatum est finis mundi signum* ». D'autre part, à ceux qui affirment que la fin du monde ne se produira pas avant que la prédication de l'Évangile ne parvienne à toute créature, il fait remarquer que cette condition est déjà réalisée.

3^o *Decisio quodlibetica super VII. principalibus B. Mariae Virginis doloribus, quos in hoc mundo de suo unigenito habuit : una cum officio de doloribus seu compassione Beatae virginis Mariae*, Anvers, Thierry Martens, 1494, in-4^o (Hain, n. 7348).

Quodlibetica decisio de septem doloribus B. Mariae virginis et de confraternitate desuper instituta, Anvers, s. d. (Hain, n. 7347; Pellechet, n. 4918). Quelques exemplaires sur vélin, dont un provenant du couvent de Lille où vivait M. François lors de la publication de l'ouvrage, comportent un feuillet imprimé supplémentaire dans lequel l'auteur déclare avoir terminé son livre le 15 juin 1494 (cf Pellechet, n. 4918 A). — *Quodlibetica decisio perpulchra et devota de septem doloribus Christifere virginis Marie ac communi et saluberrima confraternitate desuper instituta ad eius honorem et gloriam*, Schratenthal (Autriche), 1501, in-4^o (Paris, Bibl. nat., Rés. D. 5433). Autre édition à Anvers, 1527.

L'ouvrage n'est pas, comme les deux précédents, la rédaction d'une *determinatio* effectuée dans le cadre d'une séance académique universitaire. C'est l'auteur qui choisit de donner à son traité la forme d'une dispute « *more Coloniensium et ad instar quodlibeti de Rosario* ».

La confrérie, mentionnée dès la seconde édition, a été fondée sous le patronage de l'archiduc Philippe le Beau, alors âgé de seize ans, à Reimerswaal, pour être érigée ensuite dans l'église du Saint-Sauveur à Bruges, puis dans l'église

collégiale d'Abbenbroek, M. François, qui donne ces indications, n'y ajoute pas le nom de Jean de Coudenberghe qui, curé de ces trois églises, y établit la confrérie des Sept-Douleurs.

Sur ce *Quodlibet*, ainsi que sur quelques autres ouvrages témoignant du développement de la dévotion aux Sept-Douleurs dans les pays flamands à la fin du 15^e siècle, voir *La Vierge aux sept glaives*, dans *Analecta bollandiana*, t. 12, 1893, p. 333-352; et art. *Notre-Dame des sept Douleurs*, DS, t. 3, col. 1693-1699.

4^o *Morticellarium aureum...*, Anvers, Gerard Leew, 1488, in-4^o (d'après Quéatif-Échard, t. 2, p. 8-9).

Clavis cellarii divinae et humanae sapientiae, ad conciones formandas per totum annum omni morali doctrina instructissimas, introductoria et aptissima, auctore P. F. Michaelis Francisci, a R. P. F. Guilielmo Oonselio... infinitis mendis restituta et tribus indicibus ornata, Anvers, G. Bellerius, 1613, in-8^o, pièces liminaires, 510 p. (Paris, Bibl. nat., D. 15250).

Exactement le même ouvrage a été publié trois ans après par le même éditeur, le titre seul étant différent : *Mortis cellarium aureum, sive de arte moriendi adventuale et quadragesimale, a P. F. Michaelis Francisci circa annum 1480 conscriptum et nunc primum in lucem editum*, Anvers, 1616 (Paris, Bibl. nat., D. 87582).

C'est à tort que G. Oonselius présente purement et simplement M. François comme l'auteur du livre. L'ouvrage fut en réalité commencé par un religieux qui assista personnellement aux conciles de Constance et de Bâle. Michel de Lille l'acheva et le publia. Il est difficile de savoir ce qui peut venir de lui dans ce recueil, qui est beaucoup plus qu'un simple *ars moriendi* et constitue d'une certaine manière tout un traité de vie chrétienne.

5^o Le catalogue des incunables de Hain (n. 7449) et celui de Pellechet (n. 4917) mentionnent, parmi les ouvrages de M. François, un *Speculum sermonum de B. Maria Virgine super Salutatione angelica*, Anvers, Gerard Leew, 2 août 1487, in-4^o, et la notice du catalogue des imprimés de la Bibl. nat. de Paris fait même figurer l'indication « per patrem Michaellem de Insulis » dans le titre du livre, alors qu'elle ne se trouve pas sur l'ouvrage (Rés. D. 8190). Sur quoi repose cette attribution que l'on ne trouve ni chez J. Échard, ni chez J.-N. Paquot, ni chez Ambroise Cousin (*op. cit. infra*)? Le contenu du livre n'offre pas d'indications pour identifier l'auteur. Il n'est pas invraisemblable que celui-ci soit un dominicain, étant donnée la discrétion avec laquelle, dans le 2^e et le 6^e sermon, il évoque le privilège de la *sanctificatio Mariae in utero* et non celui de la *conceptio immaculata*. En outre, l'*Ave Maria* ici commenté s'arrête à « Dominus tecum », tandis que la salutation présentée par M. François dans ses ouvrages authentiques ajoute les paroles d'Élisabeth.

Selon A. le Mire (*Bibliotheca ecclesiastica... pars altera*, Anvers, 1649, p. 4), M. François aurait également rédigé un traité sur les dangers de la vie des cours, *De abusibus aulicorum*, à l'intention de l'archiduc Philippe le Beau et de son épouse Juana. Échard (p. 8) déclare, après Gilbert de la Haye, n'en avoir trouvé aucune trace, ni en manuscrit ni en imprimé.

3. Témoignage sur la première confrérie du Rosaire. — H. C. Scheeben a pertinemment montré que le témoignage de Michel François ne pouvait être étudié que sur la base d'une comparaison entre les deux éditions de sa détermination quodlibétique. Il y a avantage à suivre du plus près possible la chronologie des faits et des écrits.

1^o Le 8 septembre 1475, une confrérie est érigée dans l'église des frères prêcheurs de Cologne par le prieur du couvent, Jacques Sprenger.

2^o Le 20 décembre 1475, cette confrérie fait l'objet d'une *Disputatio quodlibetica* du régent M. François, non pas dans le cadre des disputes de la faculté de théologie, mais « in scolis arcium ». La date de 1476 donnée dans le titre de l'édition de 1480 est une erreur

d'impression que le contenu du livre permet de rectifier.

3^o Le 10 mars 1476, Alexandre Numai, évêque de Forli et légat pontifical en Allemagne, se fait inscrire sur le registre de la confrérie et, à la demande de l'empereur Frédéric III, délivre à Cologne une lettre d'indulgences en faveur de la confrérie.

Ce document, publié dans les deux rédactions du *Quodlibet* (texte dans Scheeben, *op. cit.*, p. 148-149), nous renseigne sur le nom exact de la confrérie : *fraternitas de Rosario*; il nous dit qu'elle avait son siège à l'église des dominicains de Cologne; il fait allusion à son antiquité présumée (« fraternitas... instituta, immo potius renovata, quia per beatissimum illius ordinis primum patrem Dominicum legitur praedicata, licet ad tempus neglecta fuerit et oblivioni tradita ») et évoque ses pratiques : la récitation du Rosaire, « per se vel per alium », « quod quinquaginta Ave Maria cum quinque Pater noster continet », et l'assistance à la procession du *Salve Regina* après complies dans l'église des prêcheurs les samedis et jours de fête; il précise enfin les liens qu'elle établit entre ses membres : « in sola bonorum operum communicatione ».

4^o Entre le 10 mars 1476 et le 30 mai 1478, est imprimée et mise en vente la *determinatio quodlibetalis*. Cet opuscule, qui mentionne (fol. 7v) et publie (fol. 10v; Scheeben, p. 162) la lettre d'indulgences du 10 mars 1476, en confirme, explicite et complète la plupart des indications. Pas toutes cependant :

1) Nulle part il n'y est question d'une *fraternitas de rosario* (sinon dans la lettre d'indulgences et les quatre lignes de résumé qui la suivent), mais simplement d'une *fraternitas beatae Mariae virginis*.

2) Il existe des confréries analogues en France, en Saxe, fondées par Alain de la Roche.

3) Qu'il s'agisse de la restauration d'une confrérie pouvant se réclamer de saint Dominique lui-même, l'auteur de la *determinatio* le tient d'Alain de la Roche, qui pour cela s'appuie sur un ouvrage de Jean de Monte, dont le couvent dominicain de Cologne possède des extraits : « ab ore praefati magistri Alani audivi, qui etiam se hoc legisse in quodam libello magistri Johannis de Monte asseruit, hanc fraternitatem beatus Dominicus pater Praedicatorum, fundator instituit et praedicavit. Hunc libellum habemus nunc Coloniae in conventu nostro, saltem excerptum » (fol. 6r; Scheeben, p. 102).

4) La prière propre de la confrérie, c'est le *psalterium virginis* (150 *Ave*, récités par dizaines, chaque dizaine étant suivie d'un *Pater* et d'un *Ave*), dont Alain de la Roche est le propagateur. Mais, au lieu que la récitation de ce psautier soit quotidienne, comme dans les confréries du prédicateur breton, il suffit ici qu'elle soit hebdomadaire, — ce psautier, comme celui de David, pouvant se diviser en trois parties. Ainsi est-elle plus facilement à la portée de tous. Une seule fois, dans une sorte d'appendice, la *Determinatio* parle explicitement du « rosarius quinquagenarius » (fol. 9v; Scheeben, p. 160).

5) La nature de la communication des biens spirituels que la confrérie établit entre ses membres est expliquée dans la première partie de la *determinatio*, qui traite « de fraternitatis in generali », puis orchestrée arithmétiquement dans la seconde. Chacun récitant ses *Ave* aux intentions de tous les membres de la confrérie, on voit ce que donnent les 150 *Ave* hebdomadaires multipliés par des milliers d'adhérents.

Les prières de la confrérie sont à réciter, « par soi-même ou par un autre », dit la lettre d'indulgences de mars 1476. Cette clause s'explique par le *Quodlibetum secundum* de la *determinatio* (fol. 9v) : « utrum in hac beatae virginis fraternitate valeant inscribi defunctorum animae ».

6) La lettre du légat pontifical ne donne aucune indication sur les circonstances de la fondation ou, pour parler son langage, de restauration de la confrérie à laquelle elle accorde des indulgences. La *determinatio* précise que la fondation a été

l'œuvre du prieur du couvent, Jacques Sprenger, « cuius principalis intentio fuit, ut populus devotius et frequentius beatam virginem salutaret atque eam in suis tribulationibus tunc occurrentibus invocaret » (fol. 4v; Scheeben, p. 100). Mais elle insiste pour souligner que cette fondation eut lieu ce 8 septembre 1475 où, sans qu'on le sût à Cologne, Alain de la Roche allait recevoir au ciel la récompense de son zèle pour propager le psautier de Marie. Coïncidence « non sine virginis dispositione et inspiratione, ut pie credendum est » (fol. 7v; Scheeben, p. 103). A cinq reprises, revient le nom d'Alain de la Roche dont la confrérie qu'il a fondée apparaît comme une anticipation de celle de Jacques Sprenger.

7) La *determinatio* apporte enfin des renseignements, absents de la lettre d'Alexandre Numai, sur le succès rencontré par la nouvelle confrérie : cinq mille adhésions au moment de la soutenance du *Quodlibet*, cinquante mille l'année suivante (fol. 5v; Scheeben, p. 101) ! Y a-t-il des ombres à ce tableau ? On peut pécher à l'égard de cette confrérie, dit la *determinatio*, en jugeant sévèrement ses membres, en les accusant de superstition, etc. Ces allusions sont-elles amenées uniquement par procédé littéraire ou correspondent-elles à quelque réalité ? Des critiques ont-elles été formulées à Cologne ou ailleurs auxquelles la *determinatio* aurait voulu répondre ?

5° Le 30 mai 1478, Sixte IV signe à son tour une lettre d'indulgences en faveur de la *Confraternitas... de rosario beatae Mariae virginis* établie dans l'église des prêcheurs de Cologne. Du rattachement de cette confrérie à saint Dominique, plus un mot. Trois jours par semaine, les membres de la confrérie récitent 15 *Pater* et 150 *Ave*; dans quel ordre ? on ne le dit pas ; ce sont ces prières qu'on appelle Rosaire (le mot n'est pas lié ici au nombre 50). Par contre, la bulle reconnaît explicitement que les indulgences accordées s'étendent aux membres de la confrérie vivant en dehors de Cologne, n'ayant donc d'autre lien avec le centre que l'inscription et l'intention de prier en union avec tous les associés.

6° En 1480, M. François publie à Cologne son *Quodlibet de veritate fraternitatis rosarii seu psalterii beatae Mariae...* Un prologue déclare la raison d'être de cette nouvelle publication :

Quia determinatio illa, quam de nostra rosarii beatissimae virginis fraternitate ad ipsius virginis laudem et aliorum aedificationem ante triennium collegi et tempore quodlibetorum pronuntiavi, ad paucorum manus perveniens, non est eisdem verbis seu sensu recepta, quo fuit pronuntiata, ut patet ex quadam eiusdem determinationis impressione, plurimum incorrecta, absque scitu vel consilio meo, nescio quibus procurantibus, meo tamen nomine facta et ad vendendum exposita; quia denique de eadem fraternitate, iam super modum multiplicata et fere per totam Alemanniam in omni statu et sexu... dilatata, mihi quaedam successu temporum in scripturis occurrerunt notabilia, dicta vel gesta necnon et multae interim eiusdem fraternitatis approbationes contigerunt et miracula, de quibus omnibus nullus ipsius fraternitatis vel virginis amator silendum fore iudicaret; hinc est quod, iubente priore meo..., eiusdem fraternitatis fundatore et zelatore non parvo, praetactam determinationem renovari et corrigere atque impressori sic correctam... offerre dignum duxi (Scheeben, p. 137-138).

Ainsi, l'heureux développement de la confrérie justifie quelques explications nouvelles ; mais il s'agit surtout de corriger les erreurs de la première rédaction, publiée à l'insu de son auteur. Le fondateur officiel de la confrérie, Jacques Sprenger, engage son autorité dans cette mise au point.

Quels éléments de « correction » peut-on dégager ?

1) Le vrai nom de la confrérie, que seule jusqu'alors la lettre d'indulgences du 10 mars 1476 avait conservé, est rétabli : *fraternitas Rosarii*. Rien n'interdit de

parler aussi de confrérie du psautier, ou de la Couronne de Marie, *fraternitas de sero*, comme cela se fait « in Gallia » (Scheeben, p. 144) ; mais on rétablit ce nom que la *determinatio* semblait vouloir exclure.

2) Si l'antique origine « dominicaine » est encore rappelée, à partir du « traité » de Jean de Monte exploité par Alain de la Roche, l'évocation se fait légèrement plus discrète : la possession d'extraits du « traité » par le couvent de Cologne n'est plus mentionnée, et l'auteur déclare passer rapidement sur cette question « *causa brevitatis* » (Scheeben, p. 151).

3) Dans la récitation du « rosaire », chaque dizaine d'*Ave* est suivie, non plus d'un *Pater* et d'un *Ave*, — comme dans le psautier d'Alain de la Roche —, mais simplement d'un *Pater*. Une autre pratique est en outre conseillée : la récitation chaque mardi de 3 *Pater* et *Ave*, en l'honneur de sainte Anne, de Marie et de Jésus.

4) Les conditions historiques de la fondation sont précisées : si la confrérie a été solennellement érigée le 8 septembre 1475 en accord avec les autorités municipales et le couvent dominicain, le prieur Jacques Sprenger en avait formé l'idée bien avant et l'avait promise à la Vierge, au temps où le siège de la forteresse de Neuss par Charles le Téméraire mettait en péril la cité de Cologne. Le retour subit de la paix méritait ce geste de gratitude. Devant cette information émanant de Jacques Sprenger, il n'appartient à personne ici-bas de juger les intentions du fondateur, déclare solennellement M. François (Scheeben, p. 140-141).

Michel François ne manque pas de rappeler que ce 8 septembre 1475 fut celui du décès d'Alain de la Roche, dont il déclare avoir été le disciple. Cependant, tout en le présentant encore comme le plus fervent des propagateurs du *Psalterium beatae Mariae*, il ne fait plus de rapprochement entre les confréries fondées par lui et celle de Cologne, et laisse entendre que les argumentations du dominicain breton ne sont pas au goût de tout le monde.

« Cuius quidem dicta etsi non sint authentica, sunt tamen pie accipienda », disait la première rédaction, en raison même de la grande dévotion du prédicateur pour l'*Ave Maria* (fol. 7r) ; M. François écrit maintenant : « quia haec in scriptura sacra vel in libris authenticis solidum non habent fundamentum, ideo eis non insisto, hoc tamen audacter dicere possum, quod praefatus magister Alanus, cuius discipulus aliquando esse merui, fuit ferventissimus in amore virginis » (Scheeben, p. 154). Et un peu plus loin encore : « Miracula etiam, quae... magister Alanus... consuevit praedicare... quia a quibusdam non recipiuntur, pertranseo » (Scheeben, p. 158).

5) Quant au succès manifeste de la confrérie, M. François semble sinon dénoncer déjà mais redouter les abus auxquels il pourrait donner lieu.

L'entrée dans la confrérie est gratuite, « unde si qui, quod absit, facerent eam quaestuariam aut per eam extorquere vellent pecunias, tunc revera tamquam pseudoprophetae sunt vitandi et excludendi a fraternitate ista et, ut timeo, puniendi ab ipsa gloriosa virgine Maria, utpote qui suae fraternitatis puritatem sic inficiunt vel maculant » (Scheeben, p. 141-142). Craintes non chimériques. Il ne faut attendre que quelques années pour voir apparaître dans les chapitres dominicains la dénonciation des « multa et gravia scandala » qui naissent de la « devotio indiscreta » de certains prédicateurs du Rosaire (*Convocatio* de Zutphen, 1485 ; A. de Meyer, *op. infra cit.*, p. 141).

S'il est difficile de démêler les positions respectives de Jacques Sprenger et de Michel François, il est clair

que, par la publication de 1480, la confrérie de Cologne, sans récuser sa parenté avec les confréries d'Alain de la Roche, a néanmoins voulu prendre ses distances.

Le *Quodlibet* de M. François, pas plus dans sa seconde rédaction que dans la première, ne suggère de méthode quant à la manière de réciter le Rosaire. Puisque psautier il y a, il reste à chacun à utiliser ces procédés de méditation personnelle que proposent alors les auteurs de la *Devotio moderna* pour la récitation des psaumes. L'utilisation de ces méthodes dans la confrérie de Cologne est explicitement attestée par un ami personnel de Jacques Sprenger, le dominicain Félix Fabri, du couvent d'Ulm, dans son *Evagatorium*, rédigé en 1488 : soit par trois séries de 50 Ave portant chacune sur cinq mystères joyeux, douloureux ou glorieux de la vie du Christ, soit par quatre séries, ajoutant aux trois précédentes la méditation de cinq scènes de la vie publique. Le témoignage de Félix Fabri se termine d'ailleurs par une allusion au *Quodlibet* de Michel François.

Voir *Fratris Felicis Fabri Evagatorium in Terrae sanctae, Arabiae et Egypti peregrinationem*, éd. C. D. Hassler, t. 2, Stuttgart, 1843, p. 22-24. — Sur Alain de la Roche et sa propagande pour le *Psalterium Virginis*, cf. A. Duval, *La dévotion mariale dans l'Ordre des frères prêcheurs*, dans *Maria. Études sur la Sainte Vierge*, t. 2, Paris, 1952, p. 768-776.

Quétif-Echard, t. 2, p. 7-9. — Ambroise Cousin, *Histoire chronologique du couvent des Frères prêcheurs de Lille* (Lille, Bibl. municipale, mss 678-679), ch. 11. — J.-N. Paquot, *Mémoires pour servir à l'histoire littéraire... des Pays-Bas*, t. 1, Louvain, 1765, p. 580-582. — A. de Meyer, *La Congrégation de Hollande ou la réforme dominicaine en territoire bourguignon 1465-1515*, Liège, s. d. (bibliographie arrêtée à 1938), p. 326-327, et *passim*. — H. C. Scheeben, *Archiv der deutschen Dominikaner*, t. 4, 1951, p. 97-162.

Le nom de Michael Francisci est porté également par un autre religieux dominicain de la congrégation de Hollande, dont on ne sait rien sinon qu'il était encore vivant en 1508 (cf. A. de Meyer, *op. cit.*, p. 289); le nom de Michael de Insulis est porté par un religieux de la province de Dacie (pays scandinaves), encore vivant en 1515 (*Monumenta ordinis praedicatorum historica*, t. 9, Rome, 1901, p. 144). Michael a Furno, ou Michel Du Four, religieux dominicain du couvent de Lille au 14^e siècle, est parfois désigné simplement sous le nom de Michael de Insulis, et ainsi certains auteurs ont-ils pu lui attribuer à tort tel ou tel ouvrage de Michel François (cf. *Histoire littéraire de la France*, t. 37, 1938, p. 512; Quétif-Echard, t. 1, p. 596).

André DUVAL.

2. FRANÇOIS (PHILIPPE COLLARD, dit), bénédictin, 1579-1635. — Philippe Collard, appelé universellement François, est né le 25 mars 1579 à Lunéville d'un conseiller du duc de Lorraine. Entré chez les bénédictins de Saint-Vanne et profès le 7 janvier 1604, il fut maître des novices et très tôt investi de charges importantes; il exerça, en particulier, celle de visiteur de 1609 à 1620, avant de devenir, en 1622, président de la congrégation, tout en gouvernant le monastère de Saint-Airy de Verdun, de 1612 à sa mort (27 mars 1635). Une gravure de Sébastien Le Clerc porte en exergue : « Vera effigies R. P. Domni Francisci abbatis Sci Agerici ». Philippe François fut l'un des auteurs spirituels les plus féconds de la Lorraine bénédictine; nous avons de lui dix-sept ouvrages dont plusieurs ne sont que des commentaires de la Règle de saint Benoît.

Signalons, par exemple : 1^o *La Règle de S. Benoist traduite nouvellement en François avec les considérations*

spirituelles sur les poincts principaux de chaque chapitre d'icelle, Paris, 1613; souvent rééditée (1620, 1633, etc), traduite en latin (Cologne, 1649, 1703), et en allemand par H. Hegner (1707); elle change de titre en 1664, 1687, etc : *Considérations en forme de méditations sur la Règle.*, auxquelles s'ajoute une mystérieuse *Explication littéraire, morale et mystique de tous les psaumes et cantiques de l'office divin* par le Sieur Personne (p. 359-440). — 2^o *La Guide spirituelle tirée de la Règle de S. Benoist pour conduire les novices selon l'esprit de la même Règle* (Paris, 1616) est un ouvrage prudent, équilibré, insistant sur l'ascèse, au demeurant avec de bons chapitres « parmi les consolations et désolations spirituelles ». — 3^o Les *Exercices spirituels ou méthodique application de la vocation religieuse et des moyens nécessaires pour l'obtenir. Extraits de la Règle... en faveur de toutes les personnes désireuses de la perfection* (Paris, 1625; Mons et Douai, 1626; 6^e éd., Paris, 1701) témoignent d'une connaissance approfondie des commentaires anciens de la Règle ainsi que d'un sens aigu des besoins d'une réforme spirituelle. — 4^o François a composé un *Trésor de perfection tiré des épîtres et évangiles qui se lisent à la messe pendant l'année* (5 vol., Paris, 1618); cet ouvrage le classe en bon rang parmi les auteurs qui ont offert aux fidèles des méditations liturgiques; aussi fut-il largement utilisé.

5^o Trois ouvrages de Ph. François parurent en même temps et sont souvent imprimés ensemble (Paris, 1631; Bibl. nat. D. 35379) : *Le noviciat (sic) des vrais bénédictins tiré du chapitre LVIII de la Règle... dans lequel est contenu un abrégé de toute la doctrine du même S. Benoist et de toute la perfection qu'il enseigne en sa Règle*; — *L'occupation journalière des vrais bénédictins tirée de la Règle... avec un recueil méthodique de tous les principaux enseignemens... pour en faciliter la pratique à ceux qui en font profession*; — *La mort heureuse et précieuse devant Dieu des vrais bénédictins représentée en douze tableaux qui contiennent toutes les choses que doivent faire mourir en eux ceux qui désirent de vivre selon la pureté de l'esprit de saint Benoist. La Règle a pour but d'« ayder à retourner à Dieu » (L'occupation... ch. 2, p. 8), mot-clé de l'enseignement de Ph. François; ce « retour à Dieu » se réalise par « une continuelle opération d'amour et une totale occupation en Dieu » (*ibidem*, ch. 1, p. 2). Quant au véritable esprit de saint Benoît, il consiste à « faire toujours la volonté de Dieu en toutes choses, en se quittant soy-mesme par une vraye et profonde humilité, à l'exemple du Fils de Dieu humilié » (*Le noviciat.*, sect. 2, ch. 6, p. 26).*

6^o Rappelons enfin les *Méditations très pieuses pour toutes les festes solennelles de Notre Seigneur, de Notre Dame, des saints et saintes de l'année et leurs octaves*, publiées par Matthias Potier (Paris, 1645). Elles sont destinées « à toutes les personnes chrestiennes qui désirent s'avancer en la perfection suivant le modèle de Jésus Christ, de la Vierge et des saints »; elles offrent des considérations sur la Passion « pour le saint temps du caresme ». A noter que l'ouvrage est suivi des péripécies évangéliques de l'*Historia Christi Domini Passionis* de Louis de Blois, que Ph. François a fidèlement commentées.

J. Godefroy, *Bibliothèque des bénédictins de la congrégation de Saint-Vanne et Saint-Hyulphe*, coll. Archives de la France monastique 29, Paris-Ligugé, 1925, p. 86-88, 210-211. — Art. Collard, dans *Dictionnaire de biographie française*, t. 9, 1960, col. 252. — J. Leclercq, *Spiritualité vanniste et tradition monas-*

tiq. RAM, t. 36, 1960, p. 323-335 (spiritualité de Ph. François).

Louis GAILLARD.

1. FRANÇOIS-ALBAN DE RUDESHEIM, capucin, † 1783. — Entré chez les capucins de la province rhénane le 25 août 1738, François-Alban de Rudesheim fut ordonné prêtre le 18 décembre 1744. Longtemps chargé de la formation des novices à Mayence, il mourut gardien du couvent de Bingen, le 9 mars 1783.

Il a édité deux ouvrages. Le *Tyrocinium seraphicum juxta triplicem viam...* (Mayence, 1752) est un manuel pratique assez complet de vie spirituelle. Il s'ouvre par un *Iter triduum ex Aegypto in desertum* (non paginé) destiné aux jeunes gens avant leur entrée en religion. Le corps de l'ouvrage suit le schéma des trois voies. La voie illuminative est la plus développée (p. 81-396); après un long chapitre « De bona intentione operibus praefigenda », le second chapitre est consacré à l'oraison et à l'office divin (p. 207-293); l'influence ignatienne est patente sur bien des points : schéma de l'oraison mentale, composition de lieu, examen particulier (p. 323-330), etc. Au sujet de la voie unitive, l'auteur développe les vertus des trois vœux de religion, la simplicité, l'humilité et la charité. On n'y trouve rien qui touche à la vie mystique.

Le *Panis angelorum... sive exercitium liturgicum et eucharisticum* (Bruchsal, 1766) offre aux prêtres de nombreuses « praeparatio proxima » et « gratiarum actio » pour la messe selon le déroulement de l'année liturgique. Paginé à part, le *Panis angelorum... dispositio morti felici praemittenda* (Bruchsal, 1766) donne une triple préparation à la mort : une récollection annuelle en forme de retraite de six jours, une « praeparatio propior » (extrême-onction et viatique) et diverses prières pour aider à bien mourir.

Archives de la province capucine de Rhénanie-Wesphalie, à Coblenze-Ehrenbreitstein.

Pius HEGEMANN.

2. FRANÇOIS-JOSEPH DE BUSSMANNSHAUSEN, capucin, 1630-1697. — 1. *Vie.* — 2. *Œuvres.*

1. *Vie.* — Christophe-Joseph von Rodt, né en 1630, appartenait à une famille seigneuriale; son frère, Marquard-Rodolphe von Rodt, fut évêque de Constance (1689-1704). Avant son entrée dans l'ordre des capucins, Christophe-Joseph fut chanoine de Constance et s'acquitta avec succès, auprès de plusieurs cours princières, de diverses missions diplomatiques. Il pouvait espérer sans doute parvenir à l'épiscopat, lorsque le 6 mars 1650 il entra au noviciat des capucins suisses à Zug et reçut le nom de François-Joseph de Bussmannshausen. Lors de la division de la province suisse en 1668, il opta pour la nouvelle province d'Autriche antérieure et y occupa plusieurs fois diverses charges. Il mourut à Markdorf en Bavière, le 19 novembre 1697.

2. *Œuvres.* — 1° François-Joseph de Bussmannshausen est surtout connu comme prédicateur; d'où son surnom de Démosthène apostolique; il publia une série d'ouvrages oratoires souvent réédités, dont les principaux sont :

1) un premier *Cursus annuus* en allemand et en deux parties : *Flores Campi... Das ist Festival oder Fest-Predigten* (Kempton, 1679) et *Oliva in campis... Das ist Dominical und Predigten de Tempore* (Kempton, 1678). — 2) un second *Cursus annuus* en latin et en

deux parties : *Florum campi fasciculus II, hoc est concionum festivalium* (Kempton, 1684), et *Olivae in campis pars II, hoc est concionum dominicalium* (Kempton, 1688).

3) *Lectulus floridus virtutum et spinae vitiorum, das ist Advent- und Fastenpredigten* (Kempton, 1679, 1680, 1684; en allemand). — 4) Son *Planctus Ecclesiae et Animae. Super caput primum Lamentationum Jeremiae* (Kempton, 1680) comprend 52 *discursus* dont l'auteur, dans un *index concionatorius* non paginé, propose la répartition en vue de la prédication dominicale; y sont joints deux *conciones* sur la passion, *Planctus Christi patientis ac Matris Virginis compatientis* (p. 455-527). — 5) *Vox medica Samaritani Coelestis, das ist Tractat von den siben Heyligen Sacramenten* (Kempton, 1681, en allemand). — 6) *Mariale seu Sermones menstrui de B. V. Deipara Maria* (Kempton, 1688, en latin). — 7) *Himmlischer Protocolls-Extract, das ist Kirchweihpredigten* (Kempton, 1693, en allemand).

Dans ces ouvrages l'auteur manifeste une connaissance profonde de la philosophie, de la théologie et de l'Écriture, dont il cite, comme en se jouant, les textes appropriés. Parmi les Pères et les docteurs de l'Église, saint Bonaventure semble être son auteur préféré. Les sciences profanes, telles que l'histoire et la physique, ne lui sont pas étrangères et il s'en sert avec à-propos. François-Joseph a su, dans ses sermons, exposer au peuple chrétien l'Évangile et la théologie, le dogme et la morale, avec clarté et profondeur. Le but de sa prédication était de fortifier la foi du peuple et de l'éduquer à une vie chrétienne pénétrée de la charité du Christ. Pendant nombre d'années, François-Joseph prêcha dans d'innombrables paroisses de l'Allemagne méridionale et d'ailleurs, exerçant ainsi une influence profonde et durable.

2° L'auteur a composé trois petits livres spirituels : *Actus internarum virtutum cum maximo animae fructu eliciendi... Dei amorem*, Kempton, 1683 (texte allemand, mêmes lieu et date : *Innerliche Actus oder Uebungen der Tugenden... dadurch Gott allein über alles zu lieben erlernen*). — *Actus interni virtutum ad Beatissimam Virginem Mariam...*, Dillingen, 1691 (texte allemand, mêmes lieu et date : *Innerliche Uebungen der Tugenden zu der allerseligsten Jungfrauen und Mutter Gottes Maria...*). — *Actus virtutum et affectus erga Sanctissimum Patriarcham... Josephum*, Kempton, 1694 (texte allemand, mêmes lieu et date : *Uebungen und Affect der Tugenden zu dem... hl. Joseph*).

Les trois opuscules veulent enseigner à faire des actes intérieurs de vertu, d'après le principe cher à l'auteur : « Studium in assequendis ac plantandis in anima virtutibus sine actuali internorum actuum exercitio fieri nequit » (*Actus internarum virtutum...*, préface). Les trois ont le même plan, exprimé par l'auteur de la manière suivante (*ibidem*) :

Credo, Spero et Amo, Benedico, Amiro, Adoro,
Conquero, et Renovo, Compungor, Laudo, Resigno,
Offero, Compatior, Protestor, et Abnego, Dono,
Obsecro, Do grates, Imitor, me unire paratus,
Abdico me cunctis, simul et Submitto creatis.

L'auteur accorde une importance particulière à la contrition parfaite : « Notandum, inter omnia virtutum exercitia, nullum utilius atque securius esse actu contritionis, utpote per quem homo in statum gratiae restitutus, de aeterna beatitudine certus est » (*ibidem*, p. 44). Car la contrition réunit en soi la fleur de

l'humilité, de la foi, de l'espérance et de l'amour de Dieu. Dans le premier de ces opuscules une place de choix est donnée au célèbre acte de contrition du capucin Marc d'Aviano.

Archives provinciales des capucins de Lucerne, t. 150, p. 45. — Bernard de Bologne, *Bibliotheca scriptorum... capuccinorum*, Venise, 1747, p. 103. — Romuald de Stockach, *Historia provinciae anterioris Austriae... capuccinorum*, Kempten, 1747, p. 322-323. — *Collectanea franciscana*, t. 10, 1940, p. 51 svv. — *Lexicon capuccinum*, Rome, 1951, col. 620. — LTK, t. 4, 1960, col. 238.

Beda MAYER.

3. FRANÇOIS-MARIE DE NAPLES, capucin, 1596-1683. — Marc-Antoine Filomarino (et non Filamarino) naquit en 1596 à Naples; il appartenait à une puissante et noble famille de cette ville; son frère Ascanio fut cardinal et archevêque de Naples. Entré chez les capucins, il fit profession le 24 avril 1615 et suivit les études ecclésiastiques dans les collèges de l'ordre. Directeur d'âmes apprécié et grand prédicateur, il joua un rôle de pacificateur dans la révolte populaire de Massianello (1647). Trois fois supérieur de la province capucine de Naples, examinateur synodal, visiteur et théologien de l'archevêché, consultant du Saint-Office et doyen de l'Inquisition à Naples, il refusa le siège archiepiscopal de Salerne. Il mourut à Naples le 7 mars 1683.

Ses charges à la curie de l'archevêché le mirent en contact avec un foyer de pseudo-mysticisme animé par une illuminée dont on n'a pas gardé le nom. D'où son unique ouvrage imprimé : *Tractatus de divinis revelationibus duo* (Naples, 1675). Le premier traité étudie la possibilité et les différents modes des révélations surnaturelles privées; il montre sur quels critères juger de l'authenticité de ces révélations et comment les différencier des illusions, qu'il s'agisse de l'objet de la révélation, de son mode ou du sujet qui la reçoit. Ce traité de discernement des esprits est fondé sur l'Écriture et les autorités de la tradition. La seconde partie réfute sept propositions attribuées à l'illuminée (sa prédestination, son don de persévérance, sa sanctification dès le sein maternel, ses visions de l'essence divine, son impeccabilité etc).

Bernard de Bologne, *Bibliotheca scriptorum ordinis Fratrum Minorum Capuccinorum*, Venise, 1747, p. 106. — Pellegrino da Forlì, *Annali dell'Ordine dei FF. Minori Cappuccini*, t. 3, Milan, 1884, p. 342-344. — Apollinaire de Valence, *Bibliotheca Fratrum Minorum Capuccinorum provinciae neapolitanae*, Rome-Naples, 1886, p. 96-97. — *Lexicon capuccinum*, Rome, 1951, col. 629. — Corrado da Arienzo, *P. Francesco M. Filomarino da Napoli, esimio teologo*, Rovigo, 1960.

MELCHIOR DE POBLADURA.

4. FRANÇOIS-SÉBASTIEN D'ALTDORF, capucin, 1633-1698. — François-Sébastien d'Altdorf (canton d'Uri, Suisse) fut baptisé le 20 mai 1633. Il appartenait à la vieille famille des Beroldingen. Entré le 25 juillet 1652 chez les capucins, il fut souvent dans les charges : lecteur, gardien, définitiveur, et quatre fois provincial (1677-1680, 1683-1686, 1689-1692, 1695-1698). Malgré une activité extérieure très intense et variée, il reçoit dans les annales de son ordre ce témoignage : « In theologiae mysticae vitaeque contemplativae studio vitam paene consumens ». Il mourut à Stans (Nidwald) le 16 janvier 1698.

François-Sébastien d'Altdorf a laissé deux ouvrages spirituels : 1. *Einsamkeit in welcher der Geistliche durch gewisse Uebung unterrichtet wird, sich nach seinem*

Evangelischen Beruf zu erneuern und eines mit Gott in Dessen reinster Liebe zu leben (Zug, 1686), 269 + 8 pages. Le livre est une retraite de dix jours pour religieux; il offre quotidiennement trois méditations, et les journées, qui sont centrées sur un thème particulier, traitent de la connaissance de soi, de l'état religieux, du péché, de la mortification, des trois vœux, de la charité fraternelle et de la patience, de l'observance régulière, de l'esprit de Jésus et de l'amour de Dieu. Elles passent ainsi par les trois degrés de la vie spirituelle : la purification, l'illumination et l'union. L'introduction insiste sur l'exercice de la présence de Dieu, laquelle doit envelopper, comme d'une atmosphère, tous les jours de la retraite. D'autre part, le retraitant tendra à considérer continuellement la passion de Jésus; le premier jour, il se tiendra dans la maison de Marthe; le second, au cenacle; puis au mont des Oliviers, au palais d'Anne, de Caïphe, d'Hérode, de Pilate, au pied de la croix, sur le Calvaire et enfin au sépulcre, « afin de t'ensevelir, toi et tout ce que tu es, avec le Christ, et qu'ainsi ce ne soit plus toi, mais le Christ, qui vive en toi » (p. 30).

Cette insistence, tout au long de la retraite, sur la passion du Christ est bien dans la ligne de la tradition franciscaine. En outre, le choix et la disposition des points de méditation montre que François-Sébastien d'Altdorf ne dépend pas de saint Ignace.

2. *Vita Christi oder Hell-leuchtende Himmels-Fackel, das ist. Einfältige aus dem Leben. Leyden und Lehr Unseres Heilands Jesu Christi Betrachtungen* (2 vol., Zug, 1698 et 1701). Dans ces deux gros volumes, l'auteur donne 760 méditations; le premier traite de la création du monde, de la chute originelle, de l'incarnation, de la passion et de la mort de Jésus; le second, de la résurrection et de l'ascension, de la sainte Trinité et du Saint-Sacrement, des vertus, des fins dernières et de différents saints. L'auteur divise chaque méditation en trois points, tout en notant que l'on peut s'arrêter plus longuement sur l'un d'eux, si l'on en tire profit. Le but de la méditation est, pour l'auteur, la croissance dans l'humilité et l'abandon à la volonté divine : « Ce n'est pas celui qui a éprouvé de plus grandes douceurs et davantage de consolation, qui a le mieux fait oraison, mais celui qui, par la connaissance de son néant, est devenu plus humble et davantage uni à la volonté de Dieu ». (t. 1, préface).

Sans aucun doute François-Sébastien a bien connu la grande *Vie de Jésus* de son confrère Martin de Cochem (1634-1712), éditée pour la première fois en 1677 et répandue aussitôt dans tous les pays de langue allemande. Il reconnaît l'avoir utilisée; toutefois on ne peut pas parler d'une dépendance littéraire quelconque, si notables sont les différences dans le plan et la disposition du sujet, dans la langue et dans toute l'orientation de l'ouvrage.

Les méditations de François-Sébastien furent fort répandues; il s'en trouve de nombreux exemplaires dans les bibliothèques. Dans les provinces capucines de Suisse et d'Alsace, elles constituèrent le manuel officiel de méditation; elles ont ainsi exercé une influence profonde et durable dans l'ordre et par là sur le peuple chrétien.

François-Sébastien n'a ni doctrine spirituelle ni méthode propres, bien qu'il surprenne souvent par l'originalité de sa pensée. Il suit l'enseignement traditionnel sur la vie ascétique et mystique, vécu par une âme franciscaine. Toutefois, il revient continuellement sur le néant de l'homme, qui doit le conduire à l'humilité (Fascicules 35-36. — 8 septembre 1963.)

lité, au mépris de soi, même à la haine de soi, et sur la grandeur et la bonté souveraine de Dieu, foyer ardent de l'amour le plus intime et de la vie mystique. Cette double insistance trouve son expression classique dans l'exclamation de saint François d'Assise : « Mon Dieu et mon tout! », qui revient continuellement sous la plume de notre auteur.

Notons enfin sa dévotion mariale très franciscaine et partout présente; cet auteur du 17^e siècle enseigne clairement l'Immaculée Conception et l'Assomption de la sainte Vierge.

Archives provinciales des capucins de Lucerne (t. 122, p. 175-178, 215, 225; t. 123, p. 161-165; t. 150, p. 50 D). — Bernard de Bologne, *Bibliotheca scriptorum... capuccinorum*, Venise, 1747, p. 106-107. — M. Künzle, *Die schweizerische Kapuzinerprovinz*, Einsiedeln, 1928, p. 347, 405. — *Collectanea helvetico-franciscana*, t. 2, Lucerne, 1939, p. 157-160.

Beda MAYER.

1. FRANÇOISE D'AMBOISE (bienheureuse), duchesse de Bretagne et carmélite, 1427-1485. — Françoise, fille de Louis d'Amboise et de Marie de Rieux, est née, à Thouars probablement, résidence habituelle de son père, le 9 mai 1427. Elle fut fiancée, à l'âge de quatre ans, à Pierre, deuxième fils de Jean V, duc de Bretagne, et élevée à la cour de Bretagne en attendant le mariage qui fut célébré en 1442.

Son mari régnera, après la mort de son frère François 1^{er} en 1450, sous le nom de Pierre II. Les renseignements critiques immédiats manquent sur une vie dont la première relation manuscrite, perdue, date de peu après la mort de la duchesse, et quelques détails sont difficilement vérifiables. Il y aurait eu, à la suite de rapports malveillants, mésestante dans le ménage, le duc rendant ensuite justice à son épouse. Pierre II, sur le point de mourir, aurait en outre déclaré qu'il la laissait telle qu'avant leurs noces; en tout cas, ils n'eurent point d'enfants.

L'action de la duchesse paraît s'être bornée à ses interventions en vue de maintenir ou rétablir la discipline parmi le clergé, et d'alléger les impôts pesant sur le menu peuple. Elle prodigue ses aumônes et vit dans la piété.

Veuve en 1457, elle fait le vœu de ne pas se remarier; elle tient bon, en dépit notamment des instances calculées de Louis XI. Elle eut voulu entrer au monastère des « Sainte Claire », fondé à Nantes par son mari. N'en ayant pas la santé, elle profite du passage du bienheureux Jean Soreth, général des carmes, pour se soumettre à sa direction spirituelle. Elle décide avec lui la fondation d'un couvent de moniales sous le vocable des Trois-Maries, près de Vannes, à côté des carmes du Bon-Don (bulle de Pie II du 16 février 1460). Cette fondation est importante du seul fait qu'elle est le premier carmel français. Existait déjà, fondés sous le généralat de Jean Soreth, les carmels de Gueldre, Nieukerk, Dinant et Liège, d'où furent envoyées les fondatrices de Vannes en 1463. Françoise entra et prit l'habit en 1468. En 1472, elle devenait prieure.

Les vertus que l'on rapporte à son sujet sont celles de l'hagiographie courante : emplois aux viles besognes, zèle pour l'observance, charité maternelle. Le rayonnement de la duchesse au dehors du monastère continue de se faire sentir. Le nouveau duc, François II, l'appelle auprès de Nantes, transformant en carmel, pour la recevoir, un prieuré fontevriste en déclin, Notre-Dame des Couëts. Une partie de la communauté des Trois-Maries passa aux Couëts en 1476 (bulles des 22 juin 1476, 17 juillet 1477, 26 février 1478; le reste y fut transféré à la demande de Françoise (bulle du 13 décembre 1479). Françoise mourut en 1485. Un essaim reconstituera le monastère de Vannes en 1530, sous le vocable de Notre-Dame de Nazareth.

DICTIONNAIRE DE SPIRITUALITÉ. — T. V.

On ne saurait minimiser l'importance du rôle de Françoise d'Amboise, ni l'ascendant de son prestige. Il n'est pas impossible, d'autre part, que joua son souvenir lorsqu'en 1499, l'évêque d'Albi, Louis d'Amboise, son parent, introduisit dans son diocèse une réforme qui devait atteindre en France plusieurs couvents de carmes.

L'observance des Couëts, comme des Trois-Maries, était celle de la « mitigation », conformément à la bulle d'Eugène IV, en 1432, que restaurait partout Jean Soreth † 1471 (cf DS, t. 2, col. 168); ce sera celle de la réforme de Touraine-Bretagne, à laquelle s'appliquera, au 17^e siècle, Philippe Thibault † 1638. Les fondations de Rennes (1622) et de Ploërmel (1627) observent toujours les constitutions de la maison-mère de Nazareth. Jusqu'en 1639, la prieure jouit d'une prérogative curieuse, celle d'entretenir, contigu au monastère, une sorte de petit carmel d'hommes, dans lequel vivaient clercs et laïcs voués au service du monastère. Elle pouvait même conférer l'habit et recevoir à la profession.

Parmi les traits spirituels qui se puissent relever chez Françoise, quelques-uns sont le reflet seulement de la piété contemporaine. Ses biographes la disent, quand elle était duchesse, dévote à sainte Ursule et aux « onze mille vierges », ses compagnes. Cette dévotion était en honneur en Bretagne, où la légende disait qu'Ursule avait eu des attaches. Ce trait, à lui seul, serait, chez la « bonne duchesse », l'indice de son estime pour la continence parfaite et de son désir de partager le sort des âmes consacrées à Dieu. Elle aimait, nous dit-on encore, les « prières comptées ». Lorsque le dominicain Alain de la Roche vint prêcher le rosaire en Bretagne, elle le prit sous sa protection; la bulle de Sixte IV en faveur du rosaire, 5 mai 1479, fut obtenue sur la demande de François II, autant dire sur la sienne; ce qui donne à l'influence de la bienheureuse, à l'égard d'une dévotion qui devait prendre une telle place dans l'Église, un rôle important. Les biographes insistent, d'autre part, sur sa piété envers la passion et l'eucharistie, que soulignent d'édifiants récits.

On peut encore, semble-t-il, découvrir chez Françoise une vraie physionomie d'âme. Ses filles des Couëts conservèrent un recueil de ses « exhortations » (V. Wilderink en prépare l'édition; Albert le Grand en a reproduit des extraits). Avis ascétiques dans l'ensemble : l'obéissance, la paix dans les communautés, le silence. Il s'en dégage une note de simplicité et de droiture : « Soyez loyales à Dieu », c'était, paraît-il, sa maxime inlassablement répétée. On trouve encore ce trait qui est bien dans la ligne du Carmel : « Oublier le monde, penser à Dieu, s'occuper avec soi, ne s'enquérir de rien, mourir à tout, ne perdre jamais le temps, laisser les choses telles qu'elles sont, se tenir sur ses gardes, marcher en la présence de Dieu ». Son autre maxime préférée était également simple : « Faites sur toutes choses que Dieu soit le mieux aimé ». Elle la répéta en mourant et ajouta : « Je m'en vais à présent expérimenter ce que c'est qu'aimer Dieu ».

Le culte de Françoise a été reconnu par l'Église le 16 juillet 1863 comme « de tradition immémoriale », sans que, en dépit de la supplique adressée au Saint-Siège par l'évêque de Nantes, Pierre Mauclerc de la Muzanchère, en 1764, il y ait eu jamais béatification. François Richard, vicaire général de Nantes, futur archevêque de Paris et cardinal, s'est employé avec zèle, aux alentours de 1860, à développer dans le diocèse de Nantes le culte de la « bonne duchesse » devenue carmélite.

Vies mss, perdues, par une carmélite des Couëts, vers 1486, par les carmes Matthieu de la Croix (confesseur de Françoise), avant 1497, et Jean de Montay, 1548. — *Mémoires et enseignements des monastères de Notre-Dame des Couëts-les-Nantes et Nazareth-les-Vannes*, reproduits en partie par A. le Grand.

— *Constitutions des carmélites de Nazareth*, archives générales des carmes, Rome; cf *Carmel*, 1961, n. 1, p. 61-70. — [François Richard], *De cultu immemorabili beatae Franciscæ Ambrosiæ... disquisitio historica et liturgica*, Nantes, 1862 : importants témoignages sur la reconnaissance des reliques au 16^e siècle et la réputation de sainteté, ainsi que des prières, hymnes, litanies, cantiques, etc, en latin et en français, en usage aux Couëts.

Christophe Le Roy, carme, *Les saintes ardeurs de la mère Françoise d'Amboise...*, Paris, 1621. — Léon de Saint-Jean, carme, *Vie de la très illustre et vertueuse Françoise d'Amboise*, Paris, 1634, 1669, reproduit assez sobrement J. de Montay. — Albert le Grand o p, *Les Vies des saints de la Bretagne-Armorique*, Nantes, 1636; éd. A.-M. Thomas et J.-M. Abgrall, Quimper, 1901, p. 409-449, se sert de J. de Montay et amplifie Léon de Saint-Jean. — Sulpice de Nantes, *La vie de la bienheureuse Françoise d'Amboise*, La Flèche, 1661 (Bibl. munic. du Mans, H 4438). — J. Barrin, *La vie de la bienheureuse Françoise d'Amboise*, Rennes, 1704, d'après un « manuscrit gothique » des Couëts. — G.-A. Lobineau, *Les vies des saints de Bretagne*, Rennes, 1725, se sert de Ch. Le Roy; éd. Tresvaux, t. 3, Paris, 1837, p. 225-299. — Fr. Richard, *Vie de la bienheureuse Françoise d'Amboise*, 2 vol., Nantes-Paris, 1865.

E. Sioc'h an de Kersabiec, *La bienheureuse Françoise d'Amboise*, Nantes-Paris, 1865, 1867. — *Acta sanctorum*, 4 novembre, t. 2, vol. 1, Bruxelles, 1894, p. 520-526. — A. Le Moine de la Borderie et B. Pocquet, *Histoire de Bretagne*, t. 4, Rennes, 1906, p. 378-382, et *passim*. — A. Daix, *La merveilleuse odyssee de Françoise d'Amboise*, Paris, 1930. — S.-M. Bouchereaux, *La réforme des carmes en France...*, Paris, 1950. — É. Catta, *Observance et spiritualité chez des carmélites non-thérésiennes en Bretagne...*, dans *Actes du 76^e congrès des Sociétés savantes*, Rennes, 1951, p. 48-78.

V. Wilderink, *Françoise d'Amboise, une noble dame de Dieu*, dans *Présence*, t. 3, 1963, p. 101-113; *Les premiers monastères de carmélites en France*, dans *Carmelus*, t. 10, 1963, p. 93-148; *Le Carmel de Vannes*, dans *Carmel*, 1963, n. 4, p. 295-310.

Étienne Catta.

2. FRANÇOISE DE LA MÈRE DE DIEU, carmélite, 1615-1671. — Née à Dieppe, le 11 juin 1615, Françoise Martin entre à 16 ans au carmel de cette ville après une enfance bénie. Dès son noviciat, elle est favorisée de communications surnaturelles qui dureront toute sa vie. Craignant d'être trompée, elle préférerait marcher par la voie commune, mais Notre-Seigneur lui répond qu'il entend la diriger lui-même. Attentivement contrôlée par Guillaume Gibieuf, de 1632 à 1634, puis par les docteurs Jean Coqueret † 1655 et Robert Duval, le jeune, elle reçoit aussi assistance des jésuites Paul Le Jeune, de 1658 à 1664, et Jean Crasset. Tous s'inclinent devant le caractère manifestement surnaturel de sa voie : « Si on la pilait dans un mortier, avoue l'une de ses prieures, on n'en tirerait qu'humilité » (p. 682-683). Après avoir été prieure à Dieppe et Pont-Audemer, elle meurt en odeur de sainteté dans sa ville natale, le 25 novembre 1671.

Les notes prises par les prieures auxquelles elle soumettait ses communications surnaturelles ont permis aux carmélites de Saint-Denis d'écrire sa vie en 1682. On trouve à la fin de cette biographie les précieuses relations sur ses états intérieurs que Françoise a envoyées par obéissance à ses supérieurs (Gibieuf et Duval), quelques extraits de ses lettres, plusieurs avis aux novices et les admirables lettres où Le Jeune et Crasset la rassurent sur la nature de sa contemplation.

Notre-Seigneur qui veut se l'unir si étroitement qu'elle ne soit plus qu'une même chose avec lui (cf p. 26, 48, 51, etc) fait suivre à Françoise un itinéraire bien carmélitain, mais exprimé habituellement de façon plus béruillienne que thérésienne : cet itinéraire

passé par les grâces sensibles, le dénuement, l'obscurité et les épreuves multiples, l'adhérence passive et continue aux mystères de la « vie conversante » de Notre-Seigneur, en suivant le cycle liturgique, enfin la perte en Dieu.

« Je me trouve à présent dans un grand abaissement et anéantissement devant Dieu, reconnaissant son infinie bonté qui daigne s'arrêter à mon néant que je vois toujours plus grand et indigne de l'approche de Dieu, et cependant il me tient quelques fois et m'élève si proche de lui qu'il semble me plonger et abîmer dans soi, de sorte que l'âme se voit perdue en Dieu comme une goutte d'eau dans la mer. Cela ne dure pas longtemps et cet état me paraît bien différent, pour le sentiment, des choses qui se sont passées en moi (jusqu'ici), car pour lors je ressentais une grande satisfaction de voir Notre-Seigneur au dedans de moi ou proche de moi, qui me faisait des grâces et me voulait toute à soi, mais ici il me semble que l'âme ne se regarde plus et ne se réjouit que de ce que Dieu est ce qu'il est, demeurant en amour et très grand respect devant sa divine Majesté » (p. 664). Les expériences trinitaires semblent alors assez fréquentes.

Il arrive à Françoise d'avoir révélation de la gloire de Notre-Seigneur, mais c'est moins pour y avoir part que pour s'entendre dire : « Voilà ce qui m'est dû et dont je me suis privé tant de temps pour votre amour » (p. 537; le thème est cher à Bérulle). Comme à Catherine de Jésus † 1623, il lui est plus spécialement donné d'honorer par état le mystère d'abaissement de l'enfance de Jésus et celui de sa passion : « Il me tire fortement et simplement à soi pour honorer ses états souffrants me faisant offrir au Père éternel l'honneur qu'il lui a rendu dans ses mystères... et il m'imprime en l'âme, ce me semble, quelque chose de ce qu'il portait disant ces paroles : mon âme est triste jusqu'à la mort » (p. 729). Notre-Seigneur lui demande des jeûnes d'une rigueur extraordinaire pour la conversion de l'Angleterre et le maintien dans les carmels de France de la ferveur des premières décades. Les révélations fréquentes que Françoise a sur le purgatoire et sur la nature des purifications qu'on y subit la rapprochent de sainte Catherine de Gênes. La sainte Vierge lui manifeste souvent « l'autorité et souveraineté » (p. 575) qu'elle a sur les cœurs en raison de sa maternité divine et le bonheur qu'on a de lui appartenir; c'est toujours pour lui faire honorer les dispositions intérieures de l'âme de Notre-Seigneur.

H. Bremond ne se consolait pas d'avoir ignoré Françoise de la Mère de Dieu au moment où il avait écrit le tome 2 de son *Histoire littéraire du sentiment religieux*. Elle eût assurément mérité un chapitre avec Madeleine de Saint-Joseph † 1637 et Catherine de Jésus. Mais, parce que la carmélite de Dieppe vit dans une atmosphère béruillienne, et que Paul Le Jeune a été avec elle en profonde communion spirituelle, Bremond croit trouver dans sa *Vie* une confirmation de sa thèse sur les jésuites béruilliens. Si l'on en juge par les lettres de Le Jeune et de Crasset à Françoise, on est plutôt amené à une conclusion opposée.

Outre sa grande valeur intrinsèque, l'intérêt de cette *Vie* est ailleurs : elle fait voir à l'évidence combien le béruillisme, un béruillisme très profondément assimilé et en grande partie dégagé de son expression métaphysique, a été intimement et indissociablement uni, chez Françoise de la Mère de Dieu, à la plus authentique tradition thérésienne. Françoise utilise aussi spontanément les mots de sainte Thérèse (« Dieu est toujours le même, il ne change point... Qu'il tue, pourvu qu'il règne », p. 762, 785-786) que les tournures de l'oratorien (« Il faut... adhérer à lui [Notre-Seigneur] en tout ce que nous connaissons qu'il demande de nous à l'honneur de son adhérence continue à tous les desseins et volontés de son Père sur lui », *AVIS terminal*); il lui arrive même d'exprimer l'état de servitude passive

qu'elle expérimente (p. 706, 743) avec des expressions thérésiennes : « qu'il règne et que je sois sa captive! » (p. 129).

La vie admirable de la très honorée mère Françoise de la Sainte Mère de Dieu, religieuse carmélite au couvent de la ville de Dieppe, décédée le 25^e de décembre 1671, ms du carmel d'Autun (ancien carmel de Saint-Denis). C'est à ce ms que renvoient nos références. — Vie de la mère Françoise de la Mère de Dieu, carmélite morte en odeur de sainteté, d'après un manuscrit contemporain, publiée par Abel Gaveau, Paris, 1906. Cette Vie est composée sur un autre plan, mais utilise presque intégralement le ms d'Autun, avec des retouches qui ne se limitent pas toujours au style. — Le ms 491 de la bibliothèque municipale de Marseille, composé au 17^e siècle par une carmélite, contient, après des textes de Bérulle et de Condren, des extraits des écrits ou instructions de Françoise de la Mère de Dieu.

Chroniques de l'ordre des carmélites... depuis leur introduction en France, t. 2, Troyes, 1850, p. 551-613. — Bremond, t. 8, p. 294. — P. Renaudin, Le jardin mystique de la France, Paris, 1938, p. 49-51, 251-253, 328-329.

Paul COCHOIS.

3. FRANÇOISE ROMAINE (sainte), 1384-1440. Voir DS, t. 1, col. 1437, 1676; t. 2, col. 1002; t. 3, col. 773; t. 4, col. 736; art. ITALIE, OBLATS, etc.

4. FRANÇOISE DE SAINT-OMER, fondatrice des capucines de Flandre, 1581-1642. — Françoise Taffin naquit à Saint-Omer le 4 janvier 1581 de Pierre Taffin, seigneur du Hocquet, et de Marguerite Pépin, issus tous deux d'ancienne noblesse. Mariée à l'âge de 16 ans à Alexandre Maes, conseiller-pensionnaire de la ville et châtelain de Bourbourg, elle eut de cette alliance deux filles, qui allaient suivre de près leur mère sur la voie de la perfection par une même vocation. Car, tout en s'adonnant aux soins domestiques, celle-ci pratiquait une vie d'oraison prolongée et de mortification continue, alimentée par la communion quotidienne qui lui fut permise en raison de sa ferveur exceptionnelle. Bientôt cette dévotion s'anima à la spiritualité franciscaine, non seulement par des lectures comme celle de l'*Aiguillon de l'amour divin* de saint Bonaventure, mais aussi par ses relations avec les capucins, qui par leur exemple et leur doctrine exerçaient alors sur la vie ascétique et mystique une emprise qui s'étendait bien au-delà de leurs couvents. C'est vers 1611-1612 qu'elle fit la connaissance d'Augustin de Béthune. Pendant plus de trente ans elle lui confia ses intérêts spirituels et ceux de l'œuvre pour laquelle Dieu l'avait prédestinée.

En effet, devenue veuve le 25 janvier 1614, elle s'empressa avec l'assentiment de l'autorité diocésaine de réaliser le rêve de mener, selon l'appel qu'elle crut avoir reçu du ciel, la vie monastique à l'exemple de la réforme des capucins (voir *infra*, col. 1381-1388). Le 4 octobre 1614, elle convertit sa maison de Bourbourg en un couvent du tiers-ordre régulier de saint François, adoptant le genre de vie et les exercices de piété en vigueur chez ces religieux. En 1627, fut imprimée à Saint-Omer la première édition des *Constitutions régulières des sœurs de la pénitence du Tiers-Ordre réformé... dictes vulgairement capucines*.

A cause de la réputation de sainteté dont la fondatrice jouissait déjà dans le monde, un grand nombre de jeunes personnes se présentèrent pour partager sa vie comme avaient fait ses filles, nommées depuis Agnès et Ignace de Bourbourg. Après ce premier établissement, d'autres maisons devaient bientôt être ouvertes : Bergues, Saint-Omer, Aire, Liège, Lille, Courtrai,

Douai et Saint-Trond; furent aussi agrégées à la nouvelle congrégation trois maisons religieuses allemandes : Cologne, Bonn et Paderborn. A Saint-Omer il lui fallut agrandir l'édifice de façon à pouvoir loger cinquante religieuses. Après sa mort, qui survint en ce même couvent le 29 décembre 1642, la réforme se mit sous la direction des sœurs Agnès et Ignace et continua à s'étendre dans d'autres villes.

La spiritualité léguée par la fondatrice à la nouvelle réforme a été considérée comme un exemple-type de la formation à la contemplation puisée à des écoles différentes (DS, t. 2, col. 2051). On connaît les lectures qu'elle recommandait à ses filles, soit en général, soit selon l'état d'âme de chacune, sans exclure les œuvres de saint Jean de la Croix. Cet éclectisme se rencontrait d'ailleurs chez les capucins des Pays-Bas, malgré l'originalité qu'ils surent conserver. Le même caractère particulier se retrouve chez leur disciple Françoise de Saint-Omer. L'occupation principale de la capucine consista dans une union amoureuse constante avec le Bien-Aimé par l'application assidue à se maintenir dans la présence de Dieu. « L'esprit de notre sainte vocation, écrit-elle, est de nous adonner fort à l'intérieur, chacune selon sa capacité » (*Instructions*, p. 2), mais le but est l'acquisition des vertus franciscaines, qui à leur tour favoriseront cette vie intérieure : la plus haute pauvreté, la simplicité évangélique, l'austérité extérieure et intérieure, l'amour séraphique par la dévotion à l'eucharistie et au Christ crucifié; et cela à l'imitation de François d'Assise auquel elle se rapporte volontiers. Pour l'étude de cette spiritualité il faut se référer aux *Constitutions*, au *Rituel* rédigé par elle, et aux biographies de la fondatrice et de ses premières compagnes, composées d'après les documents et les témoignages authentiques de l'époque.

Quoique la plupart des écrits originaux soit perdue, il existe cependant encore des copies manuscrites dont peut-être la principale, conservée au monastère de Bruges, porte comme titre *Instructions de notre reo. de mère fondatrice, sœur Françoise de Saint-Omer, suivies de plusieurs lettres qu'elle a écrites aux religieuses de sa congrégation. Le tout recueilli par une religieuse du couvent de Saint-Omer*, 109 p. Le titre ne correspond pas exactement au contenu; relevons dans ce recueil : *Enseignemens touchant la s.te introversion et oraison* (p. 1-9); *de la sainte pauvreté* (9-19); *de la vertu d'obéissance* (20-22); *instruction pour honorer et servir notre Père séraphique St. François* (35-38); *diverses instructions données... selon les occurrences* (43-50).

Archives de la bibl. munic. de Saint-Omer, mss 1195 et 1734, *Abrégé de la vie de... Françoise de Saint-Omer...*, et *Bref récit de la vie... d'Agnès de Bourbourg*. — Mathias de Saint-Omer, *La vie de la vénérable mère sœur Françoise de Saint-Omer...*, Saint-Omer, 1666. — J.-B. Ooms, *Leven van de seer edele en deugd-ryke jufvrouw, jufvrouwe Francisca Taffin...*, Gand, 1721. — L. Taffin, *Histoire de la famille Taffin*, Pau, 1926, p. 593-615.

Bullarium ordinis fratrum minorum capucinatorum, éd. Michel de Zug (Tugiensis), t. 5, Rome, 1748, p. 237-265. — *Histoire des capucines de Flandre écrite au XVIII^e siècle par une religieuse de cet ordre*, éd. Apollinaire de Valence, 3 vol., Paris, 1878-1879. — Hildebrand d'Hooghe, *Notes sur le père Augustin de Béthune († 1643) et les premières capucines flamandes*, dans *Études franciscaines*, t. 42, 1930, p. 316-323; *Les premiers capucins belges et la mystique*, RAM, t. 19, 1938, p. 290-291; *De Kapucijnen en de Nederlanden en het prinsbisdom Luik*, t. 9, Anvers, 1955, p. 202-217. — G. Coolen, *Rituel des capucines de Saint-Omer*, dans *Bulletin de la société académique des antiquaires de la Morinie*, t. 19, 1961, p. 417-434. — Archives des capucins à Anvers.

PLACIDE DE BORGERHOUT.

5. FRANÇOISE DU SAINT-SACREMENT, carmélite déchaussée, 1561-1629. — Francisca Vinuesa Barnuevo naquit le 12 mai 1561 à San Andrés de Almarza (Soria, Espagne). Elle prit l'habit de la réforme thérésienne au couvent de Soria, le 15 juin 1583; encore novice, elle suivit la mère Catalina de Cristo partant fonder le couvent de Pampelune, où elle resta jusqu'à sa mort, le 27 novembre 1629. Autant que sa grande vertu et sa mortification, sa dévotion aux âmes du purgatoire intéresse l'histoire de la spiritualité; d'après son propre témoignage, elle reçut de nombreuses apparitions de défunts lui demandant l'aide de ses prières et pénitences. Le merveilleux abonde dans sa vie.

Sur l'ordre de Juan del Espíritu Santo † 1649, son supérieur provincial, puis son général, elle commença à écrire une relation de sa vie. Ses prieures, Margarita de las Llagas et Ana María de Jesús, prirent ensuite note de ses récits. Nous possédons d'elles trois relations, sans compter l'autobiographie de Francisca. Miguel Batista de Lanuza les eut sous la main lorsqu'il composa la *Vida* de notre voyante, et il en reproduit de nombreux paragraphes. Juan de Palafox y Mendoza, évêque d'Osma, commenta les apparitions des âmes du purgatoire dans son ouvrage *Luz a los vivos y escarmiento a los muertos* (Madrid, 1661; dans ses *Obras*, t. 3, Madrid, 1668; trad. italienne par François de la Croix, Naples, 1673 et Forli, 1677; trad. française par Albert de Saint-Jacques, *Lumière aux vivants par l'expérience des morts*, Lyon, 1675).

Lanuza, à la fin de la *Vida*, reproduit de nombreux témoignages de théologiens favorables à l'orthodoxie des récits de Francisca (p. 501-593); leur jugement porte surtout sur le point de vue théologique. Il nous manque jusqu'à ce jour une étude psychologique et spirituelle pour pouvoir émettre un jugement plus complet et plus sûr.

M. B. de Lanuza, *Vida de la sierva de Dios, Francisca del Santísimo Sacramento... y motivos para exortar que se hagan sufragios por las almas del purgatorio hallados en los santos ejercicios desta religiosa*, Saragosse, 1659. — Martial de Saint-Jean-Baptiste, *Bibliotheca scriptorum... carmelitarum...*, Bordeaux, 1730, p. 161-163. — Silverio de Santa Teresa, *Historia del Carmen Descalzo*, t. 9, Burgos, 1940, p. 321-338. — Cf DS, t. 1, col. 177.

ADOLFO DE LA MADRE DE DIOS.

6. FRANÇOISE DES SÉRAPHINS, dominicaine, 1604-1660. — Née en 1604 au château d'Argombat, à Beaumont-de-Lomagne (Tarn-et-Garonne), Françoise d'Argombat de Saliné entra à dix-huit ans, malgré l'opposition de sa famille, au monastère dominicain de Sainte-Catherine-de-Sienne de Toulouse. Deux ans après sa profession, elle fit partie du groupe qui fonda en 1626 le monastère des Filles de Saint-Thomas à Paris. C'est là qu'elle passa le reste de sa vie religieuse, y remplissant notamment la charge de supérieure. Elle mourut le 19 octobre 1660.

Sa *Vie*, écrite par la dominicaine Marie-Madeleine de Mauroy † 1714, fut publiée par Ch.-L. de Lantages † 1694, d'abord en abrégé à la suite de la *Vie de la Vénérable Mère Agnès de Jésus*, Le Puy, 1665 (DS, t. 1, col. 253), puis plus complète à Clermont, en 1669 (rééd. 1671; Toulouse, 1851). Cette biographie donne de larges extraits des lettres et des entretiens de mère Françoise. L'exposé des diverses façons dont elle faisait oraison, ses enseignements sur les vertus et sur les devoirs de la

vie religieuse, son application à l'enfance et à « l'intérieur de Jésus-Christ » expriment une spiritualité très christocentrique où l'influence béruillienne est souvent décelable; par exemple, le passage expliquant comment « notre vie doit s'occuper de la vie de Jésus, s'y lier, s'en remplir, s'y former » (1669, p. 91-93), est très proche de l'*Œuvre de piété* 30 de Bérulle (éd. F. Bourgoing, *Œuvres*; Paris, 1644, p. 795-798). Son enseignement insistait particulièrement sur l'importance de l'oraison, « art de diviniser les âmes » (p. 151).

Quétif-Échard, t. 2, p. 849-850. — L. Bertrand, *Bibliothèque sulpicienne*, t. 1, Paris, 1900, p. 95-97.

Irénée NOYÉ.

1. FRANÇOISE-CLAIRE DE SAINT-LIÉVIN, du tiers-ordre de Saint-François, 1629-1652. — Livine Sanders est née à Tamise (Temse, Flandre Orientale, Belgique) le 9 septembre 1629. Précocement prévenue par la grâce, elle fit ses études au pensionnat des pénitentes à Philippeville; aussi, en plus du flamand, parlait-elle et écrivait-elle couramment le français. Après avoir passé, dans une grande mortification, quelques années chez ses parents, elle entra, le 1^{er} août 1649, au couvent des pénitentes-récollectines de Saint-Pierre-lez-Gand, de la réforme dite de Limbourg, établie par Jeanne de Jésus (1576-1648). Elle prit le nom de Françoise-Claire de Saint-Liévin.

Dès le commencement de son noviciat, elle se fit remarquer par des charismes extraordinaires, visions, lévitation, extases, prophéties, connaissance de l'état d'âme d'autrui, etc. — ce qui lui attira bien des humiliations; son confesseur se méfiait, mais le commissaire général, Pierre Marchant † 1661, la protégeait. Sur ses instances, les faits extérieurs cessèrent durant les sept derniers mois de sa vie; seuls, les stigmates intérieurs restèrent, lui causant un véritable martyre, surtout le vendredi. Elle mourut un peu plus d'un an après sa profession, le 30 janvier 1652.

Sa spiritualité est centrée autour de la dévotion aux Cinq Plaies de Notre-Seigneur et en particulier de la plaie du Côté, qui l'orientait vers le Cœur de Jésus. On peut la ranger à bon droit parmi les précurseurs de sainte Marguerite-Marie. Elle avait établi entre les religieuses une convention pieuse (*Godvruchtighe Overeen-Kominghe*), et par ses lettres de direction elle enseignait comment on devait demeurer dans le Christ. Diverses demeures étaient appropriées aux divers stades de l'ascension de l'âme. Les âmes qui s'appliquaient à la vie purgative demeuraient dans la plaie des pieds du Sauveur, y pleurant avec Madeleine; dans la plaie de la main gauche, celles occupées, comme Marthe, à la vie active, et dans la main droite les âmes qui pratiquaient la vie contemplative avec Marie. La plaie du Côté est la demeure de celles qui se trouvent dans l'obscurité de la foi sans images : « On s'y sent comme suspendu à la divine providence, sans recours ni soutien d'aucune créature ». Ces âmes ont besoin d'encouragement pour persévérer, passives et en repos, jusqu'à leur entière purification intérieure. Il faut d'ailleurs distinguer parmi elles deux catégories. Les âmes de la première catégorie, tout en étant dans la nuit des sens, sentent quelquefois une telle proximité divine, qu'elles comprennent les desseins de Dieu sur elles, et leur demeure est comme un purgatoire qui les prépare aux plus hautes jouissances dans le Cœur divin, — cette proximité se manifeste parfois par des charismes visibles, qui ne sont nullement essentiels. La deuxième catégorie comprend les âmes plongées dans un abîme

de ténèbres sans consolation divine ou humaine; si elles persévèrent et si elles anéantissent tout amour-propre, elles peuvent être, parfois sans s'en douter, plus proches de l'union au Cœur divin que les âmes de la première catégorie. Quant aux âmes invitées à entrer dans la demeure du Cœur de Jésus, en voyant qu'une si frêle cloison les sépare de l'être divin, elles éprouvent une douleur insupportable d'être encore retenues par leur état mortel, mais d'autre part elles se sentent submergées dans un océan de béatitude. Leurs puissances, mémoire, intelligence et volonté, sont transformées et reflètent la sainte Trinité à l'image de qui elles sont créées. Ainsi, par les plaies du Christ-Homme, atteignent-elles à l'union avec le Christ-Dieu, — mais ce n'est point l'unité.

Toute la vie intérieure de Françoise-Claire est imprégnée de la dévotion au Cœur de Jésus et elle s'en fait l'apôtre. L'association qu'elle établit pour ses compagnes, elle la rend plus accessible aux personnes du monde. Fulgence Bottens † 1717 (DS, t. 1, col. 1183) se chargea de la répandre et de la commenter d'après les règles et constitutions écrites par Françoise-Claire. Après les révélations de Paray-le-Monial, cette association connut une assez grande vogue à Gand et dans les Flandres.

A part ses *Lettres (Brieven)*, publiées avec la *Vie*, par François Cauwe † 1679 (DS, t. 2, col. 373) et dont il affirme qu'une grande partie est perdue, Françoise-Claire composa, en français, sur ordre de Pierre Marchant, une justification de sa spiritualité; on n'en connaît jusqu'à présent qu'une traduction flamande que Fr. Cauwe inséra dans la biographie, sous le titre *De Woonste en Geestelijke Menagie Gods met de Ziele* (La demeure et le commerce de Dieu avec l'âme). D'après une monographie sur « Tamise en l'an 1645 » (Th. De Decker), un chanoine de Louvain aurait, en 1908, préparé l'édition d'un texte, « récemment retrouvé », où Françoise-Claire décrit ses visions, qui ressembleraient à celles de sainte Marguerite-Marie, mais on en a perdu la trace, peut-être dans l'incendie de la bibliothèque de l'université en 1914.

François Cauwe, *Het Leven ende Goddelijcke Leeringhen van Sr. Françoise Clara van S. Lieven, Religieuse van de derde Orden S. François, In het Clooster vande Poenitenten op S. Pieters, nefens Gendt*. By een vergadert uyt ghelooftweerdighe schriften van de Eerw. Moeder des selven Cloosters, ende andere treffelijcke Religieusen, die noch leven, ende ghetuyghenisse gheven van het ghene zy ghesien ende uyt haeren eyghen mondt ghehoort hebben, Dunkerque, 1677, et 1685; Gand, 1710; — trad. franç. de P. Gilles Laoureux † 1716, *La vie admirable et la doctrine toute céleste de sœur Françoise-Claire de Saint-Liévin, recollectine*, Liège, 1696.

L. Moereels, *Uit de voorgeschiedenis van de devotie tot het Heilig Hart in de Nederlanden*. 1 *Zr Francisca Clara van St. Lieven*, OGE, t. 24, 1950, p. 105-132, 271-286; 2 *Pater Fulgentius Bottens en de verdere ontwikkeling van het broederschap van het Alder-heylighste Herte*, p. 365-380.

Louis MOEREELS.

2. FRANÇOISE-XAVIER CABRINI (sainte), fondatrice des missionnaires du Sacré-Cœur de Jésus, 1850-1917. — Née le 15 juillet 1850 à Sant'Angelo Lodigiano (Lombardie), Françoise Cabrini, après ses études, enseigna à Vidardo deux ans (1872-1874), pendant lesquels mûrit sa vocation religieuse et missionnaire. A cause de sa santé fragile, elle se voit refuser l'entrée de la congrégation des filles du Sacré-Cœur et des Canossiennes; elle entre alors à la *casa della Provvidenza* de Codogno, prend le nom de Françoise-Xavier et sert les orphelines de la maison. Elle y restera six ans, jusqu'à sa fermeture. Le 14 novembre 1880, avec sept compagnes de la *casa*, elle commence

un nouvel institut qui deviendra celui des missionnaires du Sacré-Cœur; les Constitutions qu'elle rédige sont approuvées par l'autorité épiscopale. Le but missionnaire y est très marqué : travailler au bien des âmes en tout pays, en particulier dans les domaines éducatif, hospitalier et paroissial.

En attendant la possibilité de fonder en pays de mission, elle refuse de nombreuses offres en Italie. L'institut croît peu à peu; Françoise-Xavier installe la maison-mère à Rome et fait vœu devant l'autel de saint François-Xavier au Gesù d'aller en mission en Orient (automne 1887). La rencontre providentielle de Giovanni B. Scalabrini, évêque de Plaisance, puis l'encouragement de Léon XIII (mars 1889), l'orientent définitivement vers l'assistance des émigrés italiens aux États-Unis. Elle y fait un premier voyage en 1889; de nombreux autres suivront dans les trois parties de l'Amérique où elle fonde de nombreuses maisons. et en Europe occidentale où elle va chercher des recrues.

Le Saint-Siège approuve définitivement son institut le 12 juillet 1907 et en 1910 confirme Françoise-Xavier dans sa charge de supérieure à vie. Elle mourut à Chicago le 22 décembre 1917; son institut comptait alors 67 maisons et 1272 membres.

Le renom de sainteté qui entourait la mère Cabrini fit qu'après sa mort les procès informatifs avancèrent très vite; elle fut béatifiée par Pie XI le 13 novembre 1938 et canonisée par Pie XII le 7 juillet 1946. Sa fête, d'abord fixée au 22 décembre, a été transférée depuis 1961 au 13 novembre. Pie XII l'a constituée patronne des émigrants (8 septembre 1950).

La sainte n'a rien écrit sinon quelques notes de retraite, des *Propositi* et une abondante correspondance qui font connaître sa forte personnalité spirituelle; on ne peut dire cependant qu'elle ait une spiritualité originale. Le Christ, et plus précisément le Sacré-Cœur du Christ, forme le centre de sa vie spirituelle. La vie dans la foi, l'obéissance religieuse avec sa disponibilité et son détachement, la volonté ferme et fidèle de se donner au travail missionnaire, sont les dominantes de ses conseils à ses sœurs. Elle donna à son institut une marque ignatienne certaine : méditation quotidienne, exercices spirituels annuels, etc. Les lectures qu'elle conseille sont Alphonse Rodriguez, *La monaca santa* de saint Alphonse de Liguori, *La religiosa in solitudine* de J.-P. Pinamonti, *L'imitation de Jésus-Christ*. Plus que cette spiritualité très traditionnelle, c'est la forte personnalité de la sainte et son œuvre extraordinaire qui doivent retenir l'attention.

Écrits édités : *Esortazioni della S. M. Francesca Saverio Cabrini... raccolte dalle sue figlie*, Rome, 1909, 1954. — *Riforme per giorni di santo ritiro, suggerite dalla... F. S. Cabrini... raccolte dalle sue figlie*, Rome, 1911, 1963. — *Diario spirituale ad uso delle Missionarie del S. Cuore di Gesù*, Rome, 1920, 1957. — *Costituzioni dell'Istituto...*, Rome, 1922, 1963. — *Viaggi della M. F. S. Cabrini... narrati in varie sue lettere*, Turin, 1922; Milan, 1935. — *Propositi*, édités avec introduction de G. De Luca dans *Parole sparse della B. Cabrini*, Rome, 1938. — Sont encore inédites des *Lettere* et des *Circolari*.

A côté des procès canoniques de béatification et de canonisation, on peut consulter : *In memoria della... Cabrini*, Rome, 1918. — *La madre Francesca Saverio Cabrini*, Turin, 1928 (par la mère Saverio de Maria; éd. augmentée, Turin, 1962). — *L'Istituto delle missionarie del Sacro Cuore. Cinquant'anni di vita, 1880-1930*, Milan, 1931. — C. C. Martindale, *Mother*

Fr. S. Cabrini, Londres, 1931. — Nello Vian, *Madre Cabrini*, Brescia, 1938. — Emilia de Sanctis Rosmini, *La Santa F. S. Cabrini*, Rome, 1938, 1946. — P. Savoldelli, *Brevi cenni sulla vita vissuta a Codogno dalla... Cabrini*, Codogno, 1938. — A. Grossi, *La Madre Cabrini*, Alba, 1944; Bari, 1955. — *Saint Frances Xavier Cabrini*, by a benedictine of Stanbrook Abbey, Londres, 1944, 1948. — Th. Maynard, *Too small a world. The Life of F. Cabrini*, Milwaukee, 1945 (trad. italienne, Milan, 1948). — A. Martignoni, *Madre Cabrini...*, New-York, 1945. — C. Caminada, *S. Francesca S. Cabrini*, introduction de G. De Luca, Turin, 1946. — Mabel Farnum, *Life of Mother Cabrini...*, New-York, 1947. — M. D. Roberto, *Francesca S. Cabrini...*, Florence, 1949. — *Istituto delle Missionarie del S. C. di Gesù... 1880-1955*, Rome, 1956. — G. Pelliccia, art. *Francesca Saverio Cabrini*, dans *Bibliotheca sanctorum*, t. 5, Rome, 1964.

Guerrino PELLICCIA.

FRANCON D'AFFLIGEM, bénédictin, † 1135.

— 1. Vie. — 2. Œuvres.

1. Vie. — Peu de détails de la vie de Francon, deuxième abbé d'Affligem, nous sont parvenus. On ignore le lieu et la date de sa naissance. Il est originaire probablement de Flandre ou de Brabant, où le nom de Francon était assez commun. On l'a confondu souvent avec son homonyme, l'écolâtre de Saint-Lambert à Liège, qui vécut un demi-siècle avant lui. On sait qu'il se fit moine à l'abbaye bénédictine d'Affligem (entre Bruxelles et Gand), nouvellement fondée (1083) et très prospère : au témoignage de Francon, l'abbé dirigeait plus de deux cents religieux et religieuses (PL 166, 806).

Fulgence, premier abbé, qui reçut Francon à la profession, mourut en 1122 (*Continuatio chronici Afflegemiensis*, éd. L. d'Achery, *Spicilegium*, t. 2, p. 776). Francon lui succéda. Il apparaît comme abbé en 1123 (*Cartulaire*, p. 63). Il mourut en 1135 (*Cartulaire*, p. 84; *Gallia christiana*, t. 5, Paris, 1731, col. 38) ou en 1134 (MGH *Scriptores*, t. 6, p. 401), le 13 septembre, selon plusieurs nécrologues.

Au début de son abbatiat, Francon se rendit en Angleterre, vraisemblablement envoyé en mission diplomatique par Godefroid, duc de Brabant (*Biographie nationale*, t. 7, col. 269-270). Il reçut un accueil chaleureux tant à la cour que dans les milieux ecclésiastiques et monastiques (L. d'Achery, *op. cit.*, p. 777).

Le chroniqueur d'Affligem fait le plus vif éloge des qualités et des vertus de Francon (L. d'Achery, *op. cit.*, p. 776-777). Il était très pieux, instruit et bon administrateur. Il put construire la vaste église de son abbaye (1129), augmenter la bibliothèque, enrichir la sacristie, développer le patrimoine, consolider la vie monastique : il favorisa le reclusage de quelques-uns de ses moines, pendant le carême particulièrement (A. van Roy, *Affligem...*, p. 65). Il fonda le prieuré de Vlierbeek en 1125, et reçut sous son obédience le monastère de moniales de Grand-Bigard en 1133, auquel il préposa sainte Wivine (*Cartulaire*, p. 65, 79, 80), et qui fut soumis à la règle des clunisiennes de Marcigny.

A sa mort, il laissait une abbaye en pleine prospérité (« primaria Brabantiae ») et un renom de sainteté.

2. Œuvres. — Francon a écrit plusieurs ouvrages, dont trois ont été imprimés : *De gratia Dei libri XII*, PL 166, 719-808; *Epistola quod monachus abjecto habitu non possit salvari*, 807-810; *Epistola ad moniales ac sorores in Bigardis et ad Forestum consolatoria*, 809-814.

On lui attribue souvent : 1) *De quadratura circuli*, *De computo* et *De jejuniis quatuor temporum*, œuvres de l'écolâtre de Liège (S. Balau, *Les sources de l'histoire de Liège au moyen âge*, Bruxelles, 1903, p. 174-175; *Histoire littéraire de la France*, t. 8, Paris, 1868, p. 123-124). 2) Selon Trithème, Francon

aurait composé des *Sermones de Beata Virgine*, qui sont peut-être les livres 6 et 7 du *De gratia*, consacrés à la gloire de Marie. 3) Les *Lettres* de Francon sont sans doute celles signalées plus haut. 4) Le *De cursu vitae spirituzlis* divisé en douze tomes est à identifier avec le *De gratia* (C. Oudin, *De scriptoribus ecclesiasticis*, t. 2, Leipzig, 1722, col. 959). 5) Quant au *Status futurae gloriae*, en vers, ne serait-ce pas le poème sur le ciel publié au livre 12 du *De gratia* (J.A. Fabricius, *Bibliotheca latina mediae et infimae aetatis*, t. 2, Padoue, 1754, p. 200)? 6) Le *De institutione eucharistiae* que signalent E. Martène et U. Durand (*Second voyage littéraire*, t. 2, Paris, 1724, p. 198) semble être le livre 10 du *De gratia*. 7) Enfin, on lui attribue des prières mariales. On en a découvert trois, en néerlandais, dans un manuscrit du milieu du 15^e siècle. Ont-elles été tirées du livre 6 du *De gratia* avec lequel elles sont en rapport très étroit (A. Stracke, OGE, t. 25, 1951, p. 176-189)?

1^o De tous les écrits de Francon le plus important est sans contredit le *De gratia Dei* ou *De beneficentia Dei*. Une lettre de Fulgence nous apprend qu'il avait ordonné à Francon de composer, pour l'instruction des moines, un ouvrage sur la grâce. Car, disait-il, nous ignorons ce que c'est. Il lui avait même indiqué dans les grandes lignes le plan à suivre (PL 166, 717-718). En réalité, ce que voulait Fulgence c'était moins un traité sur la grâce divine qu'un exposé des bienfaits dont la Providence n'avait cessé de combler l'humanité. Francon ne termina qu'après la mort de son abbé (806a). Nous ignorons le succès de l'ouvrage; mais nous savons que dès le 16^e siècle il fut imprimé plusieurs fois : à Anvers, en 1561 et 1565; à Fribourg-en-Brigau, en 1615 et 1620; avec les lettres, à Cologne en 1618, et dans la *Bibliotheca Patrum* de Lyon en 1677 (t. 21, p. 293-329).

Les cinq premiers livres se réfèrent à l'ancien Testament, les sept suivants au nouveau. Ceux-ci constituent la partie la plus travaillée et la mieux réussie.

Francon n'est pas un scolastique et son traité n'est pas un ouvrage de théologie; il livre une élévation, une méditation sur la bonté de Dieu à travers les âges. Il est, après saint Anselme, un représentant de la vieille tradition bénédictine, et son ouvrage n'est qu'une longue contemplation affective, appuyée sur une connaissance étendue de l'Écriture. Chose curieuse, il ne cite pas les Pères : une fois seulement il fait allusion à saint Jérôme (761b). Il croit et il aime; sans se laisser il rumine sa foi et son amour, il s'efforce de les faire partager à ses lecteurs. Il se complait à exciter en eux les sentiments de reconnaissance, d'amour et d'humilité. Il insiste sur la gratuité de la grâce. Il n'entre dans aucune controverse théologique : il semble même les ignorer. Ses pages sur la Vierge comptent parmi les plus belles du moyen âge.

1) Au livre premier, Francon montre que la bonté de Dieu éclate dans la création des anges, pourvus de dons magnifiques et qui ont tout reçu gratuitement de la libéralité de leur Créateur. Dès le début, la grâce divine se manifeste telle qu'elle est essentiellement et sera toujours : « sola est quae sic gratis omnia omnibus praestat ut a nemine mutuum quid recipiat » (720c). C'est pour n'avoir pas voulu confesser cette gratuité absolue que Lucifer et ses anges ont été déposés. L'orgueil les a perdus : « superbia, honorum omnium inimica » (721d). L'humilité, au contraire, assure la royauté : « An ignoras quod et in excelsis humilitas regnet » (722a).

2) Le monde matériel, rutilant de splendeur, sera mis à la disposition de l'homme, promu souverain d'un univers merveilleux. Dieu crée l'homme à sa propre image, doué d'intelligence et de volonté, pourvu

du libre arbitre et capable de décider de son sort. Hélas, l'homme ne reconnaît ni la bonté ni l'autorité de Dieu. Son ingratitude et sa désobéissance attirent le châtement. Mais la bonté de Dieu reparait aussitôt : « *mox in ipsa prima generationis humanae sobole opus redemptionis humanae in mysterio celebratur* » (726d), le sang du juste Abel, « type premier du grand prêtre » (726d), « *ad Deum patrem clamat, transgressori veniam postulat* » (727a).

3) à 5) Il en sera ainsi tout le long de l'histoire de l'humanité.

Reconnais donc, ô homme, tout ce que tu dois au très bon Seigneur qui... poursuit d'un amour de père celui qui fuit..., mais lui promet à nouveau son royaume. O grande bonté, ô bienveillance ineffable, ô grâce qu'on ne peut assez remercier... O esclave rebelle, ingrat, pourquoi n'aimes-tu pas le Seigneur, qui toujours s'est montré à toi si paternel et si bienveillant? Pourquoi ton cœur demeure-t-il si dur, pourquoi ne se laisse-t-il pas amollir par le brasier de tant de charité (727bc)?

La grâce de Dieu assure lors du déluge le salut à Noé et à sa famille; elle choisit Abraham, l'établit père d'une multitude de croyants. « O toi qui aimes la grâce et recherches les manifestations de sa grandeur, lève les yeux de ton cœur, contemple l'auteur de la grâce et considère ce qu'elle accomplit dans l'ombre de l'avenir » (728d-729a). Les unions, stériles, des patriarches préfiguraient celle du Christ et de l'Église, et proclamaient que le salut vient « *ex sola gratia et non ex merito* » (730a). Isaïe la dit nécessaire en tout. Francon commente l'action de la grâce divine dans la vie des patriarches et des prophètes. Qu'on lise aussi le *Cantique des cantiques*, si l'on veut savoir « *quae sit magnitudo gratiae* » (742c).

6) Dans le nouveau Testament, Francon s'arrête particulièrement à la Vierge Marie et à l'eucharistie. Il demeure stupéfait devant l'abaissement du Verbe incarné : « *mira dignatio tanta tantae majestatis exinanitio* » (743c). Son cœur le scrute avec foi et gratitude. Marie a été préparée de toute éternité, ornée de tous les dons « *quibus decuit matrem Christi, umbraculum Spiritus Sancti, reginam coeli, reginarum imperatricem adornari* » (745a). Francon commente le salut de l'ange (745bd) et propose en exemple la Vierge, « *secreti amica, quietis studiosa, in cubiculo assidua, in publico rarissima* » (746a). Les moines devraient l'imiter : « *coenobialis palaestrae professores, qui professionis immemores et quietis impatientes, per provincias, per castella, per oppida discurrunt* » (746b).

Il examine ensuite les privilèges uniques de Marie : « *beata quia virgo, beatior quia mater* » (747a); son bonheur consiste à engendrer celui qui doit sauver le monde (747b). Elle devient source de grâce. La Vierge croit sans hésiter tout ce que l'ange lui annonce; instruite des desseins de Dieu, elle y consent : « *ecce ancilla Domini... licet ei ut libet uti* » (748b); « *fiat... ut in me caro fiat quod in principio erat, Verbum* » (748c).

« Tout ce que la grâce de Dieu a conféré par privilège spécial à Marie, la miséricorde divine en a disposé pour le salut du monde entier. Les richesses de Marie sont le bien commun de tous : la solitude [le dénuement] des nations est comblée par la plénitude de Marie. Toi qui éprouves une soif ardente de la douceur de la grâce, aie recours respectueusement aux trésors du sein de la Vierge. Il en jaillit une telle abondance de piété et une telle suavité, qu'elles ne peuvent engendrer la satiété... Marie est l'étoile de la mer, la lumière des égarés, l'espoir des désespérés, la consolation des malheureux, la joie commune

de tous les fidèles. Nous n'avons pas encore réussi à la louer comme nous le désirions... Une fois qu'on a goûté la douceur de cette louange, le désir s'enflamme davantage de l'exalter » (748c-749a).

Suit un beau passage sur la dévotion au saint Nom de Marie : « Aucun autre nom, après celui de son Fils aimé, nom au-dessus de tous les noms, n'est plus vénérable au ciel et sur la terre, nom qui procure un accroissement de grâce, d'espérance, de suavité, de consolation aux âmes pieuses... Je paraîtrai peut-être à quelques-uns exagérer la louange de notre Marie (je dis nôtre car elle est nôtre), mais pas à celui qui n'est pas ingrat envers la Mère, ni infidèle à son Fils... Rendons grâces à son divin Fils pour toutes les grâces et faveurs qu'il nous a accordées par l'intermédiaire de sa pieuse Mère » (749a-750a).

7) Francon poursuit la louange de la grâce, en traitant de Jean-Baptiste, *praeco gratiae* : « De gratia concipitur, per gratiam nascitur, gratia matris adhuc in utero perfunditur, de gratia nomen sortitur Joannes, id est Dei gratia dicitur » (749d). Sous l'influence de l'Esprit, Élisabeth proclame la grandeur de Marie, et celle-ci les miséricordes de Dieu. Francon commente le *Magnificat*, il exalte l'humilité de Marie et sa dignité (754-758), tout en insistant sur la gratuité de la grâce : « *Vide quomodo mater gratiae opus gratiae totum ascribat gratiae... Fecit mihi magna... quia potens est, quia sanctus, quia misericors est* » (755c).

8) La naissance du Christ est entourée des manifestations les plus éclatantes de la grâce : apparition aux bergers, vocation des gentils, témoignage des innocents, fuite en Égypte. Tout cela inaugure le combat avec l'*hostis antiquus* (764a). Le démon emploie de préférence la ruse, car il est sans force contre celui qu'habite le Christ. L'histoire d'Hérode montre que la miséricorde divine envoie surtout son secours quand tout espoir humain semble évanoui, afin que l'homme reconnaisse qu'il tient le salut de la grâce de Dieu seul : « *Solet autem divina miseratio tunc magis protectionis suae impendere subsidium cum omne humanae virtutis et industriae defecerit auxilium ut ubi... imbecillitas humana succumbit non virtutis suae non meriti sed gratiae Dei noverit esse quod evadit* » (762cd).

9) C'est pour nous que le Sauveur descendit dans le Jourdain : « *Nostri igitur causa... fluentia Jordanis sanctificaturus Salvator ingreditur* » (766d). L'eau reçoit la puissance de sanctifier. Et l'Esprit descend du ciel pour marquer que, par le baptême, l'homme redevient enfant de Dieu. Francon célèbre cette grâce de l'adoption divine (767-768) : « *Deum Patrem agnovimus, in filios Dei adoptati sumus* » (770a). Désormais, la loi d'amour nous régit et doit dicter notre conduite : « *ut filii charissimi... digne tanto Patre conversamini* » (772a).

10) L'humilité est à la racine de la vie spirituelle, Francon en parle longuement dans l'*arduum atque laboriosum iter virtutum* (771c); c'est toujours la grâce de Dieu qui opère : « *et quantum in singulis quibusque boni invenerit, tantam et in singulis gratiam Dei esse noverit* » (774a). Par l'amour, le Christ veut s'attacher l'homme : l'eucharistie surtout (777-778) nous donne le secours efficace et elle réalise l'union de tous entre eux et avec le Christ, *unitas Christi et Ecclesiae, capitibus atque membrorum*, symbolisée et affirmée *sub exemplo granorum et acinorum* (781b).

Celui qui reçoit l'eucharistie doit se rappeler la vie, la passion, la mort du Sauveur, « *quibus charitatis vinculis de sinu Patris in utero Virginis Dei Filium*

sit abductus., quomodo³ supplicij nostris innocens sit addictus », qu'il se souvienne particulièrement de la blessure du côté, « vulnus illud saluberrimum, ex quo vulnere nostrorum profluit medicamentum » (779-780). Il rendra grâces au Seigneur, en imitant le Christ.

11) L'unité du Christ avec ses membres, symbolisée et réalisée par l'eucharistie, amène Francon à exalter la vie d'union, l'*unitatis bonum* (782d), à commenter l'évangile de Marthe et de Marie (783-784) et à faire l'éloge de la contemplation, sans toutefois diminuer les mérites de l'action. Tout le monde, d'ailleurs, doit s'appliquer d'abord à l'action pour parvenir à la contemplation, « oportet enim ut primo in studio sanctae operationis se exercent, quisquis ad culmen contemplationis ascendere desiderat » (783c). L'union avec le Christ réalise en nous les mystères du Christ, car en tout nous lui sommes associés : « Ita fit ut patienti compatiamur, morienti commoriamur, resurgenti conresurgamus, simulque cum glorificato glorificemur »; les mystères du Christ sont nôtres, voilà le triomphe de la grâce : « ex nulla alia consideratione sic elucet splendor et magnitudo gratiae » (784b). Ce livre 11 est un hymne à la grâce « transformante » et à sa puissance.

12) Le dernier livre est consacré au sacerdoce du Christ et à la mission du Saint-Esprit en nos âmes. Le sacrifice de Jésus nous est souverainement efficace (791b). La venue de l'Esprit opère des merveilles; c'est un feu : « exurit, inflammat et illuminat » (792b). Elle confère « robur fidei atque animi constantiam » (792c). La conduite des apôtres et de Pierre en particulier en témoigne. « O inestimabile donum et incomparabilis gratia! » (792c). L'auteur s'étend sur cette gratuité manifeste et totale en présentant les cas de saint Paul (794-798) et de Marie-Madeleine (798-800), miracles que nous pouvons admirer tous les jours en ces milliers de chrétiens que la grâce engendre au Christ (800c). Francon peut conclure : « Totum est igitur gratiae Dei, quod sumus, quod vivimus, quod saeculo nascimur, quod Christo renascimur, quod antiquo hoste... efficimur superiores... et victoriae palmam... obtinemus » (803bc); un poème final chante le ciel, où la grâce obtient son triomphe définitif (805).

2° Dans la première des lettres conservées, Francon, simple moine, répond à un certain Lambert, qui lui demande si un moine peut, en toute conscience, quitter son état pour se faire clerc. Cette conduite rappelle à Francon la faute d'Adam qui fuit le regard de Dieu. Que le moine imite plutôt l'exemple de l'enfant prodigue; qu'il écoute saint Benoît et l'Apôtre : on ne se moque pas impunément de Dieu! On ne peut admettre que soit vaine l'institution monastique faite par l'Église. On ne peut donc quitter la vie monastique sans mettre en péril le salut. Francon réfute les exemples allégués et prie pour que le bon Pasteur ramène la brebis égarée (810c).

3° La seconde lettre date de la fin de son abbatiat. Francon l'envoie aux bénédictines de Grand-Bigard et de Forest, soumises à sa juridiction. Qualifiée de *consolatoria* (elle débute en souhaitant l'*abundantia consolationis*), la lettre encourage les moniales à lutter et à peiner : pour demeurer fidèles à leur vocation et à leur unique Époux, pour rester pures et sans tache, et se garder, *omni vigilantia*, des embûches et des assauts du démon, qu'elles ont solennellement rejeté au baptême et à la profession (811d). Leur combat doit être continu; le cloître pas plus que le paradis terrestre n'est à l'abri du diable (812a). Il faut s'armer de la prière pour obtenir lumière contre ses ruses et force contre ses assauts (812b); il faut avant tout s'exercer à l'humilité (812c). La moisson

de mérites sera abondante : « quidquid lucri feceritis, Christo conservandum committite » (812d).

Œuvres : PL 166, 717-814.

Sources. — *Historia Afflegemiensis*, éd. L. d'Achery, *Spicilegium*, 2^e éd., Paris, 1723, p. 769-779. — *Auctarium affligemense*, MGH *Scriptores*, t. 6, Hanovre, 1844, p. 398-405. — *Cartulaire de l'abbaye d'Affligem*, éd. E. de Marneffe, dans *Analectes pour servir à l'histoire ecclésiastique de Belgique*, 2^e série, fasc. 1-6, Louvain, 1894-1901.

Travaux. — *Histoire littéraire de la France*, t. 11, Paris, 1869, p. 588-596. — *Biographie nationale de Belgique*, t. 7, Bruxelles, 1880, col. 269-271. — DTC, t. 6, 1920, col. 769. — R. Podevyn, dans *De Standaard van Maria*, t. 3, 1923, p. 71-78. — U. Berlière, *L'abbé Francon d'Affligem († 1135)*, dans *Revue liturgique et monastique*, t. 13, 1928, p. 212-220. — Ph. Schmitz, *Histoire de l'Ordre de saint Benoît*, t. 6, Maredsous, 1949, p. 232-233. — A. Stracke, *Mariagebeden, door Franco, abt van Affligem*, OGE, t. 25, 1951, p. 176-189. — A. van Roy, *Affligem, roem van ons land*, Louvain, 1953. — LTK, t. 4, 1960, col. 231.

Philibert SCHMITZ.

FRANZINI (ANTOINE), prêtre de la Mission, 1696-1764. — Né en Corse le 12 janvier 1696, Antoine Franzini entra, en 1723, après son ordination sacerdotale, dans la congrégation de la Mission. Directeur du noviciat de Rome pendant quelques années, il fut ensuite mandé à Naples où l'archevêque le désirait comme confesseur personnel. C'est à Naples qu'il mourut le 27 avril 1764.

Franzini a laissé un ouvrage de spiritualité : *Diario spirituale che comprende una scelta di detti e di fatti de' santi o di altre persone di singolare virtù, adattati ad incitare le anime all'acquisto della perfezione ed i loro direttori a condurvele*, Naples, 1775. La quatrième édition (579 pages), corrigée, augmentée, comporte un appendice sur la *Pratica dell'umiltà e della carità fraterna*, et un *Trattato sulla confidenza nelle tentazioni e nella aridità di spirito*, Naples, 1778, p. 583-712; nouv. éd., Turin, 1852. Ce calendrier assigne à chaque mois une perspective spirituelle : perfection, humilité, mortification, patience, douceur, obéissance, simplicité, diligence, oraison, confiance, charité, union, et il offre pour chaque jour un thème de réflexion et des traits d'édification. Franzini extrait ses réflexions des meilleurs auteurs spirituels de la tradition; il cite abondamment saint Vincent de Paul, mais aussi saint Bernard, les mystiques rhénans, saint Ignace de Loyola, saint François de Sales, sainte Thérèse et saint Jean de la Croix auxquels il emprunte volontiers ce qu'il dit de l'oraison, de l'union et des épreuves spirituelles; le plus étonnant peut-être est de le voir citer plusieurs fois le *Breve compendio intorno alla perfezione cristiana* d'Isabelle Bellinzaga qu'il attribue à Achille Gagliardi (cf DS, t. 1, col. 1940-1942). Le *Diario* est en quelque sorte une ébauche de traité sur la vie spirituelle.

En France, le succès de l'ouvrage fut assuré grâce à la traduction qu'en donna Jean-Baptiste Lasausse (1740-1826), sulpicien, alors professeur au séminaire de Tulle.

La première édition, parue en 1785, fut mise en vente conjointement chez deux éditeurs, à Tulle et à Paris, sous le titre *Le vrai pénitent dirigé dans la pratique des vertus ou choix de sentences et d'exemples sur différentes vertus pour tous les jours du mois* (384 pages).

Lasausse a traduit très largement, mais surtout il a réduit le *Diario* d'à peu près un tiers, choisissant librement dans les traits que donnait Franzini; il lui arrive aussi, mais rarement,

d'ajouter quelques textes de son cru ou quelques traits empruntés ordinairement aux vies de Benoît-Joseph Labre † 1783, dont il venait de publier, d'après les biographies italiennes, *Le vrai pénitent de nos jours ou pratique des vertus pour tous les jours de la semaine, tirées de la vie du serviteur de Dieu Benoît-Joseph Labre... par Marconi...*, slnd. Cette brochure de 24 pages est publiée avec *Le vrai pénitent ou motifs et moyens de conversion*, titré aussi *Le vrai pénitent formé sur le modèle de David ou entrant dans les sentiments de David*, Paris-Tulle, 1784. Cette multiplicité de titres trop ressemblants a troublé les bibliographes.

Lasausse, qui respecte le plus souvent l'ordonnance du *Diario*, a cependant changé le thème du premier mois, remplacé par des réflexions et des traits sur l'« Amour de Jésus »; la *diligentia* du mois d'août a été rendue par la « sanctification des actions », mais le texte n'a pas changé; il en est de même pour l'*unione* du mois de décembre, devenue la « conformité à la volonté de Dieu ». Il ne serait pas impossible que Lasausse ait utilisé l'une des trois premières éditions du *Diario*.

A partir de 1798, Lasausse réédite sa traduction adaptée, mais sous un nouveau titre : *L'heureuse année ou l'année sanctifiée par la méditation des sentences et des exemples des saints*, dont on connaît au moins une vingtaine de rééditions ou réimpressions, à Paris, Rouen, Lille, etc. jusqu'en 1900. Une traduction flamande parut à Gand en 1889, *Het Gelukkig Jaar of het jaar geheiligd...*

Éd. Rosset, *Notices bibliographiques sur les écrivains de la congrégation de la Mission*, Angoulême, 1878, p. 115-116. — L. Bertrand, *Bibliothèque sulpicienne*, t. 2, Paris, 1900, p. 70-73.

André DODIN.

FRASSEN (CLAUDE), franciscain, 1620-1711. — Né à Péronne en 1620, Claude Frassen entra chez les frères mineurs de l'observance vers 1637. Devenu lecteur, il fut reçu docteur en Sorbonne le 11 décembre 1662. Passant presque toute sa vie au grand couvent de Paris comme professeur de philosophie et de théologie, il fut trois fois gardien, et définitif général en 1682. Prédicateur et restaurateur du tiers-ordre séculier, il eut une grande influence en ville et à la cour, particulièrement comme directeur de conscience. Il mourut à Paris le 26 février 1711. Son œuvre spirituelle imprimée se borne à deux ouvrages émanés de son zèle pour le tiers-ordre.

1) *La règle du Tiers-Ordre de la pénitence instituée par le séraphique patriarche S. François pour les personnes séculières de l'un et de l'autre sexe qui désirent vivre religieusement dans le monde*, Paris, 1666 (on connaît plus d'une douzaine de rééditions à Paris, ou, au 19^e siècle, à Saint-Brieuc).

La règle est celle de Nicolas IV (1289), mais Claude Frassen marque une évolution dans sa façon de définir le tiers-ordre. En 1694, « le tiers-ordre n'est pas seulement une société de personnes de piété... mais c'est un ordre inspiré de Dieu »; en 1704, c'est une « société de personnes de piété qui s'assemblent... comme l'on fait dans les congrégations et les confréries » (avis qui suit l'épître dédicatoire). Curieuse modification qui montrerait déjà notre pensée actuelle de ne pas amplifier le caractère « régulier » du tiers-ordre « séculier ».

On trouve de belles oraisons de saveur affective, qui rappellent Harphius, pour renouveler l'esprit du baptême (à Pâques) et celui de la confirmation (à la Pentecôte).

2) *La Conduite spirituelle pour une personne qui veut vivre saintement* (Paris, 1666, 1674, 1683, corrigée et augmentée) est présentée comme une suite à la *Règle*. La première partie de la *Conduite* passe en revue les actions quotidiennes; la deuxième propose plusieurs méditations pour chaque jour de la semaine, en relation

constante avec la messe; la troisième partie indique « comme on peut chaque mois se corriger d'un défaut, acquérir une vertu et s'élever à un nouveau degré de perfection ». Systématique, psychologique (racine des défauts et moyens de perfectionnement), analytique, l'ouvrage est illustré d'exemples pris dans l'hagiographie franciscaine. Il contient aussi (3^e partie, ch. 3) un véritable traité de mystique. L'auteur divise « la vie parfaite » « en active, contemplative et suréminente ». Il définit la contemplation « un attachement simple et affectueux de l'âme en Dieu par connaissance et par amour » (1666, p. 614; 1683, p. 584). Frassen reprend les définitions de saint Bernard et des victorins. Il distingue, avec Hugues de Saint-Victor, la contemplation acquise et infuse. La contemplation se fait par le moyen des sens spirituels. La vie suréminente se confond avec la vie unitive, où l'âme est appelée à la jouissance extraordinaire d'états privilégiés, jusqu'au mariage spirituel. On retrouve également dans la *Conduite* l'influence d'Harphius et de Benoît de Canfield (cf DS, t. 2, col. 2050). L'ouvrage fut traduit en italien, *Direzione spirituale per chi vuol vivere santamente* (Lucques, 1715; Venise, 1722).

Frassen publia à Paris en 1703 un très court (35 pages) *Exercice de piété ou instruction tant pour une personne particulière que pour celles qui ont soin du salut de leur famille*.

Claude Frassen est beaucoup plus connu par les œuvres qui sont le fruit de son enseignement : 1) Sa *Philosophia academica* (2 vol., Paris, 1668; 3 vol. par la suite) et son *Scotus academicus seu universa doctoris subtilis theologia dogmata* (4 in-folio, Paris, 1672-1677) furent plusieurs fois réédités jusqu'à nos jours, et le *Scotus* a été considéré comme « le meilleur manuel de théologie scotiste » (Édouard d'Alençon, col. 768). 2) Ses *Disquisitiones biblicae* (Paris, 1682, 1695; 2 in-folio, Lucques, 1769-1770, etc) furent vigoureusement attaquées par le dominicain Noël Alexandre; la quatrième partie, *Conciliatorium biblicum*, fut insérée dans le *Scripturae sacrae cursus completus*, t. 2, Paris, 1840, col. 739-822.

Plusieurs traités latins, destinés à compléter les ouvrages ci-dessus en vue de réfuter les erreurs des hérétiques (jusqu'à Molinos) et comprenant un « Traité touchant l'autorité des Pères » (jusqu'à Raymond Lulle), sont conservés, manuscrits, à la bibliothèque nationale de Paris, mss 18143-18146.

Éloge du feu Père Claude Frassen, religieux de l'Observance de saint François, dans *Mémoires de Trévoux*, janvier 1712, p. 104-115. — Moréri, t. 5, 1759, p. 346. — P. Fêret, *La faculté de théologie de Paris...*, t. 5, Paris, 1907, p. 194-203. — Hurter, t. 4, 1910, col. 653-656. — Édouard d'Alençon, art. *Frassen*, DTC, t. 6, 1913, col. 767-769. — Julien-Eymard d'Angers, art. *Frassen*, dans *Catholicisme*, t. 4, 1956, col. 1566-1567.

WILLIBRORD DE PARIS.

FRASSINETTI (JOSEPH), fondateur des Fils de Marie-Immaculée, 1804-1868. — 1. *Vie*. — 2. *Le moraliste*. — 3. *Le maître spirituel*.

1. *Vie*. — Joseph Frassinetti naquit à Gênes, le 15 décembre 1805, de Jean-Baptiste Frassinetti et d'Angela Viale; il était l'aîné de quatre frères, qui devinrent prêtres (Jean et Raphaël, prêtres séculiers; François, chanoine régulier du Latran), et d'une sœur, Paola, religieuse et fondatrice de l'institut des sœurs de Saint-Dorothee (béatifiée en 1930). Joseph fréquenta comme externe le séminaire de Gênes et fut ordonné prêtre à Savone le 22 septembre 1827. Dès la fin de sa préparation sacerdotale, il eut l'inspiration de travailler pour le clergé et avec Luigi Sturla il fonda la

congrégation de Saint-Léonard de Port-Maurice pour la formation et la sanctification des jeunes prêtres. A 28 ans, il fut nommé curé de Quinto al mare, où il resta jusqu'au 31 mai 1839, date à laquelle il fut élu prieur-curé de la paroisse de Sainte-Sabine de Gênes, où il demeura jusqu'à sa mort, survenue à Gênes le 2 janvier 1868.

La publication de ses *Riflessioni proposte agli ecclesiastici* (Gênes, 1837) lui attira bien des déboires de la part de ceux qui préféreraient rester ancrés dans les préjugés d'une mentalité infectée de jansénisme. Pendant les bouleversements politiques de 1848 il fut persécuté et exilé.

Prêtre « *spectatae doctrinae et virtutis* » (bref de Pie IX à Paola, fondatrice, en 1863), J. Frassinetti consacra surtout sa vie au ministère pastoral et mérita d'être appelé le Curé d'Ars italien (J.-B. Mirebeau, préface à la traduction française, Paris, 1885, de *Gesù Cristo regola del sacerdote*, Florence, 1852), tout en ne cessant jamais de s'occuper de la sanctification du clergé, comme l'attestent, entre autres, ses nombreux écrits destinés aux prêtres (réunis en grande partie dans le t. 11, Rome, 1910, des *Opere complete*). Ennemi ardent de ce qu'il appelait « l'ascetismo dell' infingardaggine », l'ascétisme de la paresse, son zèle ne connut aucune relâche dans la recherche des moyens propres à faire revivre, à nourrir et à accroître la piété chrétienne.

Il fut le fondateur et le promoteur de nombreuses unions et congrégations, parmi lesquelles se développèrent surtout celles des filles et, en 1861, des fils de Santa Maria Immacolata. Cette dernière, sous l'impulsion d'Antonio Piccardo (1844-1925), après avoir donné en une trentaine d'années plus de trois cents prêtres à l'archidiocèse de Gênes, devint, par la volonté de Pie X, une congrégation de droit pontifical (1904) et continua son action d'assistance au clergé, d'instruction de la jeunesse et de ministère apostolique.

Écrivain très fécond, Frassinetti publia lui-même quatre-vingt-six de ses ouvrages; neuf le furent après sa mort; d'autres demeurent manuscrits. Son activité littéraire est le fruit de son apostolat. Elle peut se répartir en trois sections : 1) formation et sanctification du clergé; 2) lutte contre les séquelles du jansénisme par l'exposition de l'authentique physiologie du dogme et de la morale, en particulier en faveur de la communion fréquente; 3) écrits de dévotion destinés à la formation spirituelle des laïcs, adultes et enfants.

Le 9 mai 1921 s'ouvrit à Gênes le procès informatif pour la béatification de Joseph Frassinetti; le 19 mai 1939 fut publié le décret d'introduction de la cause (AAS, t. 31, 1939, p. 617-619).

2. *Le moraliste.* — La doctrine de Frassinetti est, en substance, celle de saint Alphonse de Liguori, quoiqu'il ne soit pas, comme il le dit dans sa préface, un admirateur aveugle. Les vingt ans qu'il mit à rédiger son *Compendio della teologia morale di S. Alfonso M. de' Liguori con apposite note e dissertazioni* (2 vol., Gênes, 1865-1866; 11^e éd. adaptée, Turin, 1948) et la pratique assidue du confessionnal pendant une quarantaine d'années lui permettaient de parler en homme de science et d'expérience. Il avait l'intention de faire une œuvre éminemment pratique qui rendît service surtout aux jeunes confesseurs.

Le *Compendio* s'ouvrait sur quelques « principes de théologie particulièrement importants », à la lumière desquels

le confesseur doit se référer dans les difficultés et les cas douteux. Frassinetti fut un défenseur déclaré du probabilisme, mais d'un probabilisme bien compris; parmi les premiers, il osa avec beaucoup de pénétration et de logique combattre les théories opposées. Il développe sa thèse fondamentale dans sa troisième dissertation : dans le conflit d'opinions diverses, une opinion vraiment probable, c'est-à-dire celle qui a le consentement d'hommes prudents, peut être suivie en pratique sans qu'on ait à se préoccuper du degré de probabilité de l'opinion adverse. Au début, cette position fut taxée d'excessive largeur, mais bientôt l'accusation tomba d'elle-même. Frassinetti est en effet un théologien équilibré, qui allie science et piété, théorie et pratique; dans les sciences morales il sut donner une impulsion nouvelle et une orientation saine et moderne.

3. *Le maître spirituel.* — La spiritualité de Frassinetti est très christocentrique : le Christ est le modèle le plus parfait de toute perfection auquel chacun doit se conformer; il lutta toute sa vie contre les restes du jansénisme dont les influences se faisaient encore sentir dans l'Italie du 19^e siècle. Toute son œuvre de pasteur et de directeur consista à montrer que la sainteté était facile et simple, à proclamer les douceurs de l'amour de Jésus dans l'eucharistie, à ramener les pécheurs à la joie du pardon divin.

Le dessein ascétique de Frassinetti apparaît clairement dans son petit livre *Il conforto dell' anima devota, con un'appendice sul santo timor di Dio* (Naples, 1852; dans *Opere complete*, t. 9, 1908). Après avoir exposé la notion de sainteté ordinaire et parfaite, il démontre que tous y sont appelés et qu'il n'est pas difficile de parcourir le chemin de la perfection chrétienne. Il examine et dissipe les objections et les incertitudes; surtout il convainc que le Seigneur appelle à la confiance, que son joug est doux et le poids de ses commandements léger. La crainte de Dieu est nécessaire, mais elle n'est bonne que si elle pacifie l'âme et la rend confiante. Frassinetti se montre toujours dans ses écrits d'une remarquable discrétion; il veut que la sainteté de la vie soit aimée et recherchée, mais sans exagération, ni trouble, ni accablement de la conscience (cf *Arte di farsi santi*, Gênes, 1861; dans *Opere complete*, t. 11, 1910, p. 337 svv).

La prière dont Frassinetti traite en particulier dans le *Pater Noster di S. Teresa* (Parme, 1860; dans *Opere complete*, t. 9), la communion fréquente qu'il promeut dans *Il Convito del divino Amore* (Gênes, 1868; dans *Opere complete*, t. 9) et la médiation mariale qui revient sans cesse dans ses œuvres (vg *Amiamo Maria*, Gênes, 1864; dans *Opere complete*, t. 11) sont présentées comme les trois grands moyens de poursuivre la perfection.

L'influence de Frassinetti, par sa personne, ses réalisations pastorales et son œuvre écrite, fut grande sur le climat religieux de son temps, notamment en ce qui concerne la fréquentation des sacrements (cf DS, t. 2, col. 1285-1286) et l'orientation pastorale et spirituelle du clergé.

Le catalogue le plus complet des œuvres imprimées et inédites est celui qu'a publié G. Capurro en appendice à sa biographie de Frassinetti (1907, citée *infra*). Les écrits de caractère pastoral et ascétique ont été édités dans les treize volumes des *Opere complete* (Vatican, 1906-1912); les t. 9-12 groupent les ouvrages spirituels les plus importants — *Lettere inedite*, Porto Romano, 1954.

Les principales langues européennes possèdent des traductions des ouvrages plus notables de Frassinetti. On trouve en français : 1) *Jésus-Christ modèle du prêtre*, trad. St. Dubuisson, Plancy, 1855, et sous le titre *Jésus-Christ règle du prêtre*,

trad. Mirebeau, Paris, 1881, 1885, 1887, 1905; — 2) *Manuel pratique du jeune curé*, trad. de la 4^e éd. du *Manuale pratico del parroco novello*, 1868, par F.-X. Marette, Bar-le-Duc, 1873; — 3) *Abrégé de la théologie morale de saint Alphonse...*, trad. P. Fourez, 2 vol., Braine-le-Comte, 1889; — 4) *Petit traité de la confession et de la communion*, trad. partielle par P. Fourez, Braine-le-Comte, 1890, de *La divozione illuminata*, Gênes, 1867; — 5) *A nos frères dans le sacerdoce. Quelques réflexions proposées aux ecclésiastiques*, Lille-Paris, 1895, trad. des *Riflessioni...*; — 6) *Le banquet de l'Amour divin*, trad. E. Couet, Tourcoing, 1907, 1908, 1910.

D. Fassio, *Memorie storiche intorno alla vita del sacerdote Giuseppe Frassinetti*, Gênes, 1879. — G. Capurro, *Giuseppe Frassinetti e la sua opera*, Gênes, 1907. — L. Traverso, *Giuseppe Frassinetti*, Gênes, 1918. — C. Olivari, *Della vita e delle opere del servo di Dio Giuseppe Frassinetti*, Rome, 1928. — V. Vailati, *Un maestro di vita sacerdotale, il servo di Dio Giuseppe Frassinetti*, Alba, 1948. — G. Vaccari, *I Figli di Maria*, dans M. Escobar, *Ordini e congregazioni religiose*, t. 2, Turin, 1953, p. 1409-1417; *San Giovanni Bosco e il Priore Giuseppe Frassinetti*, Porto Romano, 1954.

Procès de béatification : *Positio super dubio*, Rome, 1928. *Positio super non cultu*, Rome, 1939.

Latino MUZZI.

FRATERNITÉ. — 1. *Idee de fraternité dans l'Écriture.* — 2. *Développement de la notion de fraternité.* — 3. *Fondement ontologique.* — 4. *Éthique de la fraternité chrétienne.*

Remarque préliminaire sur l'emploi pré-chrétien du mot « fraternité ». — Le mot « frère » (comme celui de « fraternité ») est déjà employé par la langue grecque et romaine préchrétienne en des sens multiples, qui sont comme des approches partielles de la pensée chrétienne, en tout cas préparent à la recevoir. On ne se propose pas d'exposer la question en détail (voir K. H. Schelkle, *Bruder*, RAC, t. 2, col. 631-636). On se contentera simplement d'énumérer les emplois les plus importants qui sont à retenir.

Platon appelle frères les citoyens d'une ville : ils descendent tous, en effet, d'une mère commune, la terre grecque (γῆ, χώρα). C'est une façon de parler que lui-même, du reste, qualifie de mythologique (*République* III, 415a; cf *Ménéxène* 239a). L'emploi du mot par les romains pour désigner des peuples apparentés n'a rien, par contre, de mythologique (cf Cicéron, *Lettres à Atticus* I, 19,2; César, *De bello gallico* I, 33, 2; Virgile, *Géorgiques* II, 510). Dans le monde latin comme dans le monde grec, on constate la coutume de nommer frère un ami (Julius Paulus, *Digeste* I, 28, tit. 5, fragm. 59, 1; Xénophon, *Anabase* VII, 2, 25 et 38); ce qui montre que la fraternité y passait pour le type même de la véritable amitié (Quintilien, *Declamatio* 321, 5 : « quae potest amicitia esse tam felix, quae imitetur fraternitatem? »). Le titre de frère que se donnent les princes, à partir de l'époque hellénistique, a un arrière-fond sacré. Il est indépendant de l'appellation de frère utilisée pour désigner un collègue, appellation également à retenir (F. Dölger, art. *Brüderlichkeit der Fürsten*, RAC, t. 2, col. 641). Le nom de frère dans les phratries grecques est pareillement d'origine religieuse. Issues de sociétés limitées primitivement à la famille, les phratries eurent par moments une grande importance au point de vue du droit familial, de la politique et de la culture (Schelkle, *loco cit.*, col. 632). Il est difficile cependant de déterminer à quelle profondeur spirituelle atteignait l'idée de fraternité et à quelle source elle s'alimentait. On

peut en dire autant du collège des frères arvaux, fort significatif du sentiment religieux romain (voir Varron, *De lingua latina* V, 58; Pline le jeune, *Naturalis historia* XVIII, 6).

Le point culminant et décisif du développement préchrétien de l'idée de fraternité est atteint dans la philosophie stoïcienne d'une part, dans les cultes à mystères de l'autre. L'idée de la terre, mère-commune, qui, chez Platon, restait circonscrite à la terre de la patrie grecque, va, dans le stoïcisme, s'étendre à l'humanité entière. Participant à la même raison, qui est une, tous les hommes sont ensemble les membres d'un unique corps.

Sénèque, *Lettres à Lucilius* 95, 52; *De beneficiis* III, 28, 2. — Marc Aurèle, *Pensées* II, 1; VII, 13. — Cf Éd. Zeller, *Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung*, t. 3, 1^e p., 3^e éd., Leipzig, 1880, p. 287, 299-306. — A.A.T. Ehrhardt, *Politische Metaphysik von Solon bis Augustin*, t. 1 *Die Gottesstadt der Griechen und Römer*, Tubingue, 1959, *passim*.

C'est de cette donnée que part Épictète pour affirmer que tous les hommes sont frères, parce qu'ils tirent tous leur origine de Dieu : l'homme n'est ni athénien, ni corinthien, mais κόσμος et υἱὸς θεοῦ (*Entretiens* I, 9, 1-6; cf I, 13, 3; III, 22, 83; Éd. Zeller, *op. cit.*, p. 299-303).

A quel point de telles perspectives ont pu influencer la morale, on le voit lorsque Épictète, s'adressant au maître qui se montre violent envers ses esclaves, s'écrie : « Esclave, ne veux-tu pas supporter ton frère (τοῦ ἀδελφοῦ τοῦ σαυτοῦ), qui a Zeus pour père, qui, comme un fils, est né des mêmes germes que toi et qui est de la même descendance céleste (τῆς αὐτῆς ἀνωθεν καταβολῆς) » (I, 13, 3).

Il y a dans ces textes une conception de Dieu et une idée de la filiation dont on ne doit pas méconnaître le caractère naturaliste, profondément différent, malgré toutes les similitudes d'expression, de la manière personnaliste de voir les choses, propre au christianisme. Les cultes à mystères ont développé l'idée de fraternité d'un tout autre point de vue. Alors que dans le stoïcisme il s'agit de renverser toutes les barrières, de s'ouvrir à l'universel, en affirmant l'unité sans distinction de tous les hommes, ici l'accent est mis sur le particulier, sur la communauté singulière dans laquelle on trouve une nouvelle famille spirituelle. Ceux qui sont passés par l'initiation deviennent en commun parents du dieu, frères et sœurs entre eux (vg C. Preisdanz, *Griechische Zauberpapyri*, t. 4, p. 1135 svv : ἀδελφοὶ καὶ ἀδελφαί, ὁσίοι καὶ ὁσίσαι; cf *Corpus inscriptionum latinarum*, t. 6, Berlin, n. 406, 727, 2233). L'idée de fraternité était spécialement mise en relief, c'est manifeste dans la communauté de Mithra. Les cultes syriens de Baal exercèrent encore une influence significative; à côté de ceux-ci, il conviendrait de nommer les communautés juives syncrétistes de Crimée (on trouvera une abondante documentation sur la question dans Schelkle, *loco cit.*, col. 633-634). Digne d'attention est en outre le fait que, dans les communautés mystériques, le prêtre porte le nom de πατήρ, contrairement à la règle donnée par Jésus à sa communauté (*Mt.* 23, 9), règle qui, du reste, n'a jamais été interprétée d'une manière si étroite qu'elle dût empêcher d'étendre le titre de père à ceux qui sont chargés d'une fonction dans l'Église.

Le témoignage le plus saisissant, sans doute, de

l'idée de fraternité en dehors du christianisme, à l'époque d'ailleurs où celui-ci apparaît, est la prière bien connue du *Corpus hermeticum* (I, 31-32) : « Saint es-tu, Dieu, père de tout... Remplis-moi de force. Alors, j'illuminerai de cette grâce ceux de ma race, qui vivent dans l'ignorance, mes frères, tes enfants... » L'universalisme du stoïcisme se rencontre ici avec la piété intime des cultes à mystères. La connaissance de la paternité universelle du Dieu créateur fait s'éveiller le désir que tous participent à l'illumination par laquelle le mystique a reçu la lumière de la vraie connaissance.

1. IDÉE DE FRATERNITÉ DANS L'ÉCRITURE

1° Ancien Testament. — Dans l'ancien Testament, c'est un usage courant que d'appeler « frères » les coreligionnaires (*Ex.* 2, 11; *Lév.* 10, 4; *Deut.* 15, 3, 12; *Juges* 14, 3; *Ps.* 49, 20; *Jér.* 22, 18-19; cf H. L. Strack et P. Billerbeck, *Das Evangelium nach Matthäus*, Munich, 1922, p. 276). De plus, la communauté de religion semble l'emporter dans la conscience de l'Israélite sur la communauté de sang, due à l'appartenance à un même peuple. Ainsi, lorsqu'on veut parler simplement d'un compatriote, on préfère le mot *proche*, *πλησιον*. Dans le rabbinisme, les deux termes sont même à l'occasion expressément distingués (textes cités par H. von Soden, dans Kittel, t. 1, p. 145). Le psaume 133 est sans doute le plus bel exemple qu'offre une éthique de la fraternité dans l'ancien Testament : les frères, qui habitent ensemble dans la concorde, sont comme les dons précieux du rafraîchissement, l'huile odorante et la rosée d'été qui ranime la terre desséchée. Bien que primitivement il fût question dans ce psaume de frères selon la chair, vivant ensemble sur l'héritage commun indivis, la tradition postérieure de la prière israélite, qui s'est concrétisée dans le titre actuel de *Cantique des montées*, a transformé le morceau en une vision du peuple entier de l'alliance, qui habite ensemble dans une communauté fraternelle et reçoit ainsi la bénédiction de Yahvé, « la vie éternelle ». Plus tard, les adeptes de la secte de Qumrân se considéreront les uns les autres comme des frères (vg 1 QS VI, 10; *Dam.* VI, 20 svv [v, 20 : « Que chacun aime son frère comme soi-même »]). Chacun doit aimer son frère comme soi-même. Cependant, c'est l'appellation de « prochain » qui l'emporte dans la Règle de la secte (1 QS II, 24-25; VI, 10; VII, 4-6). Il faut remarquer, en outre, que l'accent est mis fortement sur les distinctions hiérarchiques (vg 1 QS VI, 8).

L'idée de fraternité est donc, en Israël, restreinte avant tout à la communauté du peuple de Dieu; elle n'en conserve pas moins, grâce à la réalité commune de la foi, une largeur et une ouverture intérieure qui ne se laissent pas déchoffrer par une simple étude de vocabulaire. Car, du fait que, dans l'ancien Testament, le fondement de la fraternité n'est pas, comme chez Platon, cette mère mythologique que constitue la terre de la patrie, mais la volonté d'élection du Dieu qui a créé le monde entier, c'est un autre sens qu'acquiert la fraternité. Le Dieu d'Israël n'est pas un vulgaire dieu national ou une divinité locale, mais le Dieu des dieux (*Ps.* 82). Qu'Israël soit son « fils premier-né » (*Ex.* 4, 22) n'empêche pas les autres peuples d'être aussi, d'une manière analogue, ses fils (cf *Deut.* 32, 6 svv). D'ailleurs, ce n'est pas sur une quelconque relation physique que repose le privilège d'Israël d'être

« le premier-né », mais sur le libre mouvement de l'amour de Dieu, se portant précisément sur cet enfant qui est le sien, sa créature Israël (cf surtout *Éz.* 16). Israël devait puiser dans cette foi une conscience de soi dont l'ouverture intérieure serait sans cesse maintenue en éveil par les prophètes : ceux-ci, en effet, par leurs paroles menaçaient de la possibilité du rejet, et par leurs oracles de salut enseignaient continuellement à tourner l'espérance vers le salut du monde entier.

Il faut ajouter autre chose. Ce n'est pas seulement l'unité de Dieu que connaît Israël, mais aussi l'unité de l'humanité. Il sait que tous les hommes descendent du seul Adam, qui a été créé à l'image de Dieu (*Gen.* 1, 26-27; 5, 1-2). L'unité des hommes est encore exprimée par la figure de Noé. Derrière le tableau généalogique de *Gen.* 10, qui cherche à présenter jusque dans le détail, l'origine de tous les peuples à partir de Noé, il y a, non seulement l'affirmation de l'unité de tous les hommes, mais l'idée de l'alliance universelle de Dieu, qui se manifeste dans l'arc-en-ciel, et dont la providence s'étend à tous. L'alliance particulière avec Abraham a été précédée par l'alliance universelle avec Noé, en laquelle Dieu est, et demeure, le père de tous. C'est pourquoi l'ancien Testament a connu de tout temps des « saints païens » (J. Daniélou, *Les saints païens de l'ancien Testament*, Paris, 1956), et c'est pourquoi aussi il a pu concevoir, dans le livre de Jonas, l'envoi d'un prophète d'Israël au monde païen.

Significatif, enfin, pour l'idée de fraternité dans l'ancien Testament, est ce qu'on peut appeler le phénomène des « paires de frères ». Les douze frères, à partir desquels a grandi la communauté fraternelle d'Israël, ont été précédés par les paires de frères Ismaël-Isaac, Ésaü-Jacob, dont les destinées se sont croisées de façon caractéristique. Frappantes étaient déjà auparavant les destinées des frères Caïn-Abel, Caïn-Sem (dont les arbres généalogiques sont par endroits identiques) et Abraham-Lot. La manière dont s'enchevêtrent les destins des jumeaux Ésaü-Jacob, les événements inopinés de leur histoire et la charge qui incombe à Jacob-Israël, tout cela trahit un arrière-fond particulier. Sans doute s'agit-il là d'abord de figurer simplement la liberté de l'action élective de Dieu; toutefois, il reste à considérer les choses du point de vue de l'origine du peuple choisi de Dieu : Israël n'est que l'un des deux frères. Il appartiendra au nouveau Testament de dévoiler que l'amour paternel de Dieu n'a jamais, en dépit des apparences extérieures, oublié l'autre frère.

2° Nouveau Testament. — 1) *L'emploi du mot par Jésus.* — Pour ce qui est de l'emploi du mot « frère » par Jésus, on peut répartir les textes en trois groupes.

a) Dans quelques passages, le terme doit être pris simplement, selon l'usage reçu des juifs, au sens de compatriote et de coreligionnaire (*Mt.* 5, 22, 24, 47; 7, 3-5; *Luc* 17, 3). Évidemment, il est difficile de déterminer dans chaque cas ce qui déjà revient à la langue postérieure de la communauté chrétienne, laquelle entendra par « frère » un chrétien, quelqu'un qui partage la foi. Quoi qu'il en soit, la chose au moins est claire pour *Mt.* 18, 15-16, où une parole du Seigneur, sans doute primitivement beaucoup plus simple (cf *Luc* 17, 3), a été transformée en une règle expresse de la communauté, ou bien, si l'on préfère, en un premier linéament de « droit canon » (voir W. Trilling, *Hausordnung Gottes*, Dusseldorf, 1960).

b) Un second groupe de textes est constitué par les passages dans lesquels Jésus désigne ses disciples du nom de frères ou les appelle ses frères. Ainsi, la parole à Pierre : « Toi donc, quand tu seras revenu, affermis tes frères » (*Luc* 22, 32). Et encore ces deux paroles du Ressuscité : « Allez annoncer à mes frères qu'ils doivent partir pour la Galilée, et là ils me verront » (*Mt.* 28, 10). « Va trouver mes frères et dis-leur : je monte vers mon Père et votre Père, vers mon Dieu et votre Dieu » (*Jean* 20, 17). L'appellation de « frères » appliquée aux disciples se rattache formellement à la terminologie des rabbins, qui se désignaient mutuellement du nom de frères (H. L. Strack et P. Billerbeck, *Das Evangelium... und die Apostelgeschichte*, Munich, 1924, p. 766; Schelkle, *loco cit.*, col. 635). En même temps, cependant, la dernière parole rapportée conduit bien au-delà d'une conception de type « collégial », comme celle des rabbins, puisqu'elle fonde la fraternité du Seigneur et de ses disciples sur la paternité commune de Dieu, auprès de qui le Christ précède les siens et va préparer des demeures pour toute la famille de Dieu (vg *Jean* 14, 2). Il est possible aussi que résonne dans ces paroles du Ressuscité un écho de la pensée paulinienne, qui voit dans le Christ en tant précisément que ressuscité le premier-né d'une multitude de frères (*Rom.* 8, 29; *Col.* 1, 18).

Le sens nouveau que la communauté des disciples de Jésus donne au vocable rabbinique est particulièrement sensible dans la fameuse parole de *Mt.* 23, 8 : « Pour vous, ne vous faites pas appeler rabbi, car vous n'avez qu'un Maître, et tous vous êtes des frères ». Toutes les distinctions de ce monde font figure de rien en présence du seul vraiment grand, vraiment autre : le Christ. Les élèves des rabbins espèrent passer maîtres un jour afin de s'élever au-dessus de la foule et se voir décorer avec respect du titre de rabbi; à l'école de ce Maître-ci, on ne finit jamais d'étudier : on y demeure tous et toujours des élèves, tous et toujours aussi de vrais frères. D'autre part, il faut se rappeler à propos de ces textes que ni la conscience que Jésus a de lui-même ne coïncide avec la manière dont les rabbins se comprennent eux-mêmes, ni la conception qu'il a de ses disciples ne ressemble à l'idée que les rabbins se font des leurs. En *Mt.* 5-7, Jésus ne se considère pas comme un rabbi, un interprète de la loi, mais comme un Moïse nouveau, plus grand, qui est lui-même législateur. De ce fait, les « Douze » apparaissent comme la réplique des douze fondateurs de la race d'Israël, comme le point de départ d'un Israël nouveau et plus grand. Dans la personne des Douze, c'est le nouveau peuple de Dieu qui est harangué, et qui se dessine comme un peuple de frères, comme une nouvelle grande fraternité, destinée à remplacer et à dépasser l'ancienne communauté fraternelle d'Israël.

c) Les textes que nous venons d'analyser introduisent déjà clairement au troisième emploi du mot, celui qui est proprement chrétien. Il apparaît principalement en trois passages : *Marc* 3, 31-35 montre le Seigneur, à qui on annonce la visite de sa mère et de ses frères, déclarant au cercle de ceux qui sont assis autour de lui : « Voici ma mère et mes frères. Quiconque fait la volonté de Dieu, celui-là est mon frère et ma sœur et ma mère ». L'unité d'esprit créée par la commune soumission de la volonté à la volonté de Dieu fait naître la plus intime parenté, la vraie fraternité. C'est d'une manière encore plus forte qu'est caractérisée la commu-

nauté missionnaire en *Marc* 10, 29-30 : celui qui abandonne sa parenté terrestre et ses biens « à cause de moi et à cause de la bonne Nouvelle », recevra en retour le centuple déjà en ce monde, quoique au milieu des persécutions. Le missionnaire, qui, à cause de la parole de Jésus, renonce à tous les liens terrestres, ne restera pas sans patrie, sans foyer; il trouve une nouvelle famille, — mère, frères, sœurs —, dans la communauté de ceux qui partagent sa foi. Enfin, il faut se souvenir de la parabole du jugement, en *Mt.* 25, 31-46, qui surpasse tous les textes précédents en importance et en profondeur. Le Juge de l'univers s'identifie formellement avec les malheureux du monde et les appelle « les plus petits de ses frères » (25, 40). Rien n'autorise à supposer qu'il entende parler seulement des chrétiens (comme en *Marc* 9, 41 et paral.). D'un autre côté, on ne peut, sans plus, tirer du texte que le Juge universel veuille désigner comme ses frères tous les hommes et parmi eux « les plus petits ». Dans l'interprétation de ce texte, il faut plutôt avoir devant les yeux que Jésus se sait représenté d'une manière tout à fait générale par les pauvres et les humbles; en d'autres termes, les humbles sont comme tels les frères du Seigneur, qui s'est fait le plus humble des hommes; ils rendent présent le Maître, abstraction faite de leur valeur morale, simplement par leur petitesse et par l'appel à l'amour des autres que doit inspirer cette petitesse.

Ce n'est qu'à partir de ce texte qu'on peut comprendre comment la question : « Qui est mon prochain? », dans *Luc* 10, 30-37, trouve une réponse complètement différente de celle que le judaïsme lui avait donnée. Si, en effet, selon la volonté de Jésus, une communauté fraternelle nouvelle, d'ordre spirituel, avait seulement remplacé l'ancienne fraternité nationale d'Israël, alors le prochain serait maintenant uniquement le coreligionnaire, comme c'était jadis le compatriote. Mais Jésus veut davantage : le prochain est le premier malheureux rencontré, qui, simplement comme tel, rend présent le Maître; le dernier des hommes est son frère et le mien.

2) Emploi du mot dans le reste du nouveau Testament.

— a) Des textes comme *Actes* 2, 29, 37; 7, 2; 13, 15, 26; 22, 1, 5; 28, 17, montrent que l'usage juif d'appeler « frères » les compatriotes et les coreligionnaires continua, au début, dans la communauté primitive. Le passage à un emploi spécifiquement chrétien du mot, c'est-à-dire qui consiste, par analogie, à nommer frère celui qui partage la foi chrétienne, se répand et s'accomplit dans la mesure même où l'Église en voie de formation se détache de la communauté raciale d'Israël et acquiert une entité indépendante et complète en elle-même. L'hésitation entre les deux emplois différents du terme est encore clairement décelable lorsque Paul, en *Rom.* 9, 3, dit au sujet des juifs : « pro fratribus meis, qui sunt cognati mei secundum carnem, qui sunt Israelitae » (cf Schelkle, *loco cit.*, col. 637). Du reste, dans les épîtres de saint Paul, la distinction du chrétien est déjà complètement accomplie; « frère » est pour Paul le mot qui va de soi pour désigner celui qui partage la foi chrétienne, tandis que ψευδέδελφος (*2 Cor.* 11, 26) constitue un néologisme paulinien qui concrétise les expériences d'ordre négatif faites au sein de la nouvelle communauté des frères.

Double est l'effet de cette détermination du mot δέδελφος dans le sens de « co-chrétien ». A l'intérieur de la nouvelle famille spirituelle, elle a eu pour consé-

quence d'abaisser les barrières de séparation et d'enraciner profondément la conscience de l'unité spirituelle qui embrasse, par-delà toutes les frontières humaines, ceux qui sont devenus frères dans la foi à Jésus-Christ. Qu'on se rappelle *Galates* 3, 27-28 : « Vous tous, baptisés dans le Christ, vous avez revêtu le Christ : il n'y a plus ni juif ni grec, il n'y a ni esclave ni homme libre, il n'y a ni homme ni femme; car, tous vous ne faites qu'un dans le Christ Jésus » (cf le passage semblable de *Col.* 3, 10-12). La signification très réelle de cette idée est visible dans l'épître à Philémon : le maître chrétien doit reconnaître dans l'esclave son frère (v. 16); à l'inverse, les esclaves seront plus tard exhortés à ne pas mépriser leurs maîtres sous prétexte que ce sont des frères (1 *Tim.* 6, 2).

Il faut tenir compte également de la règle morale contenue dans *Mt.* 18, 6-35 et 23, 8-11. Ces deux textes visent avant tout à inculquer à ceux qui exercent une charge ecclésiastique le sens du service et à leur enseigner qu'eux aussi sont « seulement » des frères. Cette règle morale fondamentale trouve son expression condensée dans le terme par lequel l'Église se désigne elle-même : ἀδελφότης (1 *Pierre* 2, 17; 5, 9), mot qui restera longtemps encore en usage au temps des Pères (cf infra, col. 1151 svv). D'autre part, la conscience d'être frères conduit les chrétiens à une certaine séparation par rapport à « ceux du dehors » (οἱ ἕξω), comme on appelle maintenant les non-chrétiens (1 *Thess.* 4, 12; 1 *Cor.* 5, 12-13; *Col.* 4, 5; pour des exemples d'expressions analogues dans le monde pré-chrétien, voir W. Bauer, *Griechisch-Deutsches Wörterbuch*, 5^e éd., Berlin, 1958, p. 552). La chose est claire quand on distingue dans les exhortations morales entre la conduite à tenir envers les membres de la communauté et envers ceux du dehors.

Ainsi, *Gal.* 6, 10 (« Pratiques le bien à l'égard de tous et surtout de nos frères dans la foi »), et 1 *Pierre* 2, 17 (« Honorez tout le monde, aimez vos frères »). Dans cette perspective le mot φιλανθρωπία s'emploiera exclusivement pour ce qui est de la morale à l'intérieur de la communauté (*Rom.* 12, 10; 1 *Thess.* 4, 9; *Héb.* 13, 1; 2 *Pierre* 1, 7). Vis-à-vis de ceux du dehors, on recommande expressément la prudence (*Col.* 4, 5); le chrétien n'a aucune part avec eux (2 *Cor.* 6, 15); il doit tendre à la plus grande indépendance possible à leur égard (1 *Thess.* 4, 11; cf 2 *Thess.* 3, 12 et *Éph.* 4, 28), et même, en général, s'écarter d'eux autant que faire se peut (2 *Cor.* 6, 17; cf *Éph.* 5, 6).

Il n'en garde pas moins le devoir d'aimer chaque homme d'un véritable amour de service (*Rom.* 13, 8; 1 *Thess.* 3, 12; 5, 15; *Tite* 3, 2; cf 1 *Cor.* 9, 19), de prier pour tous les hommes (1 *Tim.* 2, 1), de respecter aussi une autorité non-chrétienne (*Rom.* 13, 1-2; *Tite* 3, 1; cf 1 *Tim.* 6, 1-2; *Tite* 2, 9; *Éph.* 6, 5; *Col.* 3, 22-23; 1 *Pierre* 2, 13-18). Par tout leur comportement, les chrétiens doivent se montrer de vrais bienfaiteurs du monde (*Phil.* 2, 15-16; *Rom.* 12, 17; 2 *Cor.* 8, 21; 1 *Thess.* 4, 12; 5, 22; *Rom.* 15, 2).

C'est dans les épîtres de saint Jean que se marque le plus fortement ce mouvement de séparation (l'évangile de saint Jean n'emploie le mot frère, en dehors du cercle de la parenté charnelle, que deux fois : en 20, 17, où il est mis dans la bouche du Ressuscité, et au chapitre annexe, en 21, 23; il préfère le terme de φίλος). On remarquera que Jean, dans l'évangile et dans les épîtres, alors qu'il exhorte toujours à l'amour fraternel, c'est-à-dire à l'amour des chrétiens les uns pour les autres, ne parle jamais, par contre, de l'amour des hommes en général. Les communautés, qui tendaient

manifestement à un certain isolement par rapport les uns aux autres, se voient rappeler leur mutuelle fraternité (2 *Jean* 1-3); en même temps, cependant, leur séparation d'avec les non-chrétiens est supposée comme allant de soi.

b) Le fondement spéculatif de la fraternité chrétienne n'est pas explicitement dégagé par le nouveau Testament. Mais on y relève des données toutes prêtes, par exemple dans *Rom.* 8, 11-17, 29, qui met en relief la commune filiation adoptive de tous les chrétiens par rapport à Dieu le Père, dont l'Esprit les fait crier « Abba », et atteste qu'ils sont les enfants, les héritiers de Dieu et les cohéritiers du Christ. Une affirmation plus claire encore de la paternité de Dieu, embrassant tous les chrétiens du fait de leur justification, se trouve en *Héb.* 2, 11 : « Car le sanctificateur et les sanctifiés ont tous même origine. C'est pourquoi il ne rougit pas de les nommer frères ». Pour le reste, Paul reprend les deux idées qui sont comme deux points de départ contraposés de la notion de fraternité dans l'ancien Testament, celle d'Adam et celle d'Abraham, mais de telle sorte qu'elles perdent leur mutuelle tension. La pensée d'Adam renvoyait jadis à l'unité de tous les hommes et l'idée d'Abraham exprimait la position spéciale d'Israël : Paul montre désormais que tous les croyants sont enfants d'Abraham, et transforme en revanche l'enseignement relatif à Adam en une théorie des deux Adams. Ce n'est pas seulement un nouvel Israël qui se forme dans les chrétiens, mais une nouvelle humanité; les chrétiens n'appartiennent plus simplement à la race d'Adam, car le vieil Adam est mort en eux et quelque chose de nouveau s'amorce avec eux.

Enfin, il est important dans ce contexte de remarquer que ni Paul, ni d'ailleurs aucun autre auteur néotestamentaire, ne fonde la fraternité chrétienne sur une nouvelle naissance au sens des religions à mystères. La chose est de conséquence et pour le vocabulaire et pour la réalité signifiée : au point de vue du vocabulaire, parce que cela montre que le titre chrétien de frère provient de la langue religieuse d'Israël et non de celle des cultes à mystères; au point de vue de la réalité signifiée, parce que cela jette une lumière particulière sur la conscience que la jeune Église a de soi : elle ne se conçoit pas elle-même comme une société de type mystérique, comme un collège ou une association de droit privé, mais comme le nouveau peuple de Dieu par analogie avec le peuple d'Israël et même avec l'humanité (cf ce qui vient d'être dit au sujet d'Adam; à quoi il faut ajouter les deux arbres généalogiques de Jésus, en *Mt.* 1, 1-17 et *Luc* 3, 23-38, dont l'un exprime la conscience d'Israël et l'autre la conscience de l'humanité).

3) Le thème des deux frères dans le nouveau Testament. — Le thème vétéro-testamentaire des deux frères réapparaît dans deux paraboles de Jésus, sous une forme modifiée toutefois, qui inaugure une nouvelle et fondamentale interprétation de l'histoire du salut et de l'action salvatrice de Dieu à l'égard des hommes.

Dans la parabole rapportée par *Mt.* 21, 28-32, du fils rebelle qui brave le père en face et pourtant ensuite lui obéit, tandis que son frère, plein de complaisance, ne se soucie pas en réalité de la volonté du père, c'est encore la situation concrète de la prédication de Jésus qui se trouve au premier plan : en fait, les publicains et les pécheurs entendent l'appel de Dieu, tandis que les hommes pieux et justes en apparence ne font fina-

lement que leur propre volonté. Chez *Luc* 15, 11-32, par contre, se montre déjà ce renversement du cours de l'histoire, qui commence avec l'œuvre de Jésus-Christ. Car, derrière le fils perdu et qui revient, c'est manifestement le monde païen, qui se profile, avec ses égarements millénaires loin de Dieu, tandis que dans le fils aîné, resté à la maison et devenu jaloux de l'accueil débordant fait au prodigue rentrant au domicile paternel, on reconnaît facilement les traits d'Israël qui, à cause de l'adoption des païens, à cause de l'amour paternel, sans conditions, de Dieu, se croit frustré de la récompense de sa persévérance séculaire.

Sans doute, cette parabole n'offre pas la synthèse achevée d'une théologie de l'histoire; elle se contente de proclamer le joyeux message de la bonté de Dieu pour tous en son actualité. Un pas de plus sera fait par Paul dans ses pénétrants chapitres 9 à 11 de l'épître aux Romains, où il considère l'incroyance d'Israël comme ayant ouvert la porte de la foi au monde païen, mais attend, en même temps, le retour d'Israël et, par lui, le salut définitif du monde (*Rom.* 11, 15; cf 11, 32), si bien que, à la fin, les deux « frères » (expression qui n'est pas employée ici) seront sauvés, et que le cours de l'histoire, commencé avec la tragédie de Caïn et d'Abel, se conclura dans l'amour réconciliateur de Dieu.

2. DÉVELOPPEMENT DE LA NOTION DE FRATERNITÉ

1° **Le fondement de la fraternité chez les premiers Pères de l'Église.** — 1) *Fraternité des chrétiens.* — A l'époque des Pères, le mot « frère » reste d'abord celui qui va de soi pour se désigner entre chrétiens (cf Clément d'Alexandrie, *Stromates* II, 9, 41, 2, éd. O. Stählin, GCS 2, 1906, p. 134; Origène, *De oratione* 15, 4, éd. P. Koetschau, GCS 2, 1899, p. 335; Tertullien, *Adversus Marcionem* I, 1, 1, PL 2, 246b, et CC 2, 441; III, 22, 6, PL 2, 353a, et CC 2, 539), et « fraternité » (ἀδελφότης, *fraternitas*) pour désigner l'Église (cf Irénée, *Adversus haereses* II, 31, 2, PG 7, 825a; Sérapion de Thmuis, dans Eusèbe de Césarée, *Histoire ecclésiastique* V, 19, 2, PG 20, 481a, et éd. E. Schwartz et Th. Mommsen, GCS 2, 1903, p. 479-480; Tertullien, *De pudicitia* 7, 22, PL 2, 994b, et CC 2, 1294; *De virginibus velandis* 14, 2, PL 2, 908b, et CC 2, 1223). Cependant, on réfléchit à présent plus profondément au fondement intérieur de cette fraternité, en même temps qu'on en fait ressortir clairement le point de départ qui est le baptême (cf Justin, *Apologie* I, 65, PG 6, 428a; Tertullien, *De baptismo* 20, 5, PL 1, 1224a, et CC 1, 295). Par là, l'accent est mis fortement sur l'idée de la nouvelle naissance grâce à laquelle l'homme reçoit Dieu pour Père, l'Église pour Mère, et, en vertu de cette adoption filiale qui lui vient de Dieu, se trouve agrégé à la troupe des frères de Jésus-Christ.

Origène, *De oratione* 15, 4, éd. Koetschau, p. 335 : « Apprenez donc quel don vous avez reçu de mon Père quand vous avez reçu par votre nouvelle naissance en moi l'esprit d'adoption, διὰ τῆς ἐν ἐμοὶ ἀναγεννήσεως τὸ τῆς < υιοθεσίας πνεῦμα >, de manière à être appelés fils de Dieu et mes frères, υἱοὶ θεοῦ ἀδελφοὶ δὲ ἐμοῦ ».

Tertullien, *Adversus Marcionem* III, 22, 6, déjà cité. *De baptismo* 20, 5, PL 1, 1224a, et CC 1, 295 : « ... cum de illo sanctissimo lavacro noui natalis ascenditis et primas manus apud matrem cum fratribus aperitis, petite de patre... »

On met aussi en relief ces points capitaux que sont l'illumination, la profession de foi commune et le don de l'Esprit.

Ainsi, par exemple, Tertullien : « Quanto nunc dignius fratres et dicuntur et habentur, qui unum patrem Deum agnouerunt, qui unum spiritum biberunt sanctitatis, qui de uno utero ignorantiae eiusdem ad unam lucem expauerunt ueritatis? » (*Apologétique* 39, 9, PL 1, 471-472, et CC 1, 151).

Clément d'Alexandrie, *Stromates* II, 9, 41, 2 (éd. GCS 2, p. 134), lorsqu'il parle de la nouvelle naissance par le Verbe, fait apparaître la profession de foi comme le cœur de cette nouvelle naissance.

Ces idées font naître de soi, au plan éthique, l'intention de vivre de l'Esprit qui est la possession de tous. Aussi Clément désigne-t-il le frère dans la foi comme un second moi (*Stromates* II, 9, 41, 2, *loco cit.*), et Tertullien dépeint-il avec de vives couleurs l'unité des chrétiens, à qui tout est commun (*Apologétique* 39, 7-11, PL 1, 471, et CC 1, 151).

2) *Fraternité de tous les hommes.* — Avec cette connaissance de la fraternité spéciale à ceux qui sont « renés » dans le baptême et ont participé à l'illumination dans la foi, va de pair une conscience vive de la fraternité de tous les hommes, qui est éprouvée avant tout comme un devoir spirituel à l'égard des frères encore ignorants; la chose est claire, par exemple, chez Ignace d'Antioche qui exhorte les chrétiens à se montrer par leur ἐπιείκετα les frères de leurs persécuteurs et, par là, à s'empresse d'imiter le Seigneur (*Aux Éphésiens* 10, 3; PG 5, 653, et éd. É. des Places, SC 10, 1951, p. 78). Présente à l'arrière-plan, il y a la pensée que ces autres hommes sont capables, eux aussi, de l'illumination, qu'ils sont fondamentalement concernés par cette vérité de la paternité de Dieu, même si, pour le moment, elle leur demeure obscure et cachée, que l'on doit par conséquent, en tant que chrétien, se conduire à l'égard de ceux qui pourraient un jour devenir pleinement des frères, comme si déjà ils l'étaient (Ignace d'Antioche, *ibidem*; Clément d'Alexandrie, *Stromates* VII, 14, 85, 5, éd. O. Stählin, GCS 3, 1909, p. 61; Justin, *Dialogue avec Tryphon* 96, PG 6, 704a).

A l'affirmation de la fraternité de tous fait pourtant obstacle l'ignorance des païens qui ne reconnaissent pas la réalité du Père unique; c'est pourquoi Justin leur crie : « Vous êtes nos frères, reconnaissez donc le vrai Dieu! » (*loco cit.*). D'inspiration plus stoïcienne est la manière de parler de Tertullien, qui rattache l'universelle fraternité des hommes à une mère commune à tous, — la nature —, et la fraternité nouvelle des chrétiens à l'unité du Père connu par la foi (*Apologétique* 39, 8-9, et CC 1, 151). Cependant, l'idée de fraternité humaine conserve aussi chez Tertullien un accent spécifiquement chrétien lorsqu'il l'éclaire par le mot du prophète : « Dites : vous êtes mes frères à ceux qui vous haïssent » (*Isaïe* 66, 5; *Adversus Marcionem* IV, 16, 1, PL 2, 395a, et CC 1, 581). Il est significatif que l'idée de la fraternité universelle n'est presque nulle part conçue à la manière, rationaliste et simplificatrice, d'une simple donnée naturelle, mais beaucoup plus comme un devoir spirituel dont la reconnaissance réalise à neuf la fraternité qui convient aux hommes, c'est-à-dire la fait passer dans la réalité. Par cet aspect dynamique, grâce auquel la fraternité des hommes apparaît moins comme une chose déjà accomplie que comme un impératif à accomplir, la doctrine des Pères est mise en étroite relation, en dépit du contexte spirituel différent, avec le message de Jésus, pour qui l'un devient le prochain de l'autre et son frère du fait même qu'en l'aimant il en fait son frère (*Luc* 10, 30-37; *Mt.* 25, 31-46).

2^o Épanouissement et déclin de l'idée de fraternité à la grande époque de la patristique.

— 1) *Approfondissement christologique.* — Chez Origène † 253/5 déjà se dessine un approfondissement christologique de l'idée de fraternité : le maître alexandrin voit les hommes devenir par l'esprit d'adoption filiale les enfants de Dieu et les frères du Christ, et engage les chrétiens, non à prier le Christ, mais avec lui, leur frère, et par lui le Père commun (*De oratione* 15, 4, *loco cit.*). Athanase † 373 pousse plus loin encore la réflexion sur ce point dans son effort pour interpréter le nom de *πρωτότοκος*, appliqué au Christ par l'Écriture (*Col.* 1, 15, 18), dont les ariens abusaient pour prouver que le Christ était une créature (*Oratio contra arianos* 2, 62; PG 26, 277c). C'est Grégoire de Nysse († vers 395) qui porte ce mouvement de pensée à son apogée. Il voit toute l'économie du salut résumée dans la parole du Ressuscité à Marie de Magdala : « Va trouver mes frères et dis-leur : je monte vers mon Père et votre Père... » (*Jean* 20, 17). Les hommes, en effet, s'étaient révoltés contre Dieu et servaient des dieux qui ne sont pas Dieu (*Gal.* 4, 8); bien qu'ils fussent des enfants de Dieu, ils s'étaient donnés au « Père » faux et méchant. Le médiateur entre Dieu et les hommes revêtait lui-même l'*ἀπαρχή* de la nature humaine pour accomplir, de l'intérieur de cette nature déchue, son retour à Dieu, pour démasquer les mensonges des faux dieux et faire à nouveau du vrai Père des hommes. Il fut ainsi, en un double sens, le premier-né d'entre les frères : d'abord, en conférant à l'eau la puissance de sanctifier et en devenant de la sorte le premier-né de ceux qui sont « renés » de l'eau et de l'Esprit, ensuite par la résurrection, comme premier-né d'entre les morts.

Refutatio confessionis Eunomii 80-83, PG 45, 501-504, et éd. W. Jaeger, t. 2, Leyde, 1960, p. 345-346; *Contra Eunomium* III, 10, 1, PG 45, 884-885, et Jaeger, t. 2, p. 289. Voir aussi Théodoret, *Interpretatio epist. ad Colossenses* 1, 15, PG 82, 597; et Jean Chrysostome, *In epist. ad Colossenses* hom. 3, 2, PG 62, 319.

L'idée de fraternité est insérée ici dans une grande synthèse christologique et se trouve placée au centre de l'économie divine du salut. Le baptême est l'unique étape dans ce grand déroulement de l'histoire, qui a commencé avec l'incarnation de Dieu. Devenir chrétien, cela veut dire entrer dans ce déroulement, et devenir le frère du premier-né de l'ordre nouveau des choses, qui, lui-même, a choisi de s'unir intimement à la chair humaine pour rendre les hommes participants de la fraternité d'une nouvelle naissance. Il est sans doute significatif que Grégoire de Nysse, dans son explication de la nouvelle naissance, mette en rapport le thème sacramentaire et l'idée d'illumination nouvelle, et les interprète l'un par l'autre. Il faut enfin remarquer que le sommet de la théorie spéculative qu'on trouve chez Grégoire répond, d'un autre côté, à une forte atténuation déjà de l'idée de fraternité : celle-ci est devenue maintenant une spéculation théologique, mais elle n'est plus guère la possession pratique de la communauté.

2) *Rétrécissement de l'idée de fraternité dans la pratique ecclésiale.* — Chez Cyprien † 258 déjà, on constate que la vieille idée de fraternité perd quelque chose de sa force.

Il continue sans doute à dire, en parlant à sa communauté, « fratres carissimi ac desiderantissimi », mais il n'emploie plus le mot frère, quand il s'adresse individuellement à quelqu'un,

que pour les évêques et les clercs. Un « confessor » seulement appelle Cyprien « frère » (*Epist.* 53, éd. G. Hartel, CSEL 3, 1871, p. 620; cf K. H. Schelkle, *loco cit.*, col. 640). Les prêtres et les diacres de Rome écrivent « Cypriano papae », et lui donnent le titre de « beatissime ac gloriosissime papa » (*Epist.* 30, CSEL, p. 549-556); de même un groupe de prêtres et de confesseurs, qui, il est vrai, passent, dans le corps de la lettre, à l'appellation de « frère » (*Epist.* 31). Le simple « frater », dont se qualifient mutuellement Cyprien et Corneille dans l'en-tête de leur lettre, n'en rend qu'un son plus caractéristique.

Un peu plus tard, le nom de frères que les chrétiens se donnaient mutuellement tend à disparaître, et encore plus celui de fraternité pour désigner chaque église locale. L'expression reçoit maintenant un autre sens : elle est reportée sur les communautés de moines (cf Basile, *Regulae brevius tractatae* 104, PG 31, 1153c, etc; Grégoire de Nazianze, *Ep.* 238 : Τῆ σὺλαβεσάτη... ἐν Χριστῷ ἀδελφότητι... ἐν μονάζουσι καὶ παρθένοισι; pseudo-Macaire, *Homiliae* 3, 1, PG 34, 468c). Quand Jérôme dit : « te universa fraternitas salutat » (*Epist.* 99, 2, PL 22, 813), il ne s'agit pas d'une « église », mais de sa communauté d'ermites (cf *Epist.* 134, 2, 1162 : « omnis quoque fraternitas, quae nobiscum Domino Salvatori servire conatur »). D'autre part, « frère » est le titre que se donnent mutuellement les clercs.

Hilaire de Poitiers, *Collectanea antiariana*, série B I, 6, éd. A. Feder, CSEL 65, 1916, p. 102; B II, 1, 1, p. 105; B VIII, 1, p. 174. — Gennade de Constantinople, *Epistola encyclica*, PG 85, 1617d. — Nestorius, *Epist. ad Cyrillum*, dans *Acta conciliorum oecumenicorum*, éd. E. Schwartz, t. 1, *Concilium Ephesinum*, Berlin, 1927, p. 25 svv. — Dans sa lettre 74 au prêtre Martin de Constantinople, Léon le Grand entend principalement par « catholica fraternitas » les moines de la ville animés de sentiments catholiques (PL 54, 900; pour un emploi hiérarchique du mot chez Léon, voir *Epist.* 13, 2, PL 54, 665). On trouvera d'autres exemples dans le *Thesaurus linguae latinae*, t. 6, col. 1259 *Fraternitas*.

Fait significatif, il se forme, d'un côté comme de l'autre, un système hiérarchique et étagé de parenté spirituelle : les évêques orthodoxes s'appellent « frères » entre eux, tandis qu'ils appellent « fils spirituels » les abbés, les prêtres, les clercs inférieurs et les laïcs orthodoxes; ceux-ci, surtout les moines, se donnent à leur tour entre eux le nom de « frères », les moines se disant d'autre part les fils de l'abbé; le pape est regardé comme le père spirituel de l'empereur byzantin et, à partir de Charlemagne, de l'empereur d'Occident; à son tour, l'empereur a autour de lui et au-dessous de lui toute une parenté spirituelle soigneusement étagée (cf F. Dölger, *art. cité*, RAC, t. 2, col. 644).

Le concept de fraternité est donc l'objet, depuis le troisième siècle, d'un double rétrécissement : il est restreint d'un côté à la communauté monastique, de l'autre au clergé. La conscience que, primitivement, l'Église avait d'elle-même se replie sur ces deux groupements qui se considèrent maintenant comme les représentants proprement dits de la vie ecclésiale. Même ici, l'idée originelle est recouverte par une gradation de titres qui lui est étrangère, si bien que ce titre de frère, honneur primitif du chrétien, tombe à un rang inférieur devant celui de « père », qu'il y a possibilité d'acquérir. Bref, on en est arrivé à une situation qui, jusqu'à cette heure, n'a pu être encore surmontée.

3^o *Survivances de l'idée primitive de fraternité.* — Bien entendu, le vieux concept de fraternité ne s'est pas complètement perdu durant les siècles qui

ont suivi Constantin. Ce qui le montre d'abord, c'est que l'emploi du mot au sens primitif s'est conservé dans la symbolique funéraire jusqu'au 4^e siècle (H. Leclercq, art. *Frères*, DACL, t. 5, 1923, col. 2580). Ensuite, il y a toujours eu des théologiens isolés qui ont lutté pour une remise en valeur de la fraternité de tous les chrétiens. Indiquons brièvement les principaux cas à l'époque patristique.

1) *Optat de Milève* († avant 400) représente une théologie de la fraternité bien marquée. Dans sa controverse avec Parménien, il s'efforce de prouver, — c'est un point essentiel de son analyse —, que Parménien et la communauté donatiste ne peuvent pas cesser d'être frères des catholiques, aussi peu qu'ils veuillent l'être (I, 3, PL 11, et éd. G. Ziwsa, CSEL 26, 1893, p. 5 : « non possunt non esse fratres »; de même IV, 2, p. 103, etc.). Parménien peut bien supprimer la collégialité épiscopale, mais non la fraternité chrétienne (I, 4, p. 6). On saisit là très clairement la différence entre le « collega » propre au clerc et le « frater » commun à tout chrétien. Le fondement de cette fraternité indestructible, Optat le voit dans l'unité de la foi (I, 1, p. 3), qui repose sur la même parole de Dieu, dont l'appel fait que nous sommes des « dieux » (IV, 2, p. 103, allusion au *Ps.* 81, 6, — à *Jean* 10 34, — à *Mt.* 23, 9), et sur la même nouvelle naissance (I, 3, p. 5), dans laquelle le même Dieu, qui nous a créés, nous a aussi engendrés (IV, 2, p. 103, allusion à *Mal.* 2, 10), la même mère Église nous a enfantés, dans laquelle enfin nous sommes devenus, par le même Fils de Dieu, le Christ, des fils adoptifs de Dieu (*ibidem*).

Optat voit cette inséparable fraternité de tous les chrétiens (« omnes christianos fratres esse... probavimus », III, 8, p. 92) exprimée dans la forme nous des prières chrétiennes, spécialement du *Notre Père* (IV, 2, p. 104), comme dans la place centrale occupée par l'idée de paix et sa réalité au sein du message du nouveau Testament (I, 1, p. 3, allusion à *Jean* 14, 27; IV, 2, p. 103, allusion à *Mt.* 5, 9, et à *Éph.* 2, 14; VI, 1, p. 142, allusion à *Mt.* 5, 24; III, 8, p. 92, en liaison avec la théologie du martyre); plus loin, il s'empare du texte d'*Isaïe* 66, 5 (d'après la Septante), cité d'abord par Tertullien (*Adversus Marcionem* IV, 16, 1) : « ... hi qui vos odio habent... et nolunt se dici fratres vestros, vos tamen dicite eis : fratres nostri estis ! », et l'applique aux relations entre catholiques et donatistes (I, 3, p. 5).

Les faits que nous venons de rapporter montrent bien qu'il ne s'agit pas seulement chez Optat, quand il parle de l'idée de fraternité, d'une position dogmatique commandée par le rejet catholique de la pratique donatiste de la réitération du baptême, mais d'un appel aux sentiments fraternels concrets des chrétiens : la véritable Église, la véritable continuation de l'œuvre de Jésus-Christ se trouve là où s'exerce sans partage la fraternité; si Optat en appelle sans cesse avec une telle énergie à la fraternité, c'est simplement parce qu'il voit en elle la force qui doit conduire finalement à surmonter le schisme, en même temps qu'elle établit dès maintenant les titres à la légitimité de la véritable Église.

2) Chez *Augustin* † 430, l'idée de fraternité n'occupe pas à la vérité une place aussi grande que chez Optat; cependant il se l'approprie et crée une synthèse également élaborée à tous égards. Il distingue, du point de vue de la terminologie, entre le « prochain » et le « frère »; le « prochain », c'est tout homme (*Enarratio* 2 in *ps.* 25, 2, PL 36, 189, et CC 38, 142-143), le « frère » seulement le chrétien, non le juif ou le païen (*Enarr.* 2 in *ps.* 32,

2, 29, PL 36, 299, et CC 38, 272). Sans doute trouve-t-on dans les *Locutiones in Heptateuchum* la remarque : « notandum etiam fratrem hominis quemlibet hominem dici » (II, 56, PL 34, 507c, et CC 33, 411), mais cela demeure une exception. Il est intéressant de noter qu'Augustin fonde la qualité de « prochain » inhérente à tous les hommes moins sur leur commune descendance d'Adam et d'Ève que sur le fait suivant : en vertu de la prédestination divine, inconnue de nous, tels qui maintenant se trouvent « dehors » peuvent un jour se trouver « dedans », si bien que, en vertu encore de ce mystère de la prédestination, ceux qui apparemment sont loin de nous doivent être considérés pourtant comme nos proches et notre prochain (*In ps.* 25, 2, *loco cit.*; cf la pensée semblable de Clément d'Alexandrie, *Stromates* VII, 14, 85, 5, éd. Stählin, GCS 3, p. 61).

Augustin tient avec énergie pour la fraternité de tous les chrétiens, et par conséquent aussi des catholiques avec les donatistes, et la fonde sur le passage, devenu déjà classique, d'*Isaïe* 66, 5 (*Epist.* 23, 1, PL 33, 95, et éd. A. Goldbacher, CSEL 34, 1895, p. 63-64; *In ps.* 32, 2, 29, *locis cit.*). A quoi il ajoutera que, dans l'Église, il y a de tout temps des faux frères que le chrétien doit supporter pour le bien de la « paix », c'est-à-dire pour maintenir l'unité de l'Église. Cette idée de la tolérance à l'intérieur de l'Église (« tolerare pro pace »), comme condition essentielle de l'existence chrétienne, est même un des thèmes de base de la discussion d'Augustin avec les donatistes (un exemple entre beaucoup d'autres : *Contra litteras Petilianii* II, 76, 170, PL 43, 311).

L'importance pour l'Église de l'idée de fraternité, Augustin l'a exposée avec prédilection en référence à *Mt.* 12, 46-50 (« Quae mihi mater, aut qui fratres? »; cf *In ps.* 127, 12, PL 37, 1684-1685, et CC 40, 1876-1877) et au *Notre Père* : « Qui dit Père à Dieu, dit frère au Christ » (*In ps.* 48, 8, PL 36, 549, et CC 38, 557). Dans cette prière du *Notre Père* se rencontrent, unanimes, l'empereur et le mendiant, le serviteur et le maître (*Sermo* 58, 2, PL 38, 393d; *Sermo* 59, 2, 400b; cf *Sermo* 211, 1054-1058 De fraterna concordia). Riche en enseignement sur la manière dont Augustin repensait les formules hiérarchiques figées, déjà largement répandues, et cherchait à les remplir de sens, est la lettre 23 à l'évêque donatiste Maximin.

Il lui donne sans doute le titre courant de « Domino dilectissimo et honorabili fratri », mais c'est pour en examiner toutefois mot à mot la signification. Il peut l'appeler « seigneur », parce que la liberté chrétienne implique que, dans la liberté de l'amour, nous nous mettions au service des autres (*Gal.* 5, 13); il peut le nommer « bien-aimé », parce que, à cause du Seigneur, il aspire à l'aimer comme soi-même; il peut lui dire « vénérable », non parce qu'il est évêque, mais parce qu'il est homme et, comme tel, l'image de Dieu; « frère », enfin, parce que le précepte de Dieu (*Is.* 66, 5) nous ordonne d'appeler ainsi même le frère qui ne veut rien savoir (PL 33, 94-95, et CSEL 34, p. 63-64). Si l'exposé des motifs du titre de frère paraît, toute proportion gardée, très faible, il ne faut pas oublier que, avec la citation d'*Isaïe* 66, 5, c'est fondamentalement toute la doctrine d'Optat sur la fraternité qui se dessine à l'arrière-plan.

Dans l'ensemble, cet effort pour redécouvrir la vie derrière le cliché stéréotypé des formules traditionnelles montre à quel point l'antique conception s'était figée en formalisme et était devenue vide de toute efficacité. On peut affirmer que la controverse donatiste a suscité dans l'Église d'Afrique une renaissance de l'idée de fraternité, qui avait perdu tant de sa force dans la conscience commune de l'Église.

3) Une vigoureuse réaction contre le rétrécissement qui s'est produit aux dépens de la notion et du titre de frère se manifeste surtout chez *Jean Chrysostome* † 407. Consciemment il va à l'encontre de l'usage que l'on fait du mot à son époque et déclare avec force que le nouveau Testament entend par le mot *frère*, non pas le moine, mais le chrétien; un moine qui ne serait que catéchumène, ne serait pas « frère », tandis qu'un baptisé qui vit dans le monde en est un. « Car, qu'est-ce qui fait qu'on est frère? Le bain de la nouvelle naissance et le pouvoir d'appeler Dieu Père » (*In epist. ad Hebraeos* 25, 3, PG 63, 177a; de même *In Matthaeum* 79 (80), 1, PG 58, 718c : « C'est le baptême et la communion aux divins mystères qui font le frère »). Jean Chrysostome souligne en outre que le Christ appelle à la fraternité précisément les petits, les méprisés, les mendiants, que ce n'est pas seulement aux moines et aux ascètes qu'il donne le nom de frères, mais à tout croyant (*In Matthaeum, loco cit.*). Ici encore, l'effort du théologien, touché par le message du nouveau Testament, pour restaurer l'idée chrétienne primitive de fraternité prouve combien on avait alors généralement perdu conscience de celle-ci et combien on s'en était éloigné.

4) Par manière de complément, signalons encore un texte tiré des fragments de *Titus de Bostra* († après 378). Reprenant la parole du psaume 21, 23, déjà citée par Origène (*De oratione* 15, 4) et Tertullien (*Adversus Marcionem* III, 22, 6) : « Je veux annoncer ton nom à mes frères, au milieu de l'ἐκκλησία te louer », Titus s'en sert, grâce à l'équivalence qu'il établit entre les mots ἐκκλησία et ἀδελφότης Χριστοῦ, pour éclairer la scène de *Luc* 8, 19-21 (= *Mt.* 12, 46-50; *Marc* 3, 31-35) : le Seigneur renvoie mère et frères selon la chair afin de montrer quelle est sa véritable parenté. « Je ne suis pas venu dans le but d'honorer deux ou trois frères (c'est ainsi que Titus de Bostra fait parler le Seigneur), mais dans celui de les sauver tous. Ma grâce n'est pas réservée à quelques-uns, mais je suis un maître pour tous, οὐ μερικὴν ποιῶμαι τὴν χάριν, ἀλλὰ καθολικὸς εἰμι διδάσκαλος » (*Fragmenta in Lucam* 8, 19-20, éd. J. Sickenberger, TU 21, 1, Leipzig, 1901, p. 174-175). Titus de Bostra fait ici du refus de la parenté terrestre un refus en même temps de toute division, une allusion à la « catholica » : la fraternité du Christ est là où la volonté est ouverte au tout; être frère du Christ, c'est avoir une mentalité « catholique », vouloir entrer en relation avec tous, et non pas s'enfermer dans le groupe, dans la partie.

3. FONDEMENT ONTOLOGIQUE DE LA FRATERNITÉ

Les documents dont nous venons de dégager les aspects les plus importants en fonction de l'idée de fraternité ne sont pas seulement pour le chrétien des témoins de la foi d'une époque disparue; ils lui révèlent aussi ce qui constitue la racine de son existence présente dans la foi. L'analyse historique des textes nous a permis d'ébaucher les bases positives essentielles de l'idée de fraternité; il nous faut maintenant, d'une façon systématique, ressaisir ces éléments dans leur liaison intime.

1° La fraternité de tous les hommes. —

1) En tant que créateur du ciel et de la terre, Dieu est le Père de tous les hommes. La foi à la création demeure le plus ferme fondement de la croyance à l'unité des hommes et à leur fraternelle coordination. Cette

croyance, cependant, présente une série d'aspects différents qui se laissent déjà deviner dans le double récit de la création. Il y est dit : Tous les hommes sont « seulement » hommes, poussière tirée de la poussière et qui retourne en poussière (*Gen.* 3, 19; cf 2, 7). « Qu'est-ce que l'homme, que tu en gardes mémoire, le fils de l'homme, que tu en prends souci? » (*Ps.* 8, 5). C'est cet aspect de la commune destinée humaine que met en lumière sans indulgence la danse des morts du moyen âge : empereur et mendiant, maître et serviteur sont égaux dans la mort comme dans leur participation biologique à l'existence et à la nature humaines. Ce que la Bible exprime au moyen de la notion d'« Adam », de l'idée d'ancêtre commun à tous les hommes, devient ici une expérience permanente de l'humanité; celle-ci est finalement amenée à reconnaître que, par-delà toutes les différences dressées par l'histoire et la culture, un destin identique attend tous les hommes, et à comprendre que le destin commun, qui a pour principe l'origine biologique de l'homme, pose son empreinte ineffaçable sur ses prétentions spirituelles. Dans ses moments de plus intense exaltation comme de plus profonde désolation, il demeure toujours « homme », lié au destin commun de la « natura humana ».

2) Mais à côté de ces composantes terrestres, le récit de la création renvoie au souffle de Dieu (*Gen.* 2, 7), à la *ressemblance avec Dieu* dont l'homme a été honoré (*Gen.* 1, 26-27; 5, 1). « A peine le fis-tu moindre qu'un Dieu, le couronnant de gloire et de splendeur », ajoute le psaume qui d'abord s'épouvantait de la chétivité de l'homme (*Ps.* 8, 6). Ce qui unit les hommes entre eux, par-dessus toutes les frontières historiques, ce n'est pas seulement la communauté d'un même destin biologique, mais celle aussi de la vocation divine qui repose sur eux et constitue leur véritable dignité, fait paraître infiniment petites toutes les distinctions humaines de dignité et d'honneur. Par sa doctrine de la création de chaque âme, le créationisme ne veut pas dire autre chose que ce rapport immédiat de l'homme à Dieu : jamais l'homme ne se résorbe dans son espèce, mais il est, personnellement et en tant qu'individu particulier, connu et aimé de Dieu; dès lors, aussi impuissant et insignifiant qu'il soit, il est, à chaque stade de sa vie, une « personne » qui ne peut jamais être rabaissée au rang de simple moyen, demeure toujours plus qu'une simple partie de la communauté, appelé qu'il est, lui-même, à une destinée éternelle. Dans chaque homme, il faut voir le partenaire de Dieu, que Dieu appelle par son nom, que Dieu aime d'un amour éternel.

3) Le fait que l'homme est à l'image de Dieu comporte en outre une *dimension eschatologique*. Si la communauté biologique de la vie humaine renvoie au destin mortel commun à tous, au retour à la poussière d'une mère commune, la Terre, le souffle de Dieu donné à l'homme renferme par contre en soi la vocation à une communauté éternelle avec Dieu, qui est en même temps une communauté fraternelle de tous les enfants de Dieu : Dieu veut le salut de tous les hommes (1 *Tim.* 2, 4), tous sont invités au divin festin des noces et destinés à être un jour, en tant que citoyens de la Jérusalem céleste, des membres de la communauté des saints. Considérer l'homme du point de vue biblique, c'est toujours le considérer du point de vue de son avenir, reconnaître dès à présent en lui celui qui participera avec moi à la joie de Dieu, celui qui sera assis avec moi à la table de l'éternel banquet. Mais la vocation

ournée vers l'avenir, incluse dans le fait de la ressemblance avec Dieu, comporte aussi, à côté de l'aspect individuel que nous venons d'esquisser, un aspect collectif : tous les hommes et tous les peuples construisent ensemble la même histoire, sont pris dans la trame d'un même plan, par le moyen duquel Dieu conduit le cosmos à son but. C'est ce que mettent bien en lumière le récit de l'alliance avec Noé et surtout le thème des « deux frères ». En fin de compte, l'humanité tout entière forme, dans sa marche historique, sans préjudice d'ailleurs de la vocation personnelle de chaque individu, un organisme vivant où il y a pluralité de fonctions mais unité de but. Cela est important en ce qui concerne les communautés non-chrétiennes. Tandis que le récit de l'alliance avec Noé laisse entendre que même les religions de type mythique contiennent une authentique théophanie, qui a son sens historique de préparation éloignée, purement provisoire du reste (cf J. Daniélou, *Essai sur le mystère de l'histoire*, Paris, 1953), le thème des deux frères rappellera au chrétien son insertion dans le mystère de l'histoire, le risque qu'il court et la mission cachée qui incombe ou peut incomber à l'autre.

Ce genre de réflexion ne fera pas oublier que, dans l'histoire humaine, la destruction de la fraternité est toujours l'œuvre des forces du mal, jamais celle des forces de Dieu. L'établissement d'une vraie fraternité a toujours quelque chose de chrétien en soi.

4) C'est également dans le cadre de la fraternité de tous les hommes que vient s'insérer cette présence tout à fait spéciale de *Jésus-Christ* au temps de l'histoire, dont parle la parabole du jugement final, en *Mt.* 25, 31-46. Le dernier des hommes (cf *Marc* 9, 35, et aussi *1 Cor.* 15, 45; 4, 9) chemine sans cesse tout au long de l'histoire dans les « derniers » (*novissimus*) de l'humanité (cf *Mt.* 19, 30), dans les plus petits et les plus méprisés. L'idée, chère aux anciens, que dieux et anges circulent en secret sur la terre et que l'homme qui en repousse un autre doit redouter d'avoir repoussé le dieu qui voyage incognito ou l'un de ses messagers (cf *Hébr.* 13, 2; *Luc* 2, 7), reçoit ici son accomplissement effectif : qui repousse un homme dans le besoin a, en fait, repoussé le Juge du monde, et qui tient ouverts ses yeux et son cœur a chance de rencontrer ce Juge et de se montrer son frère.

5) Dans son ensemble, la littérature néo-testamentaire et patristique ne conçoit jamais la fraternité universelle comme une donnée statique et naturelle. De même qu'être homme n'est pas simplement une donnée qui échoit toute faite à l'individu sans qu'il ait à devenir ce qu'il doit être, un homme, en vertu d'un impératif constamment renouvelé, ainsi en est-il de la fraternité : c'est un ordre, une mission qui attend sa réalisation. L'homme qui ne reconnaît pas l'autre, l'étranger, l'inférieur, pour son frère, et ne réalise pas qu'il l'est, mais le considère au contraire comme étranger, comme autre, celui-là même est appelé à découvrir dans l'autre l'existence du frère oublié, et, par là, à faire d'une pure possibilité une réalité effective. Par son attitude fraternelle, il est appelé en même temps à ouvrir les yeux de cet autre qui, lui aussi, ignore la fraternité cachée qui les unit tous deux, et, de la sorte, à parfaire cette fraternité. C'est ainsi que les chrétiens comprenaient leur mission à l'égard des païens : il s'agissait pour eux d'ouvrir, par le moyen de leur attitude fraternelle, les yeux de ceux

qui voyaient dans les chrétiens, non des frères, mais des ennemis haïssables de l'humanité, et de faire naître, grâce à la vertu créatrice de l'amour, une communauté fraternelle qui n'existait pas encore à titre de donné interhumain, mais constituait un appel divin à réaliser. D'où l'on comprend que les formules sentimentales, en vogue depuis le temps de l'*Aufklärung*, telles que : « Nous sommes tous frères », et autres semblables, soient relativement peu abondantes dans l'ancienne littérature chrétienne; au naturalisme sans obligation de ces formules bien frappées on ne pouvait trouver grand chose à gagner, parce qu'on voyait dans la fraternité un fait humain qui n'arrivait à être une réalité vraiment effective que par la réalisation concrète de l'existence fraternelle.

2° **La fraternité spéciale des chrétiens.** — On pourrait, d'après ce qui a été dit, caractériser simplement ce qui distingue la fraternité spéciale unissant les chrétiens entre eux et la fraternité commune à tous les hommes de la manière suivante : les chrétiens, parce qu'ils ont cru au Père de Jésus-Christ, ont reconnu leur fraternité et l'ont acceptée, tandis que les autres, au contraire, l'ignorent. Mais cette « reconnaissance et acceptation », dont tout dépend par conséquent, comporte une série d'aspects qu'il faut brièvement développer.

1) On n'est pas chrétien sans une *nouvelle naissance* : « Si donc quelqu'un est dans le Christ, c'est une création nouvelle; l'être ancien a disparu, un être nouveau est là » (*2 Cor.* 5, 17). C'est par ces mots que Paul caractérise la conscience qu'a de lui-même celui qui est devenu chrétien. Croire au Christ, cela signifie changer de vie, laisser en arrière ce qui est ancien, c'est-à-dire soi-même, et, appuyé sur le Christ, commencer une nouvelle existence humaine. Devenir chrétien implique donc mort et résurrection, refonte du moi et de sa propre excellence, cette « alchimie de l'être » (H. de Lubac, *Catholicisme*, p. 291) dans laquelle l'être humain acquiert peu à peu un autre sens, parce qu'il se met à exister centré d'une nouvelle manière. Le baptême est le sceau sacramentel de l'événement de cette nouvelle naissance qui s'accomplit par un processus de mort et de résurrection, — événement qui pénètre toute la vie du chrétien, puisqu'on ne peut être chrétien qu'en le développant constamment.

La concrétisation sacramentelle par le baptême (puis par la pénitence) de cet événement fait ressortir en même temps le côté social de celui-ci. Par sa nouvelle naissance, le chrétien est introduit dans une nouvelle famille, qui constitue désormais son foyer spirituel. Tandis qu'il reçoit l'existence de Jésus-Christ comme modèle de son existence humaine, et que le Seigneur lui est donné comme centre et forme de sa propre existence, le chrétien se fond, se liquéfie en quelque sorte intérieurement en Jésus-Christ, et ne fait plus qu'« un » avec lui (*Gal.* 3, 28; cf l'expression « revêtir le Christ », *Rom.* 13, 14; *Gal.* 3, 27; *Éph.* 4, 24; *Col.* 3, 10; ou encore celles qui concernent les membres du Christ, l'implantation dans le Christ, et autres semblables). Il participe ainsi maintenant au mode d'existence du Christ, qui, de son côté, ne fait rien de lui-même (*Jean* 5, 19-30), et tient son être tout entier du Père (cf *Jean* 7, 16-17), si bien qu'il n'est rien en lui-même, mais pure « *relatio subsistens* » au Père. Entrer, pour l'homme, dans cette existence, c'est recevoir Dieu comme « Père » d'une façon tout à fait nou-

velle, penser la relation de son être à Dieu, non plus seulement sous la forme générale d'un concept de création plus ou moins approfondi, mais comme le recevant, pour ainsi dire, toujours à nouveau des mains de Dieu.

Cette fusion de sa propre existence avec celle de Jésus-Christ, qui constitue le contenu de la nouvelle naissance, implique en même temps, pour le chrétien, une fusion avec l'être de tous ceux qui sont entrés dans le même processus. Car ils ont tous le même centre, le Christ, et leur existence, enracinée en lui, est devenue une. C'est pourquoi, le chrétien, en s'adressant à Dieu, devra nécessairement dire « notre Père » ; le titre qu'il donne à Dieu inclut le « nous » des frères et des sœurs, parce qu'il inclut le « Premier-né » (*Col. 1, 15, 18*), qui nous a faits ses frères et sœurs.

La tradition ecclésiastique cependant ne parle pas seulement, en relation avec la nouvelle naissance, de père et de frères et sœurs, mais aussi de mère : elle désigne par là l'Église. C'est rappeler au chrétien que le véritable dispensateur des sacrements est le Christ total, « *Christus totus, caput et membra* ». Cela veut dire que le Christ s'est approprié tous les croyants, qu'ils sont devenus, en quelque sorte, une partie de lui-même. Le courant chrétien de vie, la grâce de Dieu, qui suit les hommes et les cherche, passe par la foi vive et l'amour des chrétiens, et partout où la grâce rencontre un homme, là leur lutte chrétienne et leur vie ont pris une part efficace à ce courant dans lequel le Christ reste historiquement présent. L'existence des chrétiens a ainsi réellement une signification « maternelle » pour la christianisation des autres, et le chrétien vénérera dans ses frères ce mystère maternel de la « communion des saints », qui est pour lui aussi le sol nourricier de sa foi ; il reconnaîtra en même temps avec action de grâces qu'il est appelé à participer à ce service maternel de l'Église.

2) A côté du fondement sacramentel de la fraternité chrétienne, auquel renvoie l'idée de nouvelle naissance, il faut aussi considérer la catégorie personnelle de parole : les chrétiens sont *unis par la même parole* qu'ils écoutent, par la même connaissance de foi qu'elle leur donne. A l'appel de la parole, les chrétiens découvrent la paternité de Dieu, l'illusion mythique qui les faisait se ramener à la terre de la patrie et se croire créés en diverses castes (Platon, *République* III, 415a) est détruite, ils savent qu'ils sont tous d'une même famille et, par là, vraiment frères. La foi « démythologise » le monde, elle démasque l'erreur raciste et les dogmes sociaux, œuvres de mensonge, en éloigne les hommes pour les conduire à la vérité, qui rend libre (*Jean 8, 32*). La foi possédée en commun crée en même temps la compréhension entre les hommes, continue le miracle de la Pentecôte et triomphe de la confusion babylonienne des langues, non, du reste, par l'unité extérieure du langage, mais par l'unité de l'esprit qu'elle établit. Dans le domaine de l'existence naturelle, ce qui marque l'homme avant tout, en plus de son hérité, c'est son entourage ; outre les composantes biologiques, il y a les composantes spirituelles, qui façonnent ses idées et ses comportements, si bien que des frères ne se ressemblent pas seulement à cause de leur héritage biologique, mais aussi à cause de l'identité de la tradition spirituelle au sein de laquelle ils ont grandi. Il en est de même dans le domaine spirituel : en plus de la communauté que crée la nouvelle nais-

sance, entre en ligne de compte l'unité de la parole de Dieu, qui forme le cadre de cette unité spirituelle dans laquelle les hommes se comprennent et par là deviennent frères.

3) La communauté des chrétiens repose encore sur l'unité de l'espérance qui les unit. Ils sont destinés à édifier ensemble la « *communio sanctorum* » ; le sort de chacun est même tellement entrelacé avec celui des autres qu'il ne pourra s'accomplir que lorsque le tout aura atteint sa fin. C'est alors seulement qu'arrivera le salut définitif avec la résurrection des morts, qu'auront lieu le jugement et le triomphe sur les puissances hostiles à Dieu. Il s'ensuit que l'Église, comme telle et tout entière, a une fonction dans le déroulement de l'histoire. De même que l'histoire, prise comme un tout (et pas seulement la vie de chaque individu), a un sens, l'Église n'est pas seulement un réceptacle extérieur qui sert à assurer le salut des individus comme tels, mais elle a, en tant que tout, un sens, parce qu'elle a un service à remplir dans l'organisme de l'humanité, dans la grande lutte entre la foi et l'incroyance, qui traverse l'histoire. Il est même possible de dire plus. Dieu peut aussi accomplir le salut d'un individu comme tel sans appartenance visible à l'Église ; si donc il appelle un homme à l'Église, cela a un sens qui dépasse toujours la destinée individuelle de cet homme. Il se trouve inséré dans la mission historique du peuple de Dieu. Ainsi les chrétiens, membres de l'Église, ont, dans un sens tout à fait spécifique, une destinée commune ; l'appartenance au peuple d'Israël mettait son empreinte sur la destinée de chaque israélite même contre sa volonté : de la même manière, le chrétien reçoit, par son appartenance à l'Église, sa place historique, qu'il peut refuser d'occuper, mais ne peut jamais faire disparaître.

D'un autre côté, ce regard tourné vers l'avenir et l'histoire montre le caractère ouvert de la fraternité chrétienne : l'espérance du salut vaut pour tous et, finalement, il n'y a qu'une seule et indivisible histoire qui investit tous les hommes.

4) L'expression durable de cette fraternité des chrétiens est, dans la vie de l'Église, l'eucharistie, qu'on a pu désigner à bon droit le sacrement de la fraternité. Car, en recevant l'eucharistie, le chrétien ne communique pas seulement au Christ, mais, par le Christ, à ses frères chrétiens. Tandis qu'il reçoit le Christ, il sort en effet de lui-même et il est assimilé au Seigneur. La même chose se produit aussi pour ceux qui communient à côté de lui, et ainsi tous sont tirés de l'isolement où ils se trouvent et introduits dans un même et unique centre, qui s'appelle le « Corps du Christ ». La communion au banquet eucharistique a, dans son sens originel, peu de chose en commun avec une mystique individuelle de l'union à Jésus, selon l'interprétation que lui a donnée bien des fois la piété des temps modernes ; elle fonde bien plutôt une mystique expressément ecclésiale, dont le but est le Corps du Christ, la fusion de la multitude dans l'unité du Corps du Seigneur. Dès lors, on conçoit que la piété de l'Église ancienne ait pu voir dans le pain fait de nombreux grains une image de l'Église qui grandit sans cesse par la réunion de beaucoup, que les expressions « corps eucharistique » et « corps mystique » aient pu être interchangeables, qu'Augustin ait pu oser dire à ses fidèles : « Recevez ce que vous êtes » (cf. H. de Lubac, *Corpus mysticum*, coll. Théologie 3, 2^e éd., Paris, 1949).

4. ÉTHIQUE DE LA FRATERNITÉ CHRÉTIENNE

Reste encore une question : dans quelle ambiance morale, dans quels sentiments l'existence chrétienne doit-elle s'épanouir? Car, s'il est vrai que la fraternité de tous n'est jamais, selon la conception chrétienne, simplement et naturellement donnée, mais qu'elle est un devoir-être spirituel sans cesse proposé, s'il est vrai aussi qu'elle se réalise dans l'acte même de l'attitude, de la conduite fraternelle, il s'ensuit que la véritable fraternité chrétienne ne pourra pas être conçue seulement comme une réalité en quelque sorte supra-naturelle, mais qu'elle est connaissance et vie.

1° La fraternité dans l'Église. — 1) Pour que l'éthique de la fraternité ait des traits vraiment chrétiens, il faut qu'elle se conforme par l'intérieur à la réalité chrétienne. On en vient par là à reconnaître que les colonnes sur lesquelles repose l'Église, la Parole et le Sacrement, sont elles-mêmes le fondement de la communauté, de la fraternité. La parole que l'Église annonce ne transmet pas simplement une connaissance philosophique, dont chacun se fait soi-même l'application, mais c'est comme un appel de héraut qui rassemble les hommes en vue du royaume de Dieu, en vue du pèlerinage de l'humanité vers la montagne de Sion (*Isaïe 11, 10-16*). Quant aux sacrements, ils ne sont pas seulement des moyens de grâce pour les individus, mais des actions où se reflète la vie du peuple de Dieu, de l'Église. Ainsi, le baptême n'est pas simplement pardon, mais incorporation dans le Corps du Christ, agrégation juridique à la communauté visible de Dieu. L'eucharistie n'est pas uniquement rencontre de l'âme avec le Christ, mais banquet de fraternité. On doit prendre à nouveau conscience, d'une manière vivante, concrète, de la signification enclose dans le fait que des hommes de toutes nations et de toutes conditions s'assoient sans distinction à la même table, reçoivent le même pain et que chaque fidèle, dans n'importe quelle église du globe, peut aller à cette table, à laquelle il est toujours et partout invité. De même, la pénitence n'est pas simplement réception personnelle de l'absolution, mais réconciliation avec la communauté fraternelle de l'Église, à l'égard de laquelle l'homme est coupable par son péché, puisqu'il a souillé et défiguré le corps du Christ. Des considérations semblables seraient à faire à propos des autres sacrements. En un mot, il s'agit de surmonter ce malentendu individualiste dont souffre le christianisme par suite de l'abandon du titre de frère et de la conscience qu'il implique; il s'agit de reconnaître à nouveau que la composante sociale est au cœur de l'Évangile, pénétrant de là toutes les réalités chrétiennes. Cela doit se faire sentir jusqu'au plus intime de la conscience chrétienne. La foi n'est pas seulement foi au Dieu Père en général, mais au Dieu qui est *notre* Père, qui me rencontre dans ses fils et à qui je ne peux venir en laissant de côté mes frères. Croire en chrétien signifie croire dans la communauté de tous ceux qui disent avec moi « notre Père ».

2) Il faut que ces vues aient une influence dans la manière d'annoncer la parole et dans la forme de la célébration des sacrements. La proclamation de la parole n'est pas communication d'idées philosophiques, mais a pour objet le Corps du Christ. Quant aux sacrements, en particulier l'eucharistie, ils doivent être célébrés de telle sorte qu'il soit évident qu'ils se rapportent par essence à la communauté.

Les lectures de la messe sont une parole adressée aux fidèles; ce qui veut dire qu'on doit pouvoir les entendre et les comprendre; les répons, qui ponctuent tout le cours de la messe, doivent être un dialogue entre le prêtre et la communauté; tous sont invités au banquet où se consomme le contenu propre de l'être chrétien : la participation au Corps du Seigneur. Si être chrétien et communier sont originellement une seule et même chose, pourquoi les membres vivants d'une paroisse ne pourraient-ils pas encore aujourd'hui se reconnaître consciemment comme les commensaux de la même table de Dieu, et, par là, se sentir très profondément unis entre eux? Il faudrait à nouveau attirer leur attention sur le double aspect de l'union qu'établit le banquet eucharistique : union horizontale des chrétiens les uns avec les autres, union verticale avec le Seigneur monté aux cieux. L'eucharistie ne peut être célébrée complètement dans l'enceinte des églises, elle demande à se continuer dans le quotidien de la vie.

3) Cette continuation de l'eucharistie dans la vie quotidienne suppose d'abord que les membres d'une paroisse ne soient pas, sortis du cadre de leur église, indifférents les uns aux autres, mais s'efforcent de trouver, en dehors de ce cadre, des formes de vie communautaire qui viennent compléter la réunion culturelle et rendre possible le contact fraternel immédiat. Il importe avant tout que, dans l'esprit de 1 *Cor.* 11, chaque paroisse ne laisse pas dans un coin, pour ainsi parler, ses pauvres et ses abandonnés, mais qu'elle reconnaisse la responsabilité fraternelle qui lui incombe à l'égard de ces hommes si proches du Seigneur, qu'elle considère cette responsabilité comme son devoir primordial. La question cependant est encore plus complexe. Il y a des paroisses riches et des paroisses pauvres, des pays riches et des pays pauvres. Là encore il ne doit y avoir aucune fermeture sur soi; c'est l'occasion pour la fraternité des communautés (2 *Jean* 1-3) de retrouver ses droits.

Yves Congar fait remarquer que l'on conçoit aujourd'hui avant tout le catholicisme comme union à la hiérarchie, et surtout au pape, alors qu'auparavant il ne signifiait pas moins union d'église à église, union des communautés entre elles (*Jalons pour une théologie du laïc*, coll. Unam sanctam 23, Paris, 1952, ch. 7). Il s'agit de reconnaître comme un élément essentiel et infrangible de la catholicité cette union horizontale d'église à église, et de la réaliser, de la promouvoir en particulier par-dessus les frontières nationales; il faut que chaque église sente sa responsabilité fraternelle à l'égard des autres, spécialement à l'égard de celles qui constituent la partie nécessaire et malheureuse de l'unique Église. Une expression concrète de ce catholicisme sera avant tout la restauration de l'esprit d'hospitalité, qui, par-delà les relations plus ou moins anonymes et abstraites des œuvres générales d'entraide, fait de la catholicité une expérience vivante et apprend au croyant qu'il est partout chez lui là où vivent des chrétiens.

4) Le christianisme naissant n'a pas attaqué les institutions sociales de son temps ni l'esclavage, mais il apporta une *nouvelle éthique*, qui a transformé les choses par l'intérieur; il favorisa le climat spirituel, qui conduisit à l'abolition de ces institutions et de l'esclavage. Imprégner d'esprit de fraternité l'organisation sociale en vigueur demeure toujours une des tâches fondamentales de l'éthique chrétienne. Cela vaut aussi, analogiquement, de l'ordre intérieur à l'Église, autrement dit des relations entre prêtre et laïc. Le sacerdoce néo-testamentaire constitue historiquement une rupture par rapport au sacerdoce juif et au

sacerdoce des religions environnantes. Cette rupture, dont parle avec force l'épître aux Hébreux et qu'elle examine à fond, s'inscrit dans la terminologie elle-même (évêque, presbytre, etc), qui ne se rattache pas aux institutions sacerdotales du monde pré-chrétien.

D'après l'épître aux Hébreux, on doit dire très nettement que le « prêtre » du nouveau Testament n'est pas un prêtre au sens de l'histoire des religions et de l'ancien Testament, mais que, par fonction, il est purement au service de l'unique Prêtre Jésus-Christ. La conviction de ne pouvoir agir par sa propre puissance, d'être purement appelé à un service dans le Corps du Seigneur commun à tous devrait marquer profondément la conscience que le prêtre a de soi. Même s'il n'interprète pas de façon étroite et juridique, avec une littéralité qui serait fautive, la parole du Seigneur qui dit que le titre de Père n'appartient qu'à un seul, Dieu (Mt. 23, 9), il ne doit cependant pas oublier que même en tant que « père » il demeure toujours « frère », que la charge de père dont il est revêtu n'est pas autre chose qu'une forme de service fraternel. Aussi devra-t-il se garder de tout paternalisme, et respecter bien plus le caractère adulte et la propre dignité des fidèles confiés à son ministère.

Alors, bien des tensions dans les rapports entre prêtre et laïc se relâcheront comme d'elles-mêmes, et il apparaîtra que ces tensions relèvent d'un problème qui, à beaucoup d'égards, est d'ordre plus moral que dogmatique.

5) Enfin, à la fraternité chrétienne appartient encore cette attitude qu'on pourrait appeler la *tolérance à l'intérieur de l'Église*. Ce qui est ordonné dans Mt. 18, 15, touchant la première correction à faire à un frère, laquelle doit avoir lieu, non derrière son dos, mais face à face, devrait être considéré comme une norme stricte. Il faudrait que le fait de savoir qu'il y a beaucoup de fonctions dans un seul Corps (1 Cor. 12) conduise avant tout au respect de la voie propre des autres, à la conviction que telle ou telle forme de piété n'est pas l'affaire de tous, mais qu'il y a une légitime variété de voies à l'intérieur de l'unité de la foi, par où se manifeste la richesse de la grande famille de Dieu.

2° La fraternité à l'égard des chrétiens séparés. — C'est une tâche urgente, à l'intérieur de chaque communauté, que de ramener les communicants à la conscience de leur fraternité; il ne s'agit pas toutefois d'enfermer les fidèles dans leur propre cercle, car la communauté fraternelle des chrétiens demeure par essence toujours ouverte vers les autres. Il convient cependant de distinguer ce qui concerne les relations avec les chrétiens séparés et ce qui concerne les relations avec les non-chrétiens. Dans le premier cas, les choses peuvent être envisagées au plan des relations de l'individu avec son frère séparé et au plan des relations des communautés séparées entre elles.

1) Pour ce qui est des relations des individus entre eux, le même baptême, la parole de l'Écriture possédée en commun et la même confession de la seigneurie de Jésus (1 Cor. 12, 3) procurent une unité de base. A quoi il faut ajouter la conception dynamique fondamentale de la fraternité chrétienne; le chrétien sait qu'il n'« est » pas simplement, de soi, frère de l'autre, c'est-à-dire que le fait, naturel et surnaturel, d'être ne suffit pas seul en l'occurrence, qu'il ne représente pas une fin mais un commencement; le chrétien doit sans cesse devenir frère de l'autre. Si cela vaut déjà à l'intérieur de l'Église, à plus forte raison à l'égard des frères séparés. Ce qui veut dire : dans l'autre reconnaître à nouveau le frère, se montrer soi-même son frère, et

ainsi, par la force créatrice de l'*agapè*, fonder la fraternité. De plus, le catholique doit se rappeler spécialement qu'être catholique signifie surmonter les frontières et aspirer au tout, que la qualité authentique de catholique se dévoile précisément dans ce sentiment d'ouverture.

2) Il est plus difficile de formuler ce que doivent être les relations des « Églises », ou plus exactement de l'unique Église avec les « Églises » séparées. Sans aucun doute, l'Église doit continuer fermement à appeler « schisme » ou « hérésie » ce qui l'est objectivement et, en ce sens, à se soumettre aux exigences inflexibles de la vérité, qui est une. Au fond, une telle attitude, qui implique l'exigence permanente de la « ré-union », sert beaucoup plus l'ouverture mutuelle que si on laissait chacun suivre tranquillement son propre chemin et se dispenser de sa communauté de destin avec l'autre.

Mais, demandera-t-on peut-être, cette ligne de démarcation clairement établie dans le domaine dogmatique doit-elle empêcher les Églises de se reconnaître pour sœurs sur le plan concret de leur service dans le monde et, par-delà la fraternité immédiate de la communauté catholique, de chercher à développer des rapports analogues avec les Églises chrétiennes en général? La foi commune à la parole du Seigneur semble, dans un monde menacé par l'athéisme, réclamer de façon pressante une attitude de ce genre. Pratiquement, cela signifierait que des avances fraternelles faites entre communautés séparées deviennent partout la règle, là où la chose est possible sans blesser la vérité.

En outre, le catholicisme se devrait de reprendre à son compte l'attitude d'un Optat de Milève et d'un Titus de Bostra et de regarder précisément comme sa tâche de devancer les autres dans la voie de la fraternité. Quoi qu'il en soit, il ne lui est jamais permis de se retrancher derrière le prétexte que les autres ne sont pas fraternels : si cela devait être, il serait d'autant plus nécessaire de leur faire découvrir la fraternité perdue, de témoigner, par la réalité de sentiments fraternels, de ce que c'est qu'être frère d'une manière indestructible. Avant tout, il s'agit pour la véritable Église de se manifester par la « pax » : elle est appelée, en effet, à proposer sans cesse le signe de son esprit universel de paix.

3° La fraternité de tous les hommes. — La communauté fraternelle des chrétiens est ouverte, par essence, aux autres. Cet esprit d'ouverture, qui s'étend finalement à tous les hommes, doit être assumé consciemment dans une éthique de la fraternité chrétienne.

1) Il faut d'abord que cette fraternité se vérifie dans les formes variées de l'*agapè*. Le chrétien ne peut jamais oublier le « grand commandement », qui lui ordonne de voir son prochain avec les yeux de l'amour et, par là, de devenir le frère de celui en faveur de qui Dieu veut se servir de lui (Luc 10, 25-37). Que sa fraternité ne doive pas se limiter au cas particulièrement pressant où l'autre se trouve dans la détresse, mais qu'elle doive aussi faire ses preuves en toute autre situation, c'est ce que montre la parole du Seigneur : « Si vous réservez vos saluts à vos frères, que faites-vous d'extraordinaire? Les païens eux-mêmes n'en font-ils pas autant? » (Mt. 5, 47).

À la fraternité chrétienne appartient aussi manifes-

tement ce qu'on peut appeler être loyalement homme avec les autres hommes. Là où le chrétien ne peut plus être chrétien avec les chrétiens, il doit être capable de se montrer homme avec les autres hommes. Et de même qu'il y a à l'intérieur de l'Église une tolérance qui est comme une émanation de la fraternité chrétienne, ainsi la fraternité à l'égard de ceux du dehors devra assez souvent se manifester par une tolérance qu'on pourrait définir comme le respect devant l'altérité de l'autre et le secret que Dieu partage avec lui. Le chrétien se rappellera qu'il y a eu des « saints païens » de l'ancien Testament, avec lesquels Dieu poursuivait ses desseins particuliers (Melchisédech, Job). De plus, si le chrétien admet que l'avenir de l'homme est, aux yeux de la foi, déjà une partie de son présent et que Dieu peut, à sa manière, conduire les errants à l'unique *communio sanctorum*, il se gardera, — à supposer qu'il y soit quelque peu porté —, de tout jugement précipité (1 Cor. 5, 12-13), et il sera prêt à imiter la tolérance divine qui ordonne de laisser patiemment pousser froment et ivraie, puisque discerner et juger sont l'affaire de Dieu et non celle des hommes (Mt. 13, 24-30).

Enfin, le chrétien s'efforcera en face du non-chrétien de vivre avant tout ces vertus humaines fondamentales que sont la justice et la véracité; un amour qui n'est pas fermement fondé sur la justice et le respect de l'être de l'autre tend finalement à une condescendance protectrice, qui signifie mépris du partenaire.

2) L'Église prise collectivement remplit sa vocation d'ouverture au monde avant tout par la *mission*. Elle ne doit pas garder égoïstement pour elle la connaissance et l'illumination qu'elle a reçues, elle est invitée à les transmettre à tous. Ce qu'elle peut faire de diverses façons. D'abord, par leur rayonnement propre, les chrétiens doivent devenir par leur vie « lumière sur le chandelier » (Marc 4, 21), « ville sur la montagne » (Mt. 5, 14); au sein d'une génération dévoyée et pervertie, ils doivent briller comme des foyers de lumière au milieu du monde (Phil. 2, 15).

Il faut en venir aussi au témoignage de la parole (Mt. 28, 19; 10, 27).

Plus nettement que jusqu'à présent, on devrait pouvoir à ce que toute l'Église, y compris les laïcs, participent au service de la parole, chacun selon son degré. Le chrétien finalement doit à son frère incroyant d'être lui-même bien au fait de la parole de Dieu, pour pouvoir au moment opportun rendre raison à ce frère de la Parole (1 Pierre 3, 15). Il est aussi du ressort de l'amour fraternel, qui doit s'exprimer dans la mission, que la Parole soit annoncée de telle sorte qu'elle puisse être comprise, ce qui n'est possible que par le travail, qu'il faut refaire à chaque génération, de l'appropriation spirituelle, laquelle permet de traduire un même mot dans la langue et la pensée de chaque époque et ainsi de le rendre audible à nouveau.

D'une manière générale, on ne doit jamais perdre de vue, en tout ce qui touche à la question de méthode, la loi essentielle de la mission; il faut que la mission soit l'expression de l'ouverture de l'Église à l'égard de tous les hommes. La violente malédiction prononcée par le Christ à propos de la mission juive de son temps (Mt. 23, 15) sera devant les yeux de l'Église comme une mise en garde contre un faux prosélytisme de recrutement, comme une incitation à respecter la liberté spirituelle de l'autre et à ne le traiter toujours qu'avec une vraie charité fraternelle.

3) Le plus haut témoignage de fraternité de l'Église se réalise chaque fois qu'elle est jugée digne de partager le sort de son Seigneur crucifié et d'accomplir avec lui le *service de la souffrance* pour les autres. Le cœur de l'événement de la rédemption consiste en effet dans ce *sacrum commercium*, cette mystérieuse permutation des rôles, par laquelle Jésus-Christ, le seul digne de toute béatitude divine, prend notre place, la place du réprouvé (Gal. 3, 13), et nous ouvre par là l'accès à la gloire. Aussi peut-on dire que ce qu'il y a de plus intime dans la mission de Jésus-Christ, c'est ce service de remplacement (Marc 10, 35-45). Si appartenir à l'Église ne signifie pas autre chose qu'appartenir au Corps du Christ, la vocation à l'être-chrétien implique l'appel à participer à cette charge. L'élection chrétienne ne consiste donc pas dans une situation de faveur tournant au désavantage des autres (cf Marc 10, 35-45), mais dans l'élection à la diaconie de la croix, qui s'accomplit dans l'histoire du monde, de même que l'élection d'Israël atteignait son point culminant dans la diaconie de la souffrance (cf Isaïe 53, et Rom. 11, 11). C'est par la voie du martyre (sous ses formes variées) qu'arrive à son accomplissement le thème biblique des deux frères et, avec lui, le mystère le plus intime de la fraternité chrétienne : l'échange de destin avec le frère qui erre et, par là, sa réintégration cachée dans la plénitude de la fraternité. En fait, il n'y a que le support patient de l'injustice de ce monde (Mt. 5, 38-48) qui peut faire éclater le cercle fatal des injustices et, au milieu du triomphe de la haine et de l'égoïsme, dresser la force plus grande de l'amour, qui vient de la foi, laquelle triomphe du monde (1 Jean 5, 4).

Le mot *Fraternité* ou *Frère* ne figure pas dans le DTC, ni dans le DBS; le DB a une courte note de H. Lesêtre, t. 2, 1899, col. 2402-2403.

Sladeczek, 'H φιλadelphία nach den Schriften des hl. Apostels Paulus, dans *Theologische Quartalschrift*, t. 76, 1894, p. 272-295. — A. S. Peake, *Brotherhood in the Old Testament*, Londres, 1923. — J. Zobel, *Der bildliche Gebrauch der Verwandtschaftsnamen im Hebräischen*, dissertation, Heidelberg, 1932. — H. von Soden, 'Αδελφός, dans *Kittel*, t. 1, 1933, p. 144-146. — H. de Lubac, *Catholicisme. Les aspects sociaux du dogme*, coll. Unam Sanctam 3, Paris, 1938. — V. Tschirikower et F. M. Heichelheim, *Jewish religious influence in the Adler Papyri?*, dans *The Harvard theological Review*, t. 35, 1942, p. 25-44. — J.-J. Collins, *The Brethren of the Lord and two recently published Papyri*, dans *Theological Studies*, t. 5, 1944, p. 484-494. — H. Rahner, *Mater Ecclesia*, Einsiedeln, 1944. — G. Wunderle, *Das Ideal der Brüderlichkeit in ostkirchlicher Sicht*, Dülmen, 1949, d'après les sources russes. — W. Scherffig, dans *Evangelische Theologie*, t. 9, 1949-1950, p. 49-64.

E.-P. Groenewald, *Die christelijke Broederschap volgens die Heilige Skrif*, dans *Arcana revelata. Festschrift F. W. Groenewald*, Kampen, 1951, p. 23-32. — J. Daniélou, *Le mystère de l'histoire*, Paris, 1953. — G. Quell et G. Schrenk, Παῖς, dans *Kittel*, t. 5, 1954, p. 946-1016. — J. Ratzinger, *Volk und Haus Gottes in Augustins Lehre von der Kirche*, Munich, 1954. — H. Schürmann, *Gemeinde als Bruderschaft im Lichte des Neuen Testaments*, dans *Diaspora, Gabe und Aufgabe*, Paderborn, 1955, p. 21-31. — H. Braun, *Spätjüdisch-häretischer und frühchristlicher Radikalismus*, t. 1, Tubingue, 1957, p. 127-129; t. 2, p. 84-85. — C. Spicq, *La charité fraternelle selon 1 Thess. 4, 9*, dans *Mélanges bibliques rédigés en l'honneur d'A. Feuillet*, Paris, 1957, p. 507-511; *Agapé*, coll. Études bibliques, t. 2, Paris, 1959, p. 324-329. — H. Kosmala, *Hebräer-Essener-Christen*, Leyde, 1959, p. 44-50. — W. Trilling, *Hausordnung Gottes*, Dusseldorf, 1960. — J. Ratzinger, *Die christliche Brüderlichkeit*, Munich, 1960; trad. franç., *Frères dans le Christ*, Paris, 1962.

J. Isaac, *Aux sources de la charité fraternelle*, coll. Lumière de la foi 4, Paris, 1961. — K. H. Schelkle, *Die Petrusbriefe. Der Judasbrief*, Fribourg-en-Brisgau, 1961, p. 51-54, 76-78. — J. O'Callaghan, *Persistencia del trato de « hermano » entre cristianos del siglo V*, dans *Analecta sacra tarraconensia*, t. 35, 1961, p. 217-222. — C. Mohrmann, *Études sur le latin des chrétiens*, t. 2, Rome, 1961, p. 29-30, 335-337. — E. Wolf, *Zur Geschichte der kirchlichen Bruderschaften*, dans *Communio viatorum*, t. 5, 1962, p. 47-56. — A. Négrier et X. Léon-Dufour, *Frère*, dans *Vocabulaire de théologie biblique*, Paris, 1962, col. 403-407.

H. Leclercq, art. *Frères*, DACL, t. 5, 1923, col. 2578-2585. — K. H. Schelkle, art. *Bruder*, RAC, t. 2, 1954, col. 631-640. — F. Dölger, art. *Brüderlichkeit der Fürsten*, *ibidem*, col. 641-646. — G. Jacquemet, art. *Fraternité*, dans *Catholicisme*, t. 4, 1956, col. 1568-1570. — W. Bauer, art. *Ἀδελφότης* et *Ἀδελφότης*, dans *Griechisch-Deutsches Wörterbuch zu den Schriften des Neuen Testaments und der übrigen urchristlichen Literatur*, 5^e éd., Berlin, 1958, p. 30-32. — G. W. H. Lampe, *A Patristic Greek Lexicon*, Oxford, 1961, p. 29-30. — J.-B. Bauer, art. *Bruder*, dans son *Bibeltheologisches Wörterbuch*, 2^e éd., Graz, 1962, t. 1, p. 140-144.

DS, art. CHARITÉ, CORPS MYSTIQUE, DIRECTION SPIRITUELLE (le « Père » en Orient, t. 3, col. 1008-1015), ÉDIFICATION, ÉGLISE, EUCHARISTIE, etc.

Joseph RATZINGER.

FRATICELLES. — Le nom, de l'italien *Fraticelli*, s'applique aux religieux qui se sont scindés de l'ordre des frères mineurs et de l'Église romaine, à la suite des mesures disciplinaires prises par Jean XXII contre les zéloteurs de la Règle de saint François d'Assise appelés *Spirituels* et après les décisions doctrinales du même pontife relatives aux thèses de la pauvreté absolue du Christ et des apôtres.

Bien que les fraticelles de toute dénomination et de toute juridiction aient constitué jusqu'à leur extinction dans la seconde moitié du 15^e siècle une secte proprement hérétique et schismatique, du fait du refus de la définition de foi concernant la pauvreté évangélique (constitution *Cum inter nonnullos*, 12 novembre 1323) et de leur rébellion contre le Saint-Siège, ils tiennent une place notable dans l'histoire de la spiritualité. Leurs torts ne peuvent effacer l'exemple de leur piété et de leurs austérités, et leur idéal contribua à l'éclosion de la famille franciscaine de l'Observance. A la base de leur révolte, et c'est ce qui explique leur obstination, résident une interprétation erronée de l'Évangile et de la Règle de saint François, une conception inexacte de l'autorité du chef de l'Église en matière de foi et un accueil inconsidéré des théories eschatologiques de Joachim de Flore. — 1. *Histoire*. — 2. *Doctrine*.

1. HISTOIRE

1^o Origine de la secte. — On ne saurait faire l'exposé des origines de la secte des fraticelles sans le récit préalable des luttes menées au sein de l'ordre entre le parti des Spirituels dont ils dérivent (voir les démonstrations de F. Ehrle, ALKG, t. 4, p. 138-180) et les frères dits « de la communauté ». On sait quelles furent, notamment dans l'entourage de Pierre-Jean Olivi † 1298, les protestations contre les adoucissements, les dispenses et les privilèges sollicités du Saint-Siège, spécialement en matière de pauvreté. Les rigoristes prêchaient la pratique de la Règle et du Testament de saint François « à la lettre et sans glose » (*Testament*).

Quant à ses origines immédiates, mouvement essentiellement italien, le fraticellianisme les tire du groupe des zéloteurs de la Marche d'Ancône qui, découragés

par l'incompréhension des supérieurs de la communauté, par les tracasseries de toutes sortes souffertes de leur part, par la réclusion et un premier exil en Arménie (1290-1293), se constituèrent en famille autonome avec le consentement du pape Célestin v et sous la direction de frère Libérat (Pierre de Macerata) et d'Ange Clareno (Pierre de Fossombrone). Ils prirent le nom de *pauperes heremitae domini Caelestini* (1294). La démission de leur protecteur (13 décembre 1294) les mit en bien fâcheuse posture. Hostile aux séparatistes, Boniface VIII décréta la dissolution de la jeune congrégation (*Olim Caelestinus*, 8 avril 1295; dans O. Rinaldi, *Annales ecclesiastici*, t. 25, an. 1341, n. 84). Libérat et ses compagnons s'enfuirent en Achaïe (1295), puis en Thessalie (1297), où ils encoururent successivement les censures des archevêques de Patras et d'Athènes et du patriarche de Constantinople, alertés par le pape (ALKG, t. 2, p. 156-157, 335). Rentré en Italie, Libérat allait se présenter à Clément v quand la mort le surprit en route près de Viterbe (1307). La direction du groupe échut dès lors à Ange Clareno, rentré à son tour dans sa patrie (1305).

Grâce à l'intervention du médecin de Pierre III d'Aragon, le catalan Arnaud de Villanova † 1311, chaud partisan des rigoristes franciscains, Clément v confia à une commission cardinale le soin d'examiner l'objet du conflit (voir constitution *Dudum ad apostolatus*, 14 avril 1310, BF, t. 5, n. 158). Ubertain de Casale, chef des Spirituels de Toscane, convoqué à Avignon, prit en main la cause des rigoristes, tandis que Bonagrazia de Bergame et Raymond de Fronsac assumèrent la défense des frères de la communauté. L'enquête aboutit à la constitution *Exivi de paradiso* publiée le 6 mai 1312 à l'occasion du concile de Vienne (BF, t. 5, n. 195; *Corpus Iuris canonici*, éd. A. Friedberg, t. 2, Leipzig, 1881, col. 1193-1200). Ni les Spirituels ni leurs adversaires n'obtinrent gain de cause. Le pape exhorta les premiers à se soumettre aux supérieurs légitimes à qui revenait le soin de juger de la qualité des habits et de la manière de pratiquer la pauvreté sur tel ou tel point; aux seconds fut intimé l'ordre de réformer certains abus. L'effort de conciliation allait-il rétablir la paix?

2^o Les sanctions de Jean XXII. — A la suite de nouveaux troubles éclatés en la vacance du Saint-Siège, Jean XXII prit des mesures énergiques. Le 15 mars 1317, Frédéric III d'Aragon, roi de Sicile, fut prié d'expulser de l'île les Spirituels de Toscane qui s'y étaient réfugiés sous la conduite de Henri de Ceva (BF, t. 5, n. 256), tandis que les rigoristes de Provence et du Languedoc, convoqués à la cour pontificale, le 27 avril 1317, devaient y répondre de leurs agissements (BF, t. 5, n. 266-267). Le 7 octobre 1317, la constitution *Quorundam exigit* (BF, t. 5, n. 289) rappela à l'ensemble des religieux le devoir de se soumettre aux supérieurs de la communauté et de s'en remettre à leur jugement en ce qui concernait la qualité et la forme des habits ainsi que l'acquisition des provisions. Au grand scandale des rebelles, l'obéissance passait avant la pauvreté, vertu caractéristique de l'ordre. Suivit, le 30 décembre 1317, la bulle *Sancta Romana* (BF, t. 5, n. 297), condamnation sans appel de tous les séparatistes d'Italie, de France et d'outre-mer, en particulier de ceux qui se réclamaient du privilège de Célestin v, sous quelque nom qu'ils se cachent, *fraticelli* ou *fratres de paupere vita*, y compris leurs adhérents laïques appelés *bizques* (de *bisaccia*, besace du mendiant)

et béguins. Pour la première fois apparaissait dans un document officiel la dénomination désormais retenue de « fraticelles ». Le 23 janvier 1318, une nouvelle bulle, *Gloriosam Ecclesiam* (BF, t. 5, n. 302), frappait spécialement le groupe de Henri de Ceva demeuré en Sicile.

Détenu à Avignon où il était accouru lors de l'enquête de Clément v (1311) et s'était mis sous la protection du cardinal Jacques Colonna († 12 août 1318), Ange Clarenno opta pour l'ordre des célestins et récupéra sa liberté. Mais à peine rentré en Italie, il se réfugia près du Sacro Speco, dans un ermitage dépendant du monastère bénédictin de Subiaco. Il y regroupa ses anciens compagnons, les pauvres ermites de Célestin v, auxquels se rallièrent les Spirituels de la péninsule, et organisa la nouvelle congrégation dissidente en qualité de ministre général (1318).

3° Le conflit théologique de la pauvreté du Christ et des apôtres. — Le chroniqueur Nicolas le Mineur raconte comment, en 1321, un béguin capturé à Narbonne prétendit que le Christ et les apôtres n'eurent rien en propre ni en commun (Baluze-Mansi, *Miscellanea*, t. 3, p. 206-207). Soumise par l'inquisiteur Jean de Beaune o p à l'examen d'experts, la thèse trouva un défenseur acharné en la personne de Bérenger Taloni o f m, lecteur au couvent de Narbonne, lequel se réclama de la constitution *Exiit qui seminat* de Nicolas III comme d'une définition de foi. Sommé de se rétracter, le religieux en appela au Saint-Siège, si bien que la question fut déferée à une commission de cardinaux et de théologiens. En attendant le résultat de la consultation, le 26 mars 1322, Jean xxii leva l'interdiction de « gloser » la Règle de saint François (constit. *Quia nonnunquam*, BF, t. 5, n. 464). C'était contraire aux volontés du saint (*Testament*) et aux prohibitions de Nicolas III (constit. *Exiit*). Inspirée directement de Dieu, la Règle passait chez les rigoristes comme intangible au même point que l'Évangile. La question de la pauvreté du Christ restait encore à l'étude à la cour pontificale quand Michel de Césène, ministre général de l'ordre, déclara solennellement, lors du chapitre de Pérouse (30 mai 1322), que la thèse incriminée s'imposait comme un dogme « sain et catholique ». Ainsi en avait décidé Nicolas III dans sa constitution *Exiit*, que le pape régnant avait lui-même approuvée sur ce point dans la constitution *Quorundam exigit* (Baluze-Mansi, *Miscellanea*, t. 3, p. 208).

Quatre nouvelles constitutions qui interviendront sans cesse sous la plume des fraticelles et de leurs adhérents laïques achevèrent de convaincre les uns et les autres que les prophéties de Joachim de Flore venaient de se réaliser en la personne de Jean xxii, l'« antéchrist mystique », chef de l'« Église charnelle ». Le 8 décembre 1322, la bulle *Ad conditorem* (BF, t. 5, n. 486) mit fin à la fiction juridique qui attribuait au Saint-Siège même les biens meubles de l'ordre (constit. *Exiit*); les frères mineurs devenaient ainsi propriétaires. Le 12 novembre 1323, la thèse du chapitre général de Pérouse relative à la pauvreté absolue du Christ et des apôtres fut condamnée comme hérétique (constit. *Cum inter nonnullos*, Denzinger, n. 494). Le 10 novembre 1324, Jean xxii justifia ses positions doctrinales en matière de pauvreté et les mesures des deux constitutions précédentes (const. *Quia quorundam*, BF, t. 5, n. 554). Enfin, le 16 novembre 1329, la condamna Michel de Césène et ses adhérents enflés auprès de l'empereur Louis de Bavière (const. *Quia vir reprobus*,

BF, t. 5, n. 820). Dans le clan de l'ancien ministre général figuraient des théologiens et des juristes experts comme Guillaume d'Ockham et Bonagrazia de Bergame (cf DS, t. 1, col. 1766-1767), lesquels, sans se ranger au parti des fraticelles, mettront leur érudition et leur redoutable habileté de polémistes au service des thèses subversives de la pauvreté franciscaine et évangélique.

4° Groupes de fraticelles et organisation.

Affiliés et sympathisants. — Les précisions apportées sur la secte par Fr. Ehrle (ALKG, t. 4, p. 138-180) n'ont pas mis fin aux confusions. Il arrive encore à des historiens d'appliquer le nom de fraticelles à des suspects qui n'en furent point. A la vérité, les distinctions sont souvent difficiles à faire du fait que la secte, qui survécut un siècle et demi à la répression inquisitoriale, manquait d'unité. Ange Clarenno n'a pas rallié l'ensemble des religieux réfractaires aux décisions de Jean xxii, et après son décès il ne fut pas remplacé par un chef de sa trempe. D'autre part, des individus et des groupes de rebelles subirent l'influence doctrinale de sectes étrangères comme celle du *Libre Esprit* et dévièrent à tel point de l'orientation primitive qu'ils échappèrent aux possibilités de classification. Tel est le cas par exemple de Paul Zoppo saisi à Rieti, en 1334, avec des femmes auxquelles il avait imposé des pratiques obscènes (L. Oliger, *De secta Spiritus Libertatis*, Rome, 1943, p. 36, 83-84).

Les religieux qui répondent le plus exactement à la dénomination de fraticelles obéissaient à Ange Clarenno qui, à son retour d'Avignon (1318), établit son quartier général près de Subiaco, grâce à l'amitié de Barthélémy II, abbé du monastère bénédictin. L'organisation du groupe est connue par les dépositions d'un adepte, François Vanni d'Assise, capturé et interrogé à Rieti, en février-mars 1334, par l'inquisiteur Simon Filippi de Spolète o f m (*Bolletino della R. Deputazione di storia patria per l'Umbria*, t. 5, 1899, p. 382-420). Ange chargeait un secrétaire de visiter les religieux dispersés, distribuait des obédiences, expédiait des circulaires et marquait ses actes d'un sceau généralice (L. Oliger, *De sigillo fr. Angeli Clarenno*, dans *Antoniano*, t. 12, 1937, p. 61-64). Entre ses mains les frères faisaient profession d'observer la Règle et le Testament de saint François. La congrégation occupait deux résidences en Ombrie et une dizaine dans la région romaine, dont le couvent de Saint-Jean devant la Porte-Latine. Quand Jean xxii lança contre lui le mandat d'arrêt (21 février 1334, BF, t. 5, n. 1058), Ange s'enfuit à Santa Maria di Aspro dans la Basilicate, d'où il continua par correspondance à gouverner ses sujets jusqu'à son décès (15 juin 1337).

Le groupe toscan d'Henri de Ceva réfugié en Sicile et inclus dans la constitution *Santa Romana* sous la même appellation de *fraticelli* ou *fratres de paupere vita* apparaît dans la bulle *Gloriosam Ecclesiam* sous des couleurs particulières. Outre les erreurs partagées par les sujets d'Ange Clarenno, Jean xxii leur attribuait des doctrines communes aux donatistes, aux vaudois et aux néo-manichéens. Était-ce, comme le pense R. Manselli (*Spirituali e Beghini in Provenza*, Rome, 1959, p. 146-150), pour frapper l'imagination du roi Frédéric III d'Aragon qu'une simple excommunication n'aurait peut-être pas déterminé à expulser les indésirables? Nous verrons que d'autres fraticelles défendirent des thèses semblables. Chassée de l'île, la secte infesta la Calabre sous la direction d'un personnage énigma-

tique, désigné dans une bulle du 22 novembre 1331 (BF, t. 5, n. 948) sous le nom d'Ange de la Vallée de Spolète, religieux confondu à tort avec Ange Clareno (cf. Ciro da Pesaro, *Il Clareno*, Macerata, 1921, p. 153-200).

Philippe de Majorque, frère de la reine Sancia de Naples et fils spirituel d'Ange Clareno, constitua à la cour de Majorque, puis dans l'Italie méridionale, un groupe mêlé de béguins et de fraticelles. Après sa disparition, ceux-ci se réclamèrent de son nom. A trois reprises, le prince avait sollicité l'approbation juridique de sa congrégation. On sait dans quels termes Jean xxii (4 avril 1329) et surtout Benoît xii (8 août 1340) repoussèrent sa requête (J.-M. Vidal, *Un ascète de sang royal, Philippe de Majorque*, dans *Revue des questions historiques*, t. 45, 1910, p. 390; BF, t. 6, n. 123). La composition du groupe est connue grâce au dossier du procès du chevalier Adhémar de Mosset (J.-M. Vidal, *Procès d'inquisition contre Adhémar de Mosset*, dans *Revue d'histoire de l'Église de France*, t. 1, 1910, p. 555-589, 682-699, 711-724) et à un libelle anonyme (F. Tocco, *Studii francescani*, Naples, 1909, p. 520-521). Après la disparition de Philippe, Vital de France et Bernard de Sicile en assumèrent successivement la direction au titre de ministre général. Le clan fut décimé par la grande peste (1348), mais son existence est encore attestée en 1362 lors du procès d'un protecteur des rebelles, le comte Louis de Durazzo (F. Tocco, *Studii francescani*, p. 339-352). D'après la déposition d'un inculpé, Jacques de Afficto de Scalas, la secte s'attribuait indifféremment les noms de *fratres de ministro*, de *fratres de paupere vita*, de *fratres evangelici*, de *fratres veritatis*, de *fratres Philippi de Maioricis* et de *veri fratres minores* (F. Tocco, *Studii francescani*, p. 350).

Au cours du même procès, Jacques de Afficto se déclare membre de la secte de frère Thomas, évêque d'Aquino. Serait-ce Thomas de Boiano o f m, décédé en 1354 (C. Eubel, *Hierarchia catholica medii aevi*, t. 1, Munster, 1913, p. 100)? Qu'un évêque franciscain ou autre ait pris sous sa protection des fraticelles traqués par l'Inquisition, le cas s'est présenté à diverses reprises. Ainsi, le 17 septembre 1337, Benoît xii fit comparaître à Avignon François Monaldi de Brancaloni, évêque de Camerino, qui avait groupé sous sa juridiction des rebelles de la Marche d'Ancone et rédigé une Règle à leur usage (J.-M. Vidal, *Benoît xii, Lettres closes et patentes*, t. 1, Paris, 1919, n. 1517). Jacques de Cingoli o p, évêque de Fermo, imita l'exemple de son collègue (BF, t. 6, n. 36). En 1361, les fraticelles d'Ombrie, du groupe de François Nicolay de Pérouse, capturés par l'inquisiteur Ange d'Assise, avouèrent que les évêques de Città di Castello et de Pérouse leur avaient imposé la Règle de saint Augustin et un habit religieux spécial, et que les frères, après un noviciat de six mois, prononçaient outre les trois vœux de religion celui de stabilité (L. Oligier, *Acta Inquisitionis...*, AFH, t. 24, 1931, p. 77-83).

Restent à signaler parmi les groupes organisés ou particulièrement remuants : 1° les fraticelles accueillies à Castel Lettere par le roi Robert de Naples et la reine Sancia, dont il est longuement question dans les procès intentés en 1331 et en 1337 au sympathisant de la secte André de Gagliano o f m, aumônier du monastère royal des clarisses à Naples (BF, t. 6, p. 597-627; AFH, t. 48, 1955, p. 252-297); 2° les rebelles réunis au Monte Maiella par Ange de Monticelli, chez qui se réfugia (1348-1350) le tribun déchu de Rome Cola di Rienzo (A. Chiappini, *Profilo di storia francescana in Abruzzo*, Aquila, 1927, p. 10); enfin 3° les missionnaires de Tâbriz en Arménie, dont les propos subversifs firent en 1334 l'objet d'une dénonciation et d'une enquête

à la cour pontificale (*Biblioteca bio-bibliografica della Terra Santa*, t. 3, Quaracchi, 1919, p. 436-451).

Les thèses de la pauvreté évangélique proclamées lors du chapitre de Pérouse (1322) et les sanctions successives portées contre le responsable Michel de Césène grossirent les rangs de la rébellion d'un nombre mal défini de fraticelles dits *de opinione* ou michélistes, et même nicolaïtes en raison de la constitution *Exiit* de Nicolas III. L'« opinion » en question désignait les thèses incriminées. En affirmant que le Christ et les apôtres n'avaient pas pratiqué le dénuement total et en modifiant, d'autre part, la Règle de saint François inspirée directement par Dieu, Jean xxii s'était condamné comme hérétique et avait de ce fait perdu toute juridiction au spirituel. Perdaient de même leurs pouvoirs les successeurs de Jean xxii, les cardinaux, les évêques et les prêtres de l'Église officielle qui n'avaient pas désapprouvé les décrétales du pape déchu.

C'est parmi les fraticelles « de l'opinion » qu'il convient de classer les religieux de France, d'Espagne, d'Italie et de Grèce pris à partie par les théologiens, les inquisiteurs et les prédicateurs comme le cardinal Jacques Fournier (Benoît xii), Nicolas Eymeric o p, le bienheureux Jean de Vallombreuse, Jean Ricci de Florence o f m, Manfred de Verceil o p, saint Antonin de Florence, les saints Jacques de la Marche, Jean de Capistran, et Bernardin de Sienna, enfin Simon de Candie o p. On rangera dans leur nombre aussi les rebelles isolés traduits devant les tribunaux d'Inquisition d'Elne, de Majorque, de Carcassonne, d'Avignon et de Paris : Guillaume Nègre (1326), Bernard Fustier (1331), Barthélemy Brugère (1329), Raymond Richard de Provence (1336), Pierre Calvet de Millau (1339), Géraud Rostang de Gênes (1329) et Conrad de Weilheim, étudiant allemand à Paris (1330). Voir J.-M. Vidal, *Bullaire de l'Inquisition française...*, n. 70, 84-85, 92, 100, 104-105, 108, 151, 174.

Il faut signaler enfin la tentative d'un observant d'Aragon, Philippe Berbegal, de fonder une congrégation plus austère que l'Observance à la diffusion de laquelle il avait travaillé avec ardeur. Comme les constitutions imposées à l'ordre par Martin v (1430) lui parurent trop larges, le réformateur les attaqua dans des *Postillae* dont le texte n'est connu que partiellement par la réponse de saint Jean de Capistran (J.-M. Pou y Martí, *Visionarios, beguinos y fraticelos catalanes*, Vich, 1930, p. 269-283). Le rebelle groupa autour de lui un certain nombre de religieux et occupa plusieurs couvents dans les diocèses de Tarazona et de Saragosse. Imbue des doctrines fraticelles auxquelles elle mêla des erreurs empruntées aux hussites, la famille prit le nom de *congregación de la capuchita*, en italien *della cappucciola*, terme qui désignait le capuchon de forme bizarre adopté par le réformateur; elle ne survécut pas aux interventions énergiques de saint Jean de Capistran et d'Eugène iv (1431-1432). Voir AFH, t. 6, 1913, p. 710-716; J. Sanchis-Sivera, *Fraticelos Catalano-Aragoneses*, dans *Analecta sacra tarraconensia*, t. 11, 1935, p. 23-35.

Les convictions qui animaient les fraticelles et l'exemple de leurs austérités firent sur le peuple une impression telle que, comme à l'époque de Pierre-Jean Olivi, nombre d'hommes et de femmes grossirent les rangs du béguinisme. Il arriva que Grégoire xi dut interdire le culte des ossements des fraticelles (12 septembre 1372, BF, t. 6, n. 1218). La tâche des inquisiteurs devint d'autant plus malaisée que les dissidents bénéficiaient de protections et de complaisances parmi les princes, la noblesse et la hiérarchie

ecclésiastique. Ainsi, il ne fut guère facile à la cour pontificale de faire entendre raison à Frédéric III d'Aragon, roi de Sicile, au duc Charles de Calabre et à ses parents, les roi et reine Robert et Sancia de Naples. Le roi Robert ne tenta-t-il pas, vers 1320-1322, de convaincre Jean XXII de la parfaite orthodoxie des rebelles (S. Brettle, *Ein Traktat des Königs Robert... De evangelica paupertate*, dans *Festgabe zum 70. Geburtstag... H. Finke*, Munster, 1925, p. 200-208)? Louis de Bavière souscrivit solennellement à leurs thèses dans son appel de Sachsenhausen, le 22 mai 1324 (J. Schwalm, *Constitutiones et acta publica imperatorum et regum*, t. 5, MGH *Leges*, Hanovre, 1913, n. 909-910). Cola di Rienzo vanta en termes émus, dans sa *Responsiva oratio ad Caesarem*, l'ascétisme des pauvres ermites qui l'accueillirent au Monte Maiella (G. Mollat, *Les papes d'Avignon*, 5^e éd., Paris, 1950, p. 247-248). Au nombre des protecteurs et des sympathisants déjà signalés, le comte Louis de Durazzo, les évêques de Fermo, de Camerino, de Pérouse et de Città di Castello, on ajoutera les comtes Gentil et Jean de Camerino (BF, t. 6, n. 35), Pierre Saccone dei Tarlati da Pietramala, seigneur d'Arezzo, Sinibaldo et François degli Ordellaffi, nobles de Forlì (BF, t. 6, p. 10, notes), et la famille Colonna de Préneste (ALKG, t. 4, p. 136).

5^o La répression inquisitoriale. — Jean XXII et ses successeurs immédiats ne négligèrent aucun moyen propre à enrayer ce qu'ils appelaient le « fléau pestilentiel » (*labes pestifera*) du fraticellianisme. A ce sujet, le bullaire des papes d'Avignon abonde d'interventions : institution d'inquisiteurs, mandats d'amener, citations à comparaître, ouverture d'enquêtes et de procès, recours aux prélats, aux princes, aux nobles et aux autorités civiles des lieux infestés.

Jean XXII insista particulièrement auprès des souverains de Naples, du duc Charles de Calabre, du prince Philippe de Tarente, des évêques et des inquisiteurs de la région romaine et de l'Italie méridionale (BF, t. 5, n. 474, 565, 571, 633, 650, 707, 785, 830, 891, 896, 916, 924, 944, 948, 963-965, 982, 1056). Dès le premier consistoire public (22 décembre 1334), Benoît XII avertit le ministre général Guiral Ot du danger que présentait au sein de l'ordre et de l'Église les prêchers d'opinions suspectes ou condamnées (Pierre de Zittau, *Chronicon aulae regiae*, éd. par J. Loserth, dans *Fontes rerum austriacarum. Scriptores*, t. 8, Vienne, 1875, p. 514-517). Le 9 juillet 1335, il adressa un ordre général de répression aux inquisiteurs, aux prélats et aux autorités civiles des Marches d'Ancône et de Trévise, de la Lombardie, de la Romagne, du duché de Spolète, du Latium, des royaumes de Naples et de Trinacrie et de l'Esclavonie, ordre qui fut renouvelé le 23 juin 1336. Suivirent d'autres interventions auprès du nonce apostolique Bertrand de Déaulx et de l'official d'Avignon Guillaume Lombard. Enfin, le 7 juillet 1341, il confirma l'acte de dissolution de la congrégation des « pauvres ermites » de Célestin V (BF, t. 6, n. 11, 29-30, 34-36, 43, 69-70, 106, 114; J.-M. Vidal, *Bullaire de l'Inquisition française*, n. 153). Clément VI sollicita contre la secte l'aide du roi d'Aragon, de l'archevêque de Tarragone, des prélats d'Arménie et de Perse, du ministre général et des ministres provinciaux de l'ordre (BF, t. 6, n. 270, 361; J.-M. Vidal, *Bullaire de l'Inquisition*, n. 195). Innocent VI et Urbain V intervinrent tour à tour auprès des inquisiteurs, des prélats, des princes

et des supérieurs religieux de la basse Italie (BF, t. 6, n. 665, 678, 682, 684, 729, 888, 1100).

Les inquisiteurs, la plupart dominicains et franciscains, s'acquittèrent consciencieusement de leur tâche. Nous avons déjà signalé, à propos des groupes rebelles, les procès de Paul Zoppo (1334), d'André de Gagliano, sympathisant des fraticelles (1331 et 1337), des disciples de François Nicolay en Ombrie (1361) et des protégés du comte Louis de Durazzo (1362). D'autres rebelles saisis dans le Latium, en 1334, passèrent devant le tribunal d'Inquisition de Rieti (ALKG, t. 4, p. 8-15). A la cour pontificale, l'official Guillaume Lombard et le cardinal Guillaume Court instruisirent les procès de divers religieux capturés en Italie et dans la France méridionale.

Les sanctions infligées variaient selon la gravité du délit et l'obstination des coupables : privation de l'habit religieux, pèlerinages, condamnation au mur, mise aux fers. Quelques récalcitrants montèrent bravement sur le bûcher : à Venise François de Pistoie (1337), à Florence Michel Berti de Calci (1389), à Avignon Jean de Castillon, François d'Arquata et d'autres (1354). A Narni, un fraticelle succomba, vers 1353-1354, aux épreuves de la détention.

Néanmoins les rebelles continuèrent d'opérer dans la clandestinité. L'adoption du costume civil et la complicité du peuple leur permettaient d'échapper aux poursuites. Avec la confusion créée par le grand schisme d'Occident la vigilance se relâcha, si bien qu'apparurent de nouveaux foyers de rébellion. Le procès instruit à Lucques en 1411 contre des amis des fraticelles montre combien la secte prospérait en Toscane (Baluze-Mansi, *Miscellanea*, t. 1, p. 481-485).

C'est alors que les religieux de l'Observance vinrent donner le témoignage de la pauvreté alliée à la soumission pleine et entière aux supérieurs de l'ordre et à la hiérarchie ecclésiastique. Ceux-ci s'en prirent aussi directement aux rebelles, par la parole et la plume. Paoluccio di Vagnozzo Trinci, l'initiateur de l'Observance, les confondit dans une dispute publique à Pérouse en 1382. Saint Bernardin de Sienne, mais spécialement saint Jacques de la Marche et saint Jean de Capistran, chargés par Martin V (1418, 1426) et Eugène IV (1432) de procéder contre les dissidents (AFH, t. 3, 1910, p. 254; t. 4, 1911, p. 4; t. 6, 1913, p. 528-529; t. 49, 1956, p. 336-338), portèrent à la secte des coups dont elle ne se releva plus. Leur action fut à ce point implacable qu'ils durent se protéger eux-mêmes contre des tentatives d'assassinat (Baluze-Mansi, *Miscellanea*, t. 2, p. 610). Nicolas de Fara, biographe contemporain de saint Jean de Capistran, rapporte que les deux inquisiteurs incendièrent trente-six résidences des rebelles (ALKG, t. 4, p. 135).

Saint Antonin de Florence signale que de nouveaux membres de la secte montèrent sur le bûcher en 1449 et en 1450 à Florence et à Fabriano (*Summa theologica*, pars 4, tit. 11, c. 7, § 5). Nicolas V fit encore appel, en 1451, à l'inquisiteur Simon de Candie o p, contre les fraticelles d'Athènes (AFH, t. 6, 1913, p. 529-530). Enfin, à la suite du procès instruit à Rome en 1466-1467 contre les rebelles de Poli (Latium) et de Maiolati (Marche d'Ancône), capturés lors d'un pèlerinage à la Portioncule (AFH, t. 6, 1913, p. 745-747), la secte, que l'on sache, disparut définitivement de l'histoire. Ses dernières résidences en Ombrie, dans la région romaine et dans la Maremme, passèrent aux religieux de l'Observance.

Abréviations. — AFH = *Archivum franciscanum historicum*, Quaracchi. — AFP = *Archivum fratrum praedicatorum*, Rome. — ALKG = *Archiv für Literatur- und Kirchengeschichte*

des *Mittelalters*, Berlin et Fribourg-en-Brisgau. — BF = *Bullarium franciscanum*, Rome.

1. Sources. — 1° Actes pontificaux. — *Bullarium franciscanum*, t. 5-7, Rome, 1898-1904; nouvelle série, t. 1-2, Quaracchi, 1929-1939. — J.-M. Vidal, *Bulleire de l'Inquisition française au xiv^e siècle*, Paris, 1913. — Registres des papes, publiés par l'École française d'Athènes et de Rome. — On complètera ces recueils avec les documents éparés dans L. Wadding, *Annales minorum*, t. 6-12, Quaracchi, 1931-1932; et O. Rinaldi, *Annales ecclesiastici*, t. 24 svv, Paris, 1887 svv.

2° Procès d'Inquisition. — L. Oligier, *Acta Inquisitionis Umbriae Fr. Angeli de Assisio*, AFH, t. 24, 1931, p. 63-90. — E. Pásztor, *Il processo di Andrea da Gagliano*, AFH, t. 48, 1955, p. 252-297. — F. Baldaccini, *Processi a Foligno contro i Fraticelli nel 1455*, dans *Archivio Storico Italiano*, t. 115, 1957, p. 176-182. — *Biblioteca bio-bibliografica della Terra Santa*, t. 3, Quaracchi, 1919, p. 436-451. — Autres procès dans les recueils signalés ci-après.

3° Recueils divers, où l'on trouvera d'excellents commentaires des bulles pontificales, des chroniques, des écrits de polémique, de la correspondance et des procès d'Inquisition. — N. Eymeric, *Directorium inquisitionum*, Barcelone, 1503; Rome, 1585; Venise, 1607. — É. Baluze et J.-D. Mansi, *Miscellanea*, t. 1, Lucques, 1761, p. 481-485; t. 2, 1761, p. 595-610; t. 3, 1762, p. 206-367.

Fr. Ehrle, *Die Spirituellen, ihr Verhältniss zum Franciscanerorden und zu den Fraticellen*, ALKG, t. 1, Berlin, 1885, p. 509-569; t. 2, 1886, p. 106-164, 249-336; t. 4, Fribourg-en-Brisgau, 1888, p. 1-190. — I. von Döllinger, *Beiträge zur Sektengeschichte des Mittelalters*, 2 vol., Munich, 1890. — F. Tocco, *Studii francescani*, Naples, 1909. — L. Oligier, *Documenta inedita ad historiam fraticellorum spectantia*, AFH, t. 3, 1910, p. 253-279, 505-529, 680-699; t. 4, 1911, p. 3-23, 688-712; t. 5, 1912, p. 74-84; t. 6, 1913, p. 267-290, 515-530, 710-747.

2. Travaux. — 1° Synthèses. — H. Ch. Lea, *A History of the Inquisition of the Middle Ages*, t. 3, New-York, 1888, p. 129-180; trad. française par S. Reinach, Paris, 1902, p. 154-216. — F. Vernet, *Fraticelles*, DTC, t. 6, 1913, col. 770-784. — D.-L. Douie, *The Nature and the Effect of the Heresy of the Fraticelli*, Manchester, 1932. — L. Oligier, *Fraticelli*, dans *Enciclopedia Cattolica*, t. 5, Vatican, 1950, col. 1720-1722. — G. Mollat, *Fraticelles*, dans *Catholicisme*, t. 4, Paris, 1956, col. 1574-1572. — S. Clasen, *Fraticellen*, LTK, t. 4, 1960, col. 293-294. — R. Guarnieri, *FRÈRES DU LIBRE ESPRIT*, DS, t. 5, col. 1241-1268.

2° Études particulières intéressant tel pays ou telle période. — L. Fumi, *Eretici e ribelli nell'Umbria*, Todi, 1916. — L. Oligier, *Beiträge zur Geschichte der Spirituellen, Fraticellen und Clarener in Mittelitalien*, dans *Zeitschrift für Kirchengeschichte*, t. 45, 1926, p. 215-242. — G. Volpe, *Movimenti religiosi e sette ereticali nella società medievale italiana*, Florence, 1926. — J.-M. Pou y Martí, *Visionarios, beguinos y Fraticelos Catalanes*, Vich, 1930. — J. Sanchis Sivera, *Fraticelos Catalano-Aragonenses*, dans *Analecta sacra tarraconensia*, t. 11, 1935, p. 23-36. — A. Frugoni, *Celestiniana*, Rome, 1954. — C. Schmitt, *Un pape réformateur et un défenseur de l'unité de l'Église, Benoît XII et l'Ordre des Frères Mineurs*, Quaracchi, 1959, p. 143-266.

3° Études biographiques. — P. Civaldi, *Il beato Giovanni dalle Celle*, Rome, 1907. — F. Callaey, *L'idéalisme franciscain spirituel au xiv^e siècle. Étude sur Ubertain de Casale*, Louvain, 1911. — A. Carlini, *Fra Michelino e la sua eresia*, Bologne, 1912. — Ciro da Pesaro, *Il Clareno*, Macerata, 1921. — J. Hofer, *Johannes von Capistrano. Ein Leben im Kampf um die Reform der Kirche*, Innsbruck, 1936. — L. von Auw, *Angelo Clareno et les Spirituels franciscains*, Lausanne, 1952. — A. Sacchetti Sassetti, *Giovanni da Capistrano inquisitore a Rieti*, AFH, t. 49, 1956, p. 336-338.

4° Travaux sur les Spirituels. — René de Nantes, *Histoire des Spirituels dans l'ordre de saint François*, Couvin-Paris, 1909. — Gratien de Paris, *Histoire de la fondation et de l'évolution de l'Ordre des Frères Mineurs au XIII^e siècle*, Paris, 1928, p. 378-499. — L. Oligier, *Spirituels*, DTC, t. 14, 1941, col. 2522-2549. — R. Manselli, *Spirituali e beghini in Provenza*, Rome,

1959. — M. D. Lambert, *Franciscan Poverty. The Doctrine of the absolute Poverty of Christ and the Apostles in the Franciscan Order, 1210-1323*, Londres, 1961.

2 DOCTRINE

1° Les sources. — 1) Si les actes pontificaux, en particulier les constitutions de Jean XXII, donnent un bon nombre de précisions sur les croyances et les pratiques des fraticelles, leur apport ne permettrait guère de reconstruire dans son ensemble la doctrine de la secte. Mais il existe d'autres sources d'information qui les complètent abondamment.

Tels sont en premier lieu les dossiers d'Inquisition déjà signalés (*supra* 5° et bibliographie, Sources 2° et 3°). On ne négligera pas les procès intentés aux amis de la secte et à ses affiliés, béguins ou bizoques, qui soutenaient les mêmes thèses. Méritent d'être spécialement mentionnés les dossiers d'enquête établis sur les cas d'André de Gagliano o f m, du tertiaire franciscain Marin Marchioni et de ses complices en 1355 (BF, t. 6, p. 627-638) et du chevalier Adhémar de Mosset (*Revue d'histoire de l'Église de France*, t. 1, 1910, p. 555-589, 682-699, 711-724); interrogeant ce dernier en 1333, le cardinal Jacques Fournier (Benoît XII) fit un exposé complet du néo-primitivisme plus condensé que celui de Bernard Gui dans sa *Practica inquisitionis heretice pravitatis* (édition et traduction G. Mollat, *Manuel de l'inquisiteur*, t. 1, Paris, 1926, p. 154-175).

2) Il est vrai que devant les tribunaux d'Inquisition la confession des inculpés et les dépositions des témoins manquaient de spontanéité. Aussi recourra-t-on de préférence à l'ample littérature émanée directement de la secte. Parmi les écrits d'Ange Clareno entrent en question sa correspondance (toutes indications dans L. von Auw, *Angelo Clareno et les Spirituels*, p. 36-58), son *Expositio Regulae Fratrum Minorum* (éd. L. Oligier, Quaracchi, 1912) et l'*Apologia pro vita sua* (éd. V. Doucet, AFH, t. 39, 1946, p. 93-200).

Le dossier littéraire du fraticellianisme comporte une série de lettres, de traités et de libelles dont les auteurs malheureusement demeurent inconnus; même les dates et les lieux n'ont pu leur être assignés avec la précision souhaitée. L'anonymat s'explique du fait que les polémistes redoutaient de tomber dans les mains des inquisiteurs.

La lettre qui retient particulièrement l'attention est adressée à toute la chrétienté; connue sous le titre de *Defensorium contra errores Johannis papae*, elle a été attribuée tantôt à Guillaume d'Ockham, tantôt à Michel de Césène; or, elle provient des milieux fraticelles d'Italie de la seconde moitié du 14^e siècle; les auteurs s'y proclament *humiles Christi pauperes, fideles et catholici, oppressi pro defensione veritatis fidei* (Baluze-Mansi, *Miscellanea*, t. 3, p. 341-355; cf AFH, t. 3, 1910, p. 256; t. 4, 1911, p. 16-23; t. 6, 1913, p. 202-205). Une seconde lettre, plus brève, également adressée à l'ensemble des fidèles et rédigée, croit-on, entre 1375 et 1389 par les fraticelles italiens « de l'opinion », a été retrouvée au couvent franciscain de Capistrano (AFH, t. 3, 1910, p. 263-266). Deux autres lettres rédigées en italien constituent autant de traités doctrinaux.

L'une, envoyée à l'époque du grand schisme aux autorités civiles de Rome par les fraticelles du Latium, est une protestation d'orthodoxie (AFH, t. 5, 1912, p. 74-84). L'autre, plus longue (AFH, t. 6, 1913, p. 276-290, 515-523), fut remise à la municipalité de Narni, vers 1353-1354, à l'occasion du décès d'un membre de la secte dans les prisons de la ville. On rangera dans la même catégorie le *Trattatello* composé par un rebelle

de Pérouse soucieux de défendre ses collègues contre des accusations calomnieuses (vers 1379-1382, *ibidem*, t. 4, 1911, p. 697-712) et les fragments de deux écrits de polémique conservés dans deux manuscrits de Florence (F. Tocco, *Studii francescani*, p. 502-523).

Cependant, aucun de ces écrits n'a la valeur du *Decalogus evangelicae paupertatis*, le vademecum de la dissidence, rédigé vers 1340-1342, probablement en Italie méridionale, par un disciple d'Ange Clareno (éd. M. Bihl, AFH, t. 32, 1939, p. 279-411). Ce traité expliquerait à lui seul, s'il en était besoin, l'obstination des schismatiques; la rébellion y est justifiée avec une richesse d'arguments et une conviction telles que les destinataires n'y pouvaient demeurer insensibles.

Hors d'Italie, il faut signaler un traité catalan fort précieux comme source d'information sur les idées joachimites de la secte. On ne le connaît que par les quarante et un articles qu'en ont tirés sur l'ordre de Jean xxii le prieur général des carmes Guy Terré et Pierre de la Pallu o p, *De statibus Ecclesiae secundum expositionem Apocalypsis* (éd. dans Pou y Martí, *Visionarios...*, p. 483-512). Il n'est pas douteux que des recherches ultérieures enrichiront encore le fichier bibliographique de sources inédites. On aimerait retrouver notamment les textes que signale le bullaire des papes d'Avignon, à savoir les lettres que Gérard Rostang de Gênes o f m avait affichées aux portes de Notre-Dame de Paris (J.-M. Vidal, *Bullaire de l'Inquisition...*, n. 85); l'opuscule de Raymond Richard de Provence o f m, qui fit scandale à Paris et à Montpellier (n. 151), et les écrits de Guillaume-Bernard Delpech, religieux de Castelnau, pièces soumises par Innocent vi à l'examen des inquisiteurs (n. 214-214 bis).

3) L'exposé doctrinal du fraticellianisme serait bien incomplet si l'on négligeait l'apport polémique des juristes et des théologiens du clan de Michel de Césène, qui servirent abondamment la cause des zéloteurs de la pauvreté et mirent par leur argumentation subtile et leur érudition la cour pontificale en de sérieux embarras. Il est significatif qu'un théologien comme Benoît xii ait préféré ignorer leurs écrits plutôt que de les réfuter. Les rebelles en question, réfugiés auprès de Louis de Bavière, passèrent tout spécialement au crible de leur redoutable critique les quatre constitutions de Jean xxii relatives à la pauvreté franciscaine et évangélique (*Ad conditorem, Cum inter nonnullos, Quia quorundam, Quia vir reprobus*).

Guillaume d'Ockham, le plus productif des polémistes, y revint tour à tour dans son *Tractatus contra Joannem xxii* (*Guillelmi de Ockham opera politica*, éd. H.-S. Offler, t. 3, Manchester, 1956, p. 29-156), son *Tractatus contra Benedictum xii* (p. 165-322), son *Compendium errorum papae Johannis xxii* (M. Goldast, *Monarchia S. Romani Imperii*, t. 2, Francfort, 1614, p. 957-976), ses *Octo questiones de potestate papae* (*Opera politica*, t. 1, Manchester, 1940, p. 13-221).

On notera aussi le manifeste signé par tout le clan à Munich, le 23 août 1338 (A. Carlini, *Fra Michelino e la sua eresia*, p. 289-308) et les écrits anonymes issus du même milieu : le *Libellus ad defensionem fidei* adressé à toute la chrétienté (R. Scholz, *Unbekannte Kirchenpolitische Streitschriften*, t. 2, Rome, 1914, p. 552-562), l'opuscule *Contra vero praedicta iura* (Boehmer, *Fontes rerum germanicarum*, t. 4, Stuttgart, 1868, p. 597-605) et les *Allegationes de potestate imperiali* (R. Scholz, *Unbekannte...*, t. 2, p. 417-431).

Il existe d'autres traités dans lesquels les rebelles défendirent des thèses chères aux fraticelles, comme l'abdication de la part du Sauveur et des apôtres de

toute propriété temporelle, croyance que Nicolas iii aurait explicitement définie dans sa constitution *Exiit*; le règne purement spirituel du Christ sur le monde, thèse opposée aux ingérences de la papauté dans les affaires de l'empire; les limites du pouvoir pontifical, même au spirituel; l'origine exclusivement humaine de la propriété ecclésiastique; le droit de la chrétienté de juger le pape régnant; la valeur transcendante de la pauvreté.

Tels sont l'opuscule anonyme intitulé *Informatio de nullitate processuum Johannis xxii contra Ludovicum* (M. Goldast, *Monarchia...*, t. 1, Hanovre, 1611, p. 18-21) et parmi les œuvres de Guillaume d'Ockham le traité *An rex Angliae* (*Opera politica*, t. 1, p. 230-271) et la pars 3 du *Dialogus* (M. Goldast, *Monarchia...*, t. 2, p. 771-957).

4) Reste à signaler parmi les sources doctrinales l'importante série des écrits du camp ennemi. Réfutations systématiques des thèses fraticelles, ces textes présentent d'autant plus d'intérêt qu'ils émanent de la plume de théologiens, d'inquisiteurs et d'orateurs parfaitement informés sur les croyances de la secte. Du *Tractatus contra fraticellos* du cardinal Jacques Fournier (Benoît xii), le premier écrit du genre que l'on connaisse, on ne possède que des fragments dans une double version, dont l'une est accompagnée d'un commentaire de François Pegna o p (A. Bzovius, *Annales ecclesiastici...*, t. 14, Cologne, 1618, col. 729-733; Nicolas Eymeric, *Directorium inquisitorum*, Rome, 1585, p. 313-322; cf. C. Schmitt, *Un pape réformateur, Benoît xii...*, p. 161-167).

Dans la catégorie des exposés théologiques on rangera dans l'ordre chronologique les traités de l'inquisiteur André Ricci de Florence o f m (vers 1381; AFH, t. 3, 1910, p. 267-279, 505-529, 680-699); de Manfred de Verceil o p (vers 1425; R. Creytens, *Manfred de Verceil O.P. et son traité contre les fraticelles*, AFP, t. 11, 1941, p. 173-208), de saint Jacques de la Marche (*Dialogus contra fraticellos*, dans Baluze-Mansi, *Miscellanea*, t. 2, p. 595-610, voir AFH, t. 4, 1911, p. 3-23), de saint Antonin de Florence (*Summa theologica*, pars 4, tit. 12, c. 4, t. 4, Vérone, 1740, p. 625-675) et de Jean de Torquemada o p (*Summa de Ecclesia*, lib. 2, c. 111, obj. 10; c. 112, resp. 10, Venise, 1561, fol. 257v-258r, 261r-262v).

Signalons enfin les lettres du bienheureux Jean dalle Celle ou de Vallombreuse (F. Tocco, *Studii francescani*, p. 431-494; P. Cividali, *Il Beato Giovanni dalle Celle*, Rome, 1907, p. 104-129), le fragment du traité d'un nommé Jacques, rédigé sur la requête d'Alphonse Pecha, évêque de Jaen en Espagne († 1388; AFH, t. 6, 1913, p. 524-526) et la réponse de saint Jean de Capistran à Philippe Berbegal, bien que ce dernier texte n'intéresse que la question de l'unité de l'ordre menacée par les réformes en somme vestimentaires du rebelle (J.-M. Pou y Martí, *Visionarios...*, p. 269-283).

5) Il faudrait, pour clore le tour d'horizon, énumérer les écrits utilisés par les fraticelles dans leurs démonstrations théologiques, mais la liste allongerait démesurément notre article. Qu'il suffise de noter que les rebelles recoururent tout spécialement aux œuvres de Joachim de Flore, de Pierre-Jean Olivi, de Hugues de Digne (*De finibus paupertatis*), de saint Bonaventure (*Apologia pauperum*), de Jean Pecham (*De perfectione evangelica*), à l'*Expositio quatuor magistrorum super Regulam Fratrum Minorum*, au *Sacrum commercium B. Francisci cum domina Paupertate*, aux écrits (Opuscles) de saint François d'Assise, aux *Fioretti* et autres légendes primitives de l'ordre, à la législation monastique des saints Augustin, Basile et Benoît, aux *Constitutions générales de Narbonne* (1260) et aux

décrétales des papes Nicolas III (*Exiit*) et Clément V (*Exiit de paradiso*).

2° **La pauvreté du Christ et des apôtres.** —

La thèse proclamée par Michel de Césène au chapitre de Pérouse (1322) fait l'objet de longs exposés dans la plupart des écrits signalés. A l'appui de leurs démonstrations les fraticelles et leurs défenseurs apportent une importante série de textes scripturaires et patristiques qu'ils couronnent par la prétendue définition de foi de Nicolas III : « *Abdicatio proprietatis... quam Christus, viam perfectionis ostendens, verba docuit et exempla firmavit* » (constit. *Exiit*). Jean XXII avait pleinement admis les déclarations de son prédécesseur, puisque dans le prologue de sa constitution *Quorundam exigit* il les qualifia de « *salubriter editas, solidas quidem, claras et lucidas multaque maturitate digestas* ». D'autre part, les dissidents n'oubliaient pas que le texte de Nicolas III avait été inséré par Boniface VIII dans les décrétales (*Sextus decretalium*, lib. 5, tit. 12 *De verborum significatione*, c. 3) et approuvé par Clément V lors du concile de Vienne (*Exiit de paradiso*). Or, voici que, dans la constitution *Cum inter nonnullos*, Jean XXII ose proclamer contraire à l'enseignement de l'Écriture et donc hérétique l'opinion selon laquelle le Sauveur et les apôtres n'auraient rien possédé « *in speciali... nec in communi* » et n'auraient disposé d'aucun droit sur les biens dont parle l'Évangile, « *nequaquam ius utendi... nec illa vendendi seu donandi... aut ex ipsis alia acquirendi* » (Denzinger, n. 494). Depuis lors, les dissidents franciscains considéraient Jean de Cahors non plus comme le pape légitime, mais comme un hérétique, un ennemi de l'Église et un destructeur de la foi. Dans une lettre du 29 décembre 1330 à Philippe de Majorque, Ange Clareno déclare sans ambages : « *Qui enim excommunicat et haereticat altissimam Evangelii paupertatem, excommunicatus est a Deo et haereticus coram Christo* » (F. Tocco, *Studii franciscani*, p. 308).

Les théologiens, notamment le cardinal Jacques Fournier (*Tractatus contra fraticellos*, resp. 2, 4, 12-13), Jean de Vallombreuse (P. Civaldi, *Il beato Giovanni dalle Celle*, app. 2, lettre 9, p. 104), André Ricci (*Tractatus*, concl. 1-2, 5, AFH, t. 3, 1910, p. 269-270) et saint Jacques de la Marche (*Dialogus contra fraticellos*, dans Baluze-Mansi, *Miscellanea*, t. 2, p. 595-596) se chargèrent de préciser les intentions respectives de Nicolas III et de Jean XXII et de démontrer la parfaite orthodoxie des deux décrétales en apparence contradictoires.

La première erreur des fraticelles était d'attribuer la valeur d'une définition de foi à une simple déclaration faite à propos de la Règle de saint François. Si Nicolas III avait voulu proclamer un dogme, il n'aurait certes pas menacé ses contradicteurs de la colère de Dieu, mais de l'excommunication; il n'aurait pas, d'autre part, laissé à ses successeurs le droit d'interpréter et d'explicitier sa pensée au cas où tel article serait entré en discussion : « *Si quid... in his ambiguitatis emerserit, hoc ad culmen... Sedis apostolicae deducatur... cui solum concessum est in his statuta condere et condita declarare* ». Jean XXII, tout au contraire, voulant mettre fin à une controverse en matière de foi, après avoir dûment consulté les cardinaux, les théologiens et les juristes, formula solennellement et au nom de l'Église un dogme irrévocable et ses contradicteurs encouraient *ipso facto* les censures.

La seconde erreur des dissidents provenait de la terminologie différente (« *varia acceptatio terminum* ») employée par les deux pontifes. Au verbe « *habere* » Nicolas III appliquait le sens juridique de possession avec le droit au civil de donner, de retenir, de vendre, d'échanger et de défendre les biens dans les cas de contestation. Revendiquer de tels droits pour le Christ et les apôtres eût été évidemment contredire le récit de l'Évangile et nier la perfection du Sauveur et de ses disciples, ce à quoi Jean XXII n'avait nullement songé. Si ce dernier admit la propriété, ce fut au sens large; le « *modus habendi* », qui n'est malheureusement pas précisé dans sa décrétale, consiste ni plus ni moins dans le simple usage de fait (« *simplex usus facti, nudus facti usus* ») des biens nécessaires à la vie comme les vêtements, les vivres, à l'exclusion de tout droit juridique (« *usus denudatus omni iure contentendi in foro iudicialiter* »). Ainsi disparaissaient toutes contradictions entre les constitutions *Exiit* et *Cum inter nonnullos*, et la pensée de leurs auteurs, en conflit dans les termes, se conciliait parfaitement dans l'idée.

Mais les fraticelles et le clan de Michel de Césène demeurèrent insensibles aux savantes explications des théologiens et continuèrent à soutenir obstinément que Jean XXII avait répudié comme hérétique la déclaration de son prédécesseur Nicolas III. De la thèse faussement interprétée ils tirèrent des conclusions tantôt absurdes, tantôt blasphématoires. Si la constitution *Cum inter nonnullos* est orthodoxe, dit par exemple l'auteur du *Defensorium contra Iohannem* (Baluze-Mansi, *Miscellanea*, t. 3, p. 349a; voir aussi Jacques Fournier, *Tractatus contra fraticellos*, obj. 6, 13-16), la sainte Écriture est entachée de mensonge; l'Église toute entière s'est trompée et a vécu dans l'erreur jusqu'à l'avènement de Jean de Cahors; les docteurs de l'Église comme les saints Augustin, Ambroise, Jérôme, Grégoire, Jean Chrysostome, Bède et Basile se sont fourvoyés et saint François lui-même, dont la mission pourtant avait été authentiquée par les stigmates du Sauveur, aurait imposé à tort le dénuement total à ses disciples; sa Règle aurait été approuvée par erreur. Bien plus, comme l'affirma un béguin de Provence, le « *poverello* » ayant pratiqué la pauvreté la plus stricte serait plus parfait que le Christ (R. Manselli, *Spirituali e beghini in Provenza*, p. 323). Il faudrait en conséquence supprimer le vœu de pauvreté et convaincre les moines de saint Basile et de saint Augustin ainsi que les religieux mendians qu'ils seraient des imitateurs plus fidèles du Sauveur s'ils consentaient à posséder en commun et en particulier comme les simples chrétiens.

Il n'est pas possible de nous attarder à chacune des prétendues hérésies relatives à la pauvreté évangélique tirées des trois autres constitutions de Jean XXII (*Ad conditorem*, *Quia quorundam*, *Quia vir reprobus*) ni aux arguments scripturaires et patristiques par lesquels les fraticelles les réfutent. Telles sont en particulier les thèses qui attribuent au Christ-Homme, dès l'instant de sa conception, la royauté universelle et le domaine sur l'ensemble des biens temporels; ou qui nient que les apôtres aient renoncé à leurs maisons, leurs champs, leurs vêtements, etc, en vertu d'un précepte ou d'un vœu spécialement imposé à eux par le Sauveur; et la déclaration selon laquelle dans les biens consommables, nécessaires à la subsistance, tels que le pain et le vin, l'usage de fait ne peut être séparé

de la propriété (« usus facti non potest a dominio et proprietate separari »). « Heu, heu!, en concluent les fraticelles de Narni dans leur lettre aux autorités municipales, quis unquam in Ecclesia Dei seminavit tantam zizaniam sicut iste Johannes maledictus » (AFH, t. 6, 1913, p. 517).

3° Intangibilité de la Règle de saint François. — Dieu lui-même, déclare saint François dans son *Testament*, lui a indiqué le mode de vie sommairement consigné dans sa *Règle* : « Ipse Altissimus revelavit mihi quod deberem vivere secundum formam sancti Evangelii, et ego paucis verbis et simplicibus feci scribere ». Comme d'autre part la *Règle* n'était que la mise en pratique du pur Évangile (« Regula et vita Minorum Fratrum haec est... sanctum Evangelium observare », c. 1), les Spirituels et, à leur suite, les béguins et les fraticelles en proclamèrent l'intangibilité absolue. « Non est potestas contra Christum Dominum et contra Evangelium », écrivait Ange Clareno à ses frères (ALKG, t. 1, p. 560; voir aussi son *Expositio Regulae Fratrum Minorum*, éd. L. Oligier, p. 201). Pour un béguin, note Bernard Gui dans sa *Practica Inquisitionis* (éd. Mollat, t. 1, p. 121-123), combattre et contredire la *Règle* était s'en prendre à l'Évangile.

La thèse, il va sans dire, s'appliquait tout spécialement au précepte de la pauvreté, reconnue comme le fondement de l'ordre et confondue, ni plus ni moins, avec la perfection évangélique, alors qu'elle n'est qu'un moyen, comme le démontre notamment saint Antonin dans sa *Summa theologica* (pars 4, tit. 12, c. 4, § 12-15, éd. citée, t. 4, col. 640-651). « Fundamentum primum totius evangelicae perfectionis paupertas spiritus est », affirme Ange Clareno dans son *Expositio Regulae* (éd. citée, p. 57).

A cette occasion, le maître des fraticelles rappelle la réponse sévère faite par saint François à son vicaire Pierre Catani qui avait osé demander s'il pouvait retenir une part des biens des novices : « Malo te altare Virginis gloriosae nudare, cum necessitas id requirit, quam contra paupertatis votum et observantiam Evangelii aliquid vel modicum attentare » (p. 57). C'est que saint François avait imposé l'expropriation totale sur l'ordre de Dieu et avec l'approbation du Saint-Siège : « Patet... quod intentio et voluntas prima et ultima sua fuit, quod religio sua neque in generali neque in particulari alicuius rei proprietatem haberet, et hoc... per revelationem a Christo habuisse immediate... pontifices... videlicet Innocentius, Honorius et Gregorius... ita verum esse tenuerunt et omnes subsequentes pontifices et totus Ordo usque in praesens » (p. 132).

De telles exigences, les fraticelles n'en doutèrent jamais, dépassaient les pouvoirs d'un pape. Or, Jean XXII n'en tint aucun compte. Contrairement à la volonté formelle de saint François (*Testament*) et de Nicolas III (const. *Exiit*), il permit aux religieux d'apporter des gloses au texte de la *Règle* (const. *Quia quorundam*); il restitua à l'ordre les biens temporels dont ses prédécesseurs s'étaient réservé la propriété (const. *Ad conditorem*); pour une question de discipline et d'uniformité il commanda aux zéloteurs de la pauvreté, par ce que l'auteur du *Decalogus evangelicae paupertatis* appelait le « damnabile praeceptum papae », de déposer les habits courts, rapiécés et d'étoffe grossière (const. *Quorundam exiguit*); enfin il autorisa des religieux voués par leur profession à la mendicité à amasser des provisions dans leurs greniers et leurs caves (*ibidem*).

4° Les deux Églises. Hiérarchie et sacrements. — Quand les rebelles parlent de l'Église officielle qui les combat, de sa hiérarchie et de son clergé, sous leur plume reviennent sans cesse les mêmes qualificatifs d'Église charnelle, de Babylone ivre du sang des martyrs, de synagogue de Satan, de courtisane, de grande prostituée de l'Apocalypse. Tout le mal, à leur avis, provenait de l'abandon de la pauvreté, vertu essentielle du christianisme. « Radix omnium malorum est cupiditas » (1 *Tim.* 6, 10), rappela Michel de Césène dans sa Protestation du 23 août 1338 avant d'énumérer les « hérésies » contenues dans les quatre décrétales de Jean XXII relatives au conflit avec l'ordre franciscain. Comme la course aux biens temporels remontait à la prétendue donation de Constantin, François Vanni d'Assise rapporta à l'inquisiteur de Rieti (1334) que ses complices souhaitaient que l'on brûlât les ossements du premier empereur chrétien et ceux du pape Silvestre I, bénéficiaire de l'insigne gratification (ALKG, t. 4, p. 13).

La richesse et même le droit de propriété apparaissent dans les écrits de la secte comme le fruit du péché, la source des divisions sociales, des scandales et des guerres, la cause de la corruption humaine et de la déchéance de l'Église romaine. La simonie était devenue à ce point notoire, dit un rebelle à Manfred de Verceil op (*Tractatus contra fratres de opinione*, AFP, t. 11, 1941, p. 195-196), que personne n'était excusé « ab ignorantia facti » : promotions épiscopales et abbaciales, ordinations, baptêmes, confessions, extrême-onction, sonnerie des cloches, tout se faisait pour de l'argent. Pour comble, le Saint-Siège recourait aux armes pour défendre l'immunité ecclésiastique et l'intégrité des territoires pontificaux. Les arguments d'un saint Jacques de la Marche qui défendait la collecte des aumônes et la conservation des biens-fonds pour des raisons d'indépendance politique et de charité envers les pauvres ne convainquaient nullement les dissidents; ceux-ci répliquaient que l'Église avait été fondée pour un but exclusivement spirituel : « Primi fundatores fidei christianae fundaverunt Ecclesiam in omni sanctitate, docendo caelestia, terrena vero despiciere, et non aggregabant tot praedia, tot possessiones et divitias, in quibus suffocantur homines et perduntur, sicut faciunt praelati ecclesiarum » (*Dialogus contra fraticellos*, dans Baluze-Mansi, *Miscellanea*, p. 604a).

Si la société, dit l'auteur du *Trattatello* de Pérouse, est troublée par tant de guerres, de rixes, d'assassinats et de destructions, la faute en revient aux prêtres : « Se dessono buono exenpro chon buone virtudi », conclut-il, « tutto il mondo andrebe in bene... e che non volessono enpiere le borse di danari e delicati cibi mangiare, e molta pecunia, e preziosi vestimenti portare » (AFH, t. 4, 1911, p. 700).

Selon les fraticelles de Narni, les décrétales de Jean XXII réalisaient la prophétie de Daniel : « abominatio desolationis est condemnatio vitae Christi et eius paupertatis et Apostolorum eius, facta per papam Johannem XXII ». Aussi, l'immoralité et les cataclysmes, tels que la grande peste de 1348, ne furent que des châtements mérités : « Ex qua abominatione... processerunt omnia mala temporalia et spiritualia... scilicet vita bestialis, voluptuosa, brutalis, vana, lasciva, pomposa, immunda, polluta, fetens et carnalis, bella innumera inter christianos, terraemotus, mortalitas transacta, fames et pestilentiae quae fuerunt » (AFH, t. 6, 1913, p. 288).

Si grave que fût l'abandon de la vertu évangélique de pauvreté, la situation n'avait rien de désespéré tant que le dogme demeurait sauf. Mais voici que

Jean xxii vint consommer l'apostasie de l'Église charnelle en sapant précisément le dépôt de la foi par ses quatre décrétales.

Pour les fraticelles de Narni qui y dépistèrent plus de deux cents erreurs, jamais un hérésiarque n'avait enseigné tant d'abominations : « Nunquam audivimus nec legimus aliquem haereticum, neque Arium, neque Sabellium, neque Pelagium, neque Nestorium, neque Manichaeum, neque Valdenses, neque Graecos tot et tantos abominabiles errores et haereses invenisse, defendisse, instituisse et dixisse sicut iste papa Johannes xxii a Deo maledictus » (AFH, t. 6, 1913, p. 289).

Fraticelles et béguins ne doutèrent plus, dès lors, que Jean xxii fût le précurseur de l'Antéchrist; ils le traitèrent de « loup ravisseur, de prophète borgne et aveugle, de Caïphe, d'Hérode, de sanglier de la forêt et de bête féroce qui détruit l'enceinte de l'Église de Dieu pour la livrer à l'invasion des chiens et des porcs » (Bernard Gui, *Practica Inquisitionis...*, éd. G. Mollat, t. 1, p. 153).

Fauteur d'hérésies impénitent et sourd aux avertissements répétés des théologiens, Jean xxii perdit de ce fait toute juridiction sur l'Église et devint passible des sanctions canoniques : exclusion de la communion des fidèles, dégradation, expulsion de la cour pontificale, etc. Or, au scandale des fraticelles, le collège cardinalice, l'épiscopat et les supérieurs de l'ordre de saint François non seulement refusaient de désapprouver et de condamner les décisions du pape réprouvé, mais encore s'obstinaient à les appliquer et persécutaient les défenseurs de la foi. Dès lors, la dissidence répudia l'autorité de la hiérarchie et proclama la déchéance définitive de l'Église officielle. Elle ne reconnut la légitimité d'aucun successeur de Jean xxii. Sur ce point, l'unanimité de la secte, malgré la diversité des groupes et des opinions, n'a jamais été prise en défaut. Jacques de Afflicto de Scalis, par exemple, en a donné un témoignage formel lors du procès de Naples, en 1362 : « Omnes tamen concordabant quod papa Johannes fuit haereticus et quod nullus post eum fuit verus papa » (ALKG, t. 4, p. 100).

Dans de telles conditions, le schisme devenait plus qu'un droit, un devoir de conscience. Du moment que les fraticelles avaient épuisé toutes les possibilités de convaincre les coupables et que les voies de recours au Saint-Siège restaient fermées, il n'était de choix qu'entre la rébellion ouverte et la fuite dans les lieux solitaires, à l'abri de l'Inquisition. On sait par saint Jacques de la Marche que les rebelles n'hésitèrent pas à recourir aux armes et au poison pour se défaire de leurs persécuteurs (*Dialogus...*, éd. citée, p. 610b). Ange Clarenno, au contraire, comme l'avait fait Pierre-Jean Olivi, ne cessa de recommander la modération, le respect de l'autorité et la patience. Pourquoi ne pas laisser à Dieu le soin de châtier le pape qui s'était condamné lui-même en enseignant l'hérésie (lettre à Philippe de Majorque, dans F. Tocco, *Studii francescani*, p. 307-308)? Le Sauveur n'avait-il pas prié pour l'Église et promis que la foi ne défaillerait point? Devenus comme des rois évangéliques, dit l'auteur du *Decalogus evangelicae paupertatis*, les défenseurs de la vérité ne devaient pas redouter le combat contre le prince des sauterelles, destructeur de l'Évangile (« contra regem locustarum qui Christi vitam exterminavit »), car le petit nombre des élus braverait la masse des réprouvés et la sainte simplicité triompherait en définitive de la duplicité et de l'astuce de Satan (AFH, t. 32, 1939, p. 411).

De la déchéance de l'Église officielle les fraticelles

conclurent, et c'est l'une des conséquences pratiques de leur doctrine, que la hiérarchie avait perdu le pouvoir des clefs. Déjà, dans la bulle *Gloriosam Ecclesiam*, Jean xxii reprocha aux disciples d'Henri de Ceva de se réserver à eux seuls le droit d'administrer les sacrements, du fait qu'ils constituaient l'Église spirituelle, la seule habilitée. Le pouvoir d'ordre et la validité n'entraient pas en cause, notons bien, et les rebelles insistaient sur ce point chaque fois qu'ils répondaient aux accusations calomnieuses :

« Falsamente ci aponghono, dit par exemple l'auteur du *Trattatello* de Pérouse, che noi diciamo che... gli preti non sono preti, e lo corpo di Cristo non è corpo di Cristo... Diciamo che qualunque vescovo o prete, sia heretico o simoniaco, fornicatore, scomunicato, preciso, sospeso, solamente intenda di fare quello che fa la chiesa e osserva la forma della chiesa, sempre lo vescovo ordina e fa veramente li preti e lo prete sempre consagra lo corpo di Cristo, ma alla loro dannazione » (AFH, t. 4, 1911, p. 699; voir aussi le *Defensorium contra Johannem*, dans Baluze-Mansi, *Miscellanea*, t. 3, p. 352; et les lettres aux recteurs de Rome, AFH, t. 5, 1912, p. 75-79, 81-82, et à toute la chrétienté, t. 3, 1910, p. 263-265).

Si des thèses extrêmes en matière sacramentelle se sont glissées dans la doctrine des fraticelles et surtout des béguins, elles attestent ni plus ni moins l'infiltration des idées cathares, vaudoises et dulcinistes. Jamais les authentiques disciples d'Ange Clarenno ne les auraient admises. De l'avis de ces dévoyés, Jean xxii aurait frappé l'Église à mort et mis fin à la médiation sacerdotale. Les sacrements étaient désormais inutiles et pour faire son salut il suffisait de croire en l'Esprit Saint (R. Manselli, *Spirituali e beghini...*, p. 221-222, 242-243, 248). Un inculpé du procès de Lucques (1411) avoua que pour démontrer l'inefficacité des paroles consécatoires, il resta deux ans sans confession, puis, le jour de Pâques, alla manger et boire à l'auberge, fit la communion et cracha l'hostie dans sa manche (Baluze-Mansi, *Miscellanea*, t. 1, p. 482).

Jean xxii sans doute accusa les fraticelles de mépriser les sacrements (« sacramenta despiciunt »); mais c'était pour signifier qu'ils interdisaient aux fidèles de fréquenter les offices religieux hors de la secte. Mieux valait mourir sans confession que de s'adresser à un prêtre de l'Église réprouvée, avoua un suspect à Manfred de Verceil (AFP, t. 11, 1941, p. 184); et afin de détourner le peuple plus sûrement des clercs étrangers, les rebelles leur faisaient une réputation de simoniaques et de concubinaires. Saint Jacques de la Marche le leur reprocha sévèrement et leur expliqua que la Bohême était infestée par l'hérésie depuis qu'on avait fait perdre au peuple la confiance dans le clergé (*Dialogus...*, éd. citée, p. 605b).

Comme les rebelles s'arrogeaient le privilège de constituer la nouvelle Église, force leur fut d'organiser leur propre hiérarchie. Sur ce point, la nécessité d'opérer dans la clandestinité les gêna considérablement. Néanmoins, certains groupes de dissidents, répartis en communautés sous l'obédience de supérieurs locaux et généraux, eurent aussi leurs évêques et même des patriarches qui conféraient les ordres sacrés. Ainsi François de Terni fut cité, lors du procès de Lucques, en 1411, comme le patriarche de Toscane (Baluze-Mansi, *Miscellanea*, t. 1, p. 482b). La secte n'omit pas d'assurer la succession du pape déchu Jean xxii. Il est surprenant qu'un homme de la trempe d'Ange Clarenno ait rêvé de voir accéder au siège pontifical

le prince Philippe de Majorque; et pourtant, lors du procès de Rieti (1334), François Vanni d'Assise attesta formellement que le maître avait fait part de son vœu dans une lettre à ses disciples : « Scripsit... ipsi fraticellis... quod confortarent se, quia cito habebunt bonum statum et quod dominus Philippus, frater reginae (Sancia de Naples), erit effectus papa » (ALKG, t. 4, p. 9).

Il n'est pas douteux que les rebelles aient procédé à et là à l'élection d'un pape. Manfred de Verceil o p, par exemple, rapporte que les fraticelles « de l'opinion », particulièrement nombreux à Florence, en Toscane et dans la région romaine, en 1419, refusaient de se soumettre à Martin v, parce qu'ils avaient eux-mêmes un pape (AFP, t. 11, 1941, p. 183). Quand Nicolas v pria Simon de Candie o p, en 1451, de procéder contre les dissidents d'Athènes, il lui recommanda spécialement de capturer celui qui se faisait passer pour leur pape (AFH, t. 6, 1913, p. 530). Il faudrait citer encore les témoignages de l'inquisiteur Ange d'Assise o f m, du bienheureux Jean de Vallombreuse et de saint Jacques de la Marche qui précisent les circonstances d'une élection pontificale à Pérouse et citant des noms de candidats, comme le fraticelle Jacques Colonna et un certain Ranaldus, prêtre séculier (F. Tocco, *Studii francescani*, p. 451-452; AFH, t. 24, 1931, p. 76, 79-80; Baluze-Mansi, *Miscellanea*, t. 2, p. 608b).

5° Les idées joachimites. — Depuis que l'inquisiteur de Provence Michel le Moine o f m eut l'ordre de procéder contre les Spirituels (8 novembre 1317) et que les quatre premières victimes avaient péri sur le bûcher de Marseille (7 mai 1318), la dissidence franciscaine avait la conviction que les prophéties de Joachim de Flore et les théories eschatologiques de Pierre-Jean Olivi étaient entrées dans la phase de leur réalisation. La *Postilla super Apocalypsim* de l'ancien chef des Spirituels, condamné ultérieurement par la cour pontificale (8 février 1326), connu dès lors un succès croissant. Elle fit l'objet de commentaires et d'abrégés en langue vulgaire, comme le traité catalan connu par les articles qu'en ont extraits Guy Terré et Pierre de la Pallu (*De statibus Ecclesiae secundum expositionem Apocalypsis*, voir *supra*, Sources, n. 2). On est renseigné sur les croyances eschatologiques de la secte par d'autres sources aussi, comme le fragment anonyme d'un traité italien édité par F. Tocco (*Studii francescani*, p. 502-512), la *Practica Inquisitionis* de Bernard Gui et les déclarations des inculpés devant les tribunaux d'Inquisition, en particulier les béguins d'Espagne et du Languedoc, tels que le chevalier Adhémar de Mosset.

L'ensemble des exposés ne concorde pas toujours dans le détail. Ainsi, l'Antéchrist, dont Jean xxii passait pour le précurseur, fut confondu par les béguins du midi français tantôt avec Philippe de Majorque, tantôt avec Ange Clareno ou Ubertain de Casale. Tous trois remplissaient en quelque sorte la condition prévue de religieux apostat (*Liber sententiarum Inquisitionis tholosanae*, éd. Ph. A. Limborch, t. 2, Amsterdam, 1692, p. 330). Pour les béguins du Roussillon, la bataille d'extermination de l'Église charnelle devait être livrée par les sarrasins dans la plaine de Salses, près de Perpignan. Il n'apparaît pas que les dissidents d'Italie aient partagé de telles opinions.

Quant aux points essentiels de la doctrine eschatologique, on ne trouvera pas de divergences notables. L'ensemble des fraticelles et de leurs affiliés du tiers-ordre considéraient saint François comme l'ange du sixième sceau de l'Apocalypse, le restaurateur de la vie évangélique qui avait inauguré l'âge du Saint-

Esprit (troisième âge ou sixième époque). La Règle de l'ordre franciscain représentait la nouvelle arche construite sur l'ordre de Dieu pour le salut du petit nombre des élus. Jean xxii, précurseur de l'antéchrist, devait ouvrir la fontaine des hérésies (« il pozzo dello abisso delle molte heresie », F. Tocco, *Studii francescani*, p. 503). Le déluge, qui évoquait les dérétales du pape relatives à la pauvreté et la persécution des fidèles disciples de saint François, devait s'abattre si violemment sur l'Église charnelle que les clercs en perdraient toute conscience : ils entretiendraient des concubines, revendraient le Christ et troqueraient les sacrements contre de l'argent. La grande Babylone, devenue l'habitable des démons, périrait comme l'armée du Pharaon dans les flots de la mer rouge ou comme les cités impures de Sodome et de Gomorrhe; elle disparaîtrait comme la synagogue. Seuls rescapés des ordres religieux et de celui de saint François, la minorité des « viri spirituales » entrés dans l'arche construirait la nouvelle Église spirituelle. Une ère de sainteté s'annonçait telle que les prélats ne souffrieraient plus que des inférieurs s'agenouillent devant eux comme devant leurs maîtres; une femme qui se rendrait de Rome à Saint-Jacques-de-Compostelle ferait son chemin sans être une seule fois sollicitée au mal; de même que dans les premières communautés chrétiennes, les biens particuliers seraient mis à l'usage commun. Enfin, le monde entier se convertirait, y compris les grecs, les sarrasins et les autres infidèles. Mais, au bout d'une centaine d'années, le péché réapparaîtrait et c'est alors que le Sauveur viendrait pour le jugement général.

6° Jugement sur la secte. — Il resterait; pour compléter l'exposé doctrinal du fraticellianisme, à signaler les applications pratiques de certaines théories. Ainsi, la pauvreté, définie comme l'abdication de toute propriété au civil, imposait l'abstention de toute action en justice destinée à défendre des biens. Aussi, les béguins se refusaient-ils à prêter serment et à intervenir devant les tribunaux en qualité de témoins (Bernard Gui, *Practica Inquisitionis...*, éd. G. Mollat, t. 1, p. 137); c'eût été enfreindre l'Évangile (*Mt.* 5, 40; *Luc* 6, 29) et, selon saint Paul, commettre un délit (« Jam quidem delictum est in vobis, quod iudicia habetis inter vos », *1 Cor.* 6, 7). D'autre part, comme les affiliés de la secte voyaient une vertu dans la mendicité, ils contestaient au pape le droit de les contraindre à gagner leur pain en exerçant des métiers; leur perfection en eût été amoindrie (Bernard Gui, *Practica...*, t. 1, p. 137; *Liber sententiarum Inquisitionis tholosanae*, t. 2, p. 305).

D'autres théories comportaient des conséquences d'ordre social plus graves, du fait qu'elles exposaient le peuple à l'immoralité. Mais on ne saurait en rendre responsables les authentiques disciples d'Ange Clareno, dont l'intégrité morale n'est pas contestable. Les dévoyés, influencés manifestement par les doctrines du libre esprit et de sectes similaires comme celle des apostoliques, soutenaient par exemple que la fornication n'avait rien de peccamineux (« fornicari cum mulieribus vel actus ipse fornicationis non est peccatum », ALKG, t. 4, p. 14) et que dormir « nudus cum nuda » était chose indifférente (p. 79). D'après la confession de Guillaume Ruffi, béguin de la France méridionale, les affiliés de la secte en Italie estimaient qu'il était nécessaire d'éprouver sa vertu en s'exposant

au danger (« non reputabant esse perfectum aliquem nisi possit se ponere nudum cum muliere nuda », *Liber... Inquisitionis tholosanae*, t. 2, p. 383). Le dernier procès de Lucques (1466) apporte des renseignements sur la sinistre pratique dite du « barrilotto »; au cours de réunions nocturnes de prières, hommes et femmes se livraient à la débauche, tous feux éteints et, — les témoignages sont formels —, absorbaient du vin mêlé des cendres d'un enfant né de ces commixtions coupables (ALKG, t. 4, p. 123, 125-127). C'est à bon droit que saint Jacques de la Marche se scandalisait de ce que la secte compromise dans le vice osait condamner la véritable Église du Christ, authentiquée par les miracles de ses saints : « Alia miracula operatur diabolus per vos, sicut testor coram Deo, veritatemque expresse reperi, quod viris et uxoris existentibus in ultimis et in agris Fraticelli cum uxoris et filiabus eorum horribilia operabantur » (*Dialogus...*, éd. citée, t. 2, p. 610a).

De telles déviations nous éloignent considérablement de la pure spiritualité d'un Pierre-Jean Olivi, considéré à juste titre comme l'inspirateur du fraticellianisme, d'un Ubertain de Casale, d'un Ange Clareno et de l'auteur du *Decalogus evangelicae paupertatis*. On ne doit pas oublier qu'Ange Clareno jouit en son temps de la vénération de personnalités comme le cardinal Jacques Colonna, le bienheureux Simon Fidati de Cascia † 1348 (voir l'apologie qu'il en fait dans une lettre à Jean de Salerne où il l'appelle « angelus nomine, sed verior re », ALKG, t. 1, p. 535-537) et de l'abbé de Subiaco, Barthélemy II qui refusa de le livrer à l'inquisiteur, « dût-on en faire un pape » (ALKG, t. 4, p. 14); on a même tenté de faire approuver son culte (L. Oliger, *Frammenti di un carteggio (1784-1808) per la conferma del culto di Angelo Clareno*, AFH, t. 7, 1914, p. 556-563; Ciro da Pesaro, *Il Clareno, studio polemico*, Macerata, 1921, p. 5-14; AS, 11 juin, t. 2, Anvers, 1698, p. 1091-1102). Le succès de la secte auprès du peuple et de la noblesse s'expliquerait mal si les zéloteurs n'avaient fait montre d'un idéal élevé.

Il n'en reste pas moins que les fraticelles ont répudié un dogme de foi et prêché la rébellion contre le Saint-Siège, alors que la Règle de saint François dont ils réclamaient la pratique « à la lettre et sans glose » imposait la soumission totale au successeur de Pierre (ch. 1). Jean XXII n'a pas publié la constitution *Cum inter nonnullos* sans solliciter au préalable l'avis des cardinaux et des théologiens, et si on l'avait convaincu d'erreur il n'aurait certes pas omis de se rétracter comme il le fit sur son lit de mort pour son opinion sur la vision béatifique des élus. Ses successeurs, d'autre part, se seraient bien gardés d'appliquer ses ordres de répression portés contre la secte. Sans doute, Jean XXII n'eut pas les manières conciliantes d'un Clément V; mais, s'il frappa d'une main ferme, c'est parce qu'il voyait le dépôt de la foi gravement menacé et l'unité de l'Église sévèrement compromise par les zéloteurs de la pauvreté, appuyés par le puissant parti de Michel de Césène et de Louis de Bavière. Le mal appelait un remède énergique. C'est ce qu'oublient les historiens qui chargent la mémoire de Jean XXII, lorsqu'ils traitent du fraticellianisme et de l'Inquisition.

On ne peut toutefois refuser aux rebelles le bénéfice des circonstances atténuantes. Leur attitude et leur obstination s'expliquent par les convictions profondes

et indéracinables qui les animaient, et celles-ci reposaient, comme nous l'avons exposé, sur des erreurs d'interprétation de l'Évangile, de la Règle de saint François et des théories eschatologiques de Joachim de Flore. Qu'il fût possible de pratiquer l'« altissima paupertas » sans se séparer ni de l'Église ni de l'ordre, les religieux de l'Observance en ont fourni la preuve concrète, et c'est cette démonstration pratique qui porta en réalité le coup mortel à la secte qui avait jeté la famille franciscaine dans la crise la plus redoutable de son histoire et faillit en compromettre l'existence.

Bibliographie, *supra*, col. 1175-1176.

Clément SCHMITT.

FRÉDÉRIC DE HEILO, chanoine régulier, † 1455.

— Frédéric est né à Heilo, près d'Alkmaar (province de Hollande), à la fin du 14^e siècle ou au commencement du 15^e. Nous ne savons rien de sa jeunesse ni de sa formation intellectuelle. Il appartient comme donné et prêtre au monastère des chanoines réguliers, dit *domus Visitationis Beatae Mariae*, près d'Haarlem. Ce couvent était rattaché à la congrégation de Windesheim. Frédéric fut directeur spirituel successivement chez les chanoines de Warmond, de Leyde et de Beverwijk (Nazareth). Il rentra dans son couvent avant 1451, où il mourut le 11 octobre 1455.

Un manuscrit, composé en 1534 et en provenance de la bibliothèque du couvent windeshémien de Sion, près de Beverwijk, énumère ses écrits, *Opuscula aliquot Dni Frederici de Heylo* (le ms est actuellement à Haarlem) :

1. *De inclusione religiosorum* (inc. Simplici mentis...).
- 2. *Alterum de eadem materia* (Deplorasti alias...).
3. *De dignitate sacerdotali* (Scribere tibi...).
- 4. *De doctrina peccati venialis et mortalis sive contra nimis scrupulosos et de remediis* (Cum multi iuvenes...).
- 5. *De officiis rectoris sive pastoris* (Sacris patrem...).
- 6. *Formula vivendi pro religiosiis* (Frater in Christo charissime...).
- 7. *De institutione vitae* (Optas charissime frater...).
- 8. *De collectione mentis in se* (Visceribus affluere...).
- 9. *De choreis* (Scribi tibi, charissime...).
- 10. *Contra sacerdotem lubricum sive consolatio super infamia fratris* (Charissime, venit ad me rumor...).
- 11. *De peregrinantibus* (Cum multi sunt etiam...).
- 12. *Contra detractores religiosorum* (Generosis dominis sanguinis...).
- 13. *De fonte qui ascendit de paradyso* (Memini, pater, quantum delectabat...).
- 14. *De imagine et similitudine Dei* (Post illam collationem...).
- 15. *De fundatione domus regularium prope Haarlem*.
- 16. *Carmina de sancta Basilia in Warmunda quiescente* (Fulgida pro meritis...).
- 17. *De festivitibus beate Marie Virginis*.
- 18. *Sermones peritiles de tempore et de sanctis*.
- 19. *Epistolare satis pulchrum, et multa alia*.

Le ms de Beverwijk ne relève cependant qu'une faible partie des écrits de Frédéric. Ainsi le n. 6 comprend une *Formula quedam vite religiose* (f. 81-90), le n. 11 un *De peregrinantibus sive contra peregrinantes* (f. 99-106), le n. 15 contient des fragments de la chronique du couvent (f. 129-143). Le n. 19 est composé de 4 lettres : f. 3-68 *Contra pluritatem confessorum et de regimine sororum*, f. 68-73 *De modo et forma regendi sorores, sive quomodo sorores sint dirigende et gubernande*, f. 73-81 (sans titre) à un prieur d'un couvent windeshémien, f. 90-99 *Apologia domini Frederici super resignatione regiminis sororum*.

Des f. 68-73 et 90-99 du n. 19 il existe un ms plus ancien, du 15^e siècle (Bruxelles, Bibl. royale, 11829); de même les f. 3-68 de ce n. 19 se trouvent dans le ms 49 de Wiesbaden (15^e siècle), décrit dans G. Zedler, *Die Handschriften der Nassauischer Landesbibliothek zu Wiesbaden*, dans *Zentralblatt für Bibliothekswesen*, t. 63, Leipzig, 1931, p. 58-59.

Pool, cité *infra*, a édité les n. 11 (p. 46-119), 15 (p. 123-167) : chronique du couvent, dont il ne reste que des fragments qui ont trait surtout au voyage de Nicolas de Cues dans la province de Hollande), 19, f. 90-99 (p. 69-85).

Les thèmes abordés par Frédéric sont de genre pratique et pastoral, avec aussi des considérations ascétiques; ils témoignent d'une haute conception de la vie sacerdotale. Frédéric de Heilo a le souci de l'approfondissement de la vie spirituelle et de la purification de l'homme intérieur. Il combat les abus et les excès.

J. C. Pool, *Frederik van Heilo en zijn geschriften*, Amsterdam, 1866. — J. G. R. Acquoy, *Het klooster te Windesheim en zijn invloed*, t. 2, Utrecht, 1876, p. 208, 213, 257, 295, 317, 343. — D. A. Brinkerink, dans *Nieuw nederlandsch biografisch Woordenboek*, t. 6, Leyde, 1924, p. 748-749. — H. J. J. Scholtens, *De koorzusters van Nazareth te Beverwijk, dans Bijdragen voor de geschiedenis van het bisdom Haarlem*, t. 62, 1950, p. 19-31 sur le couvent de Nazareth à Beverwijk. — DS, t. 3, col. 736-737.

Hendrik-J.-J. SCHOLTENS.

FREGOSO (FRÉDÉRIC), cardinal, vers 1480-1540 ou 1541. — Fils du génois Augustin Fregoso, Frédéric fut élevé à la cour humaniste de son oncle maternel le duc d'Urbino et s'y lia d'amitié avec les futurs cardinaux Pietro Bembo et Baldassare Castiglione. Son oncle lui obtint de Jules II l'archevêché de Salerne (1507); Fregoso y tint l'année suivante un synode et confia aux minimes l'église de Saint-Bernardin, mais il ne put se maintenir dans son diocèse en raison de ses sympathies pour la politique française. Jules II lui confia l'administration perpétuelle du diocèse de Gubbio (juillet 1508). Commence alors pour le jeune évêque une vie errante et agitée; il fréquente la plupart des villes italiennes sans se fixer dans aucune, voyage en France, s'occupe de la politique de Gênes, fait campagne contre les pirates barbaresques jusqu'en Tunisie, lutte contre les espagnols au siège de Gênes et trouve le temps de devenir l'un des orientalistes les plus solides de l'époque.

En 1522, Fregoso dut se réfugier en France et François I^{er} fit de lui le premier abbé commendataire de Saint-Bénigne de Dijon (bulle de Clément VII, 28 juillet 1525); il s'y voua à la vie spirituelle et aux lettres jusqu'en 1529. Il rentre cette année-là à Gubbio et s'occupe des affaires du diocèse. Ayant renoncé (février 1533) à l'archevêché de Salerne, il fut nommé par Paul III à la commission préparatoire du concile oecuménique (1536), mais refuse le chapeau de cardinal qui lui est offert. Fregoso est alors fermement acquis à la réforme catholique; il mène une vie pieuse et fort charitable, Paul III le fait cardinal en 1539, le nomme évêque de Gubbio (1540); mais Fregoso meurt dans sa résidence en juillet 1541, d'après les historiens italiens. Cependant on garde aux archives de la Côte d'Or un document (vente de ses biens meubles de Dijon) du 27 janvier 1541 qui le dit mort le 20 juillet 1540, et un éloge mortuaire qui mentionne la même date (J. d'Arbaumont, *Éloge de Frédéric Frégose*, dans *Revue des sociétés savantes*, 4^e série, t. 4, novembre-décembre, 1866, p. 427-435).

L'héritage littéraire de Fregoso est assez mince. En dehors de ses lettres (publiées dans les correspondances des cardinaux Bembo, Sadolet, Gregorio Cortese et Réginald Pole) et d'une paraphrase du *Pater* en 27 tercets (éd. Gian Mario Crescimbeni, *Commentari... intorno alla sua Istoria della volgar poesia*, t. 3, Venise, 1730, p. 6-8; etc), il composa à Dijon des *Meditazioni sopra salmi 130 e 145* (Jacques Sadolet, *Epistolarum libri sexdecim*, Lyon, 1554, p. 108-110), qui sont perdues.

Son *Pio et Christianissimo Trattato della orazione, il quale dimostra come si debbe orare...* (Venise, 1542, 1543; Bibl. vaticane) est une courte introduction à la prière : comment prier, les gestes de la prière et l'attitude du corps, durée de la prière, comment s'adresser à Dieu, humilité et détachement, comment le jeûne et l'aumône appuient la prière, comment éviter la superstition, etc; en tout, vingt-six petits chapitres.

Deux ans après la première édition, le *Trattato* figurait dans le *Catalogus librorum haereticorum* publié par l'inquisition de Venise (1544); il y figure encore dans l'édition de 1554.

Par contre, l'édition de 1556 inscrit parmi les pseudonymes un livre réunissant au traité de Fregoso deux opuscules de Luther (*Della Giustificazione... et Prefazione alla lettera di S. Paolo ai Romani*); on retrouve cette association dans l'Index romain de 1559 sans mention de l'inauthenticité des deux traités frauduleux, et dans l'Index du concile de Trente (Rome, 1564) qui souligne cette inauthenticité (cf F. H. Reusch, *Die Indices librorum prohibitorum des sechzehnten Jahrhunderts*, Tubingue, 1886, p. 157b, 186 et 262).

J. Gretser (*De jure et more prohibendi... libros haereticos...*, livre 2, ch. 5, Ingolstadt, 1603; *Opera omnia*, t. 13, Ratisbonne, 1739, p. 116-117) et les bibliographes postérieurs comme Tiraboschi et d'autres expliquent que Pierre-Paul Vergerius le jeune † 1565, évêque apostat, publia le livre frauduleux sous le couvert du nom de Fregoso pour faire pénétrer en Italie quelques écrits de Luther; cette édition doit se situer entre 1554 et 1556 (cf *supra*).

Ceci n'explique pas la première mise à l'Index de 1544, qui visait l'édition du seul *Trattato della orazione*. Salvatore Bongi (*Annali di Gabriele Giolito de' Ferrari...*, t. 1, Rome, 1890, p. 35) justifie cette mesure par les critiques de Fregoso au sujet de la prière vocale machinale, des superstitions qui entachaient le culte des saints, etc, « toutes choses qui ressemblaient trop à ce qu'écrivaient les hérétiques ».

Jacques Sadolet, *De obitu optimi... Fregosii homilia*, Lyon, 1541. — Maurus Sarti, *De episcopis eugubinis*, Pesaro, 1755, p. 216-221. — G. Tiraboschi, *Storia della letteratura italiana*, t. 7, 2^e partie, Rome, 1784, p. 407-414. — G. Molini, *Documenti di storia italiana...*, Florence, 1836, p. 106-109, 125-126, 213-223. — L. Chomton, *Histoire de l'église Saint-Bénigne de Dijon*, Dijon, 1900, p. 253-259. — U. Peschi, *I vescovi di Gubbio*, Pérouse, 1919, p. 105-107.

Antanas LIUIMA.

FRÉMON (CHARLES), grandmontain, 1611-1689.

— 1. *Vie*. — 2. *Œuvres*. — 3. *Doctrine spirituelle*.

1. *Vie*. — Né à Tours en mai 1611, Charles Frémon voit sa vocation religieuse se décider, au cours d'un apprentissage commercial à Paris, en 1625, sous la direction du P. Eumier, de l'Oratoire. Au noviciat des capucins de Blois, il préféra bientôt la solitude tourangelle du prieuré grandmontain de Bois-Rahier et y fit profession en janvier 1631. Son tempérament vigoureux lui permit de grandes sévérités pour lui-même, tandis que sa vivacité d'esprit lui faisait rechercher dans les

documents les anciennes pratiques de son ordre. Dès lors il ne cessera d'insister auprès de ses supérieurs et de ses confrères pour voir rétablir, au moins dans une partie de l'ordre, l'observance de la Règle de Grandmont selon les mitigations d'Innocent IV (art. ÉTIENNE DE MURET). Il fut du reste encouragé par les représentants français des congrégations nouvelles ou des ordres réformés, et il eut la confiance et l'appui de Richelieu et de saint Vincent de Paul; mais s'il accepta même une fois les bons offices du comédien Louis Mondory, il déclina les offres du grand Arnaud.

Prêtre en 1635, Frémon obtint en 1642 d'aller expérimenter sa réforme avec un compagnon au prieuré d'Époisses, près de Dijon, et il y fit une nouvelle profession après un mois d'exercices spirituels. En 1650, il accepta une fondation à Thiers, patrie de saint Étienne de Muret, et la mit sous le patronage de la sainte Famille et de saint Joseph; c'est là qu'à partir de 1656 se constitua un petit groupe de novices dont certains devaient être emportés à la fleur de l'âge par leurs austérités.

Une autre maison fut créée à Bussy-en-Forez en 1664, mais elle fut rendue en 1688 aux enfants du donateur mort endetté. En 1673, Frémon était nommé vicaire général de l'ordre et son propre frère Alexandre était élu abbé général en 1678. Les réformés s'établirent encore dans les prieurés grandmontains de Chavanon, de Louye, de Vieupou et de Macheret sous les divers patronages de la sainte Famille, de saint Joseph ou de Jésus soumis à ses parents. Le prieuré de Saint-Michel de Lodève, acquis juridiquement grâce à saint Vincent de Paul, ne semble guère avoir été occupé par plus d'un ou deux sujets. Charles Frémon mourut à Thiers le 13 novembre 1689.

2. *Œuvres*. — On n'a pas conservé une sorte de vademecum du négociant chrétien que Ch. Frémon aurait compilé pendant son adolescence. Sont également perdus divers opuscules manuscrits signalés par ses biographes : 1° un poème sur le bonheur de la vie religieuse et les avantages de la solitude (1634); 2° des *Chroniques de l'Ordre de Grandmont* (1636); c'est le ms Tours 999 brûlé en 1940 avec le ms 1000 concernant la réforme, mais d'auteur inconnu; 3° des *Mémoires* qui relataient l'établissement de la réforme du début à 1648; 4° d'autres mémoires intitulés *Les effets de la Providence* sur le même sujet, de 1648 à 1670; 5° quelques « cahiers de dévotions ».

L'un de ces derniers aurait été imprimé en 1673 sous le titre *Livre des dévotions de l'Ordre de Grandmont*; la première partie contenait des exercices de piété ou pratiques d'oraison mentale sur la Trinité, la sainte Famille, saint Étienne de Muret, saint Paul, saint Jean-Baptiste et sainte Marie-Madeleine; la seconde contenait des extraits des évangiles selon les vérités à croire et les devoirs à pratiquer, texte latin et traduction; le tout était dédié aux disciples de Frémon; il en avait rédigé une ébauche dès 1631 pour les novices de l'ordre. Par contre, on a conservé *Les dévotions particulières de l'Ordre de Grandmont* (ms 84bis du séminaire de Limoges, Arch. dép. Haute-Vienne) qui monnaient en litanies, chapelets et petits offices les sujets indiqués plus haut. On a conservé aussi une traduction : *La Règle et les Maximes de saint Étienne* (ms 84 du même séminaire, *ibidem*).

L'aspect ascétique et disciplinaire de la réforme de Frémon est bien connu grâce à son abondante biographie et à des documents imprimés comme le *Capitulum*

generale ordinis grandimontensis in abbatia Grandimontis anno Domini 1643 celebratum (Paris, Bibl. nat. Impr. 8° Ld 23/3), les statuts de 1692 édités par A. Lecler à la suite de la biographie, et les œuvres imprimées de Frémon lui-même signalées à l'art. ÉTIENNE DE MURET, t. 4, col. 1512-1513; outre les biographies d'Étienne de Muret et de Hugues de Lacerta, retenir surtout *L'esprit de l'Ordre de Grandmont tiré de la doctrine et des instructions de S. Estienne son premier instituteur, et de la Règle dressée et donnée audit Ordre par Clément III...*, Clermont-Ferrand, 1664.

3. *Doctrine spirituelle*. — Le cas de Charles Frémon n'est pas sans analogie avec celui de l'abbé de Rancé, lequel avait songé un moment à se faire grandmontain. Le fondateur de Thiers veut appliquer intégralement la règle ancienne, non seulement en se soumettant à de lourdes obligations liturgiques et à des jeûnes, mais aussi et surtout en adaptant un idéal de solitude et de pauvreté au siècle où il vit. C'est ainsi qu'il écarte la possession des bénéfices, même réguliers, et la recherche des grades universitaires, punissant encore ceux qui intrigueraient pour avancer aux ordres sacrés. Renoncer à tout procès était méritoire au 17^e siècle! En acceptant les honoraires de messes comme une forme moderne d'aumône, le réformateur admettait explicitement l'incompatibilité née progressivement entre l'état clérical et le travail manuel (*L'esprit...*, p. 210-211); mais il limitait les ressources assurées de ses fondations au produit du travail des religieux dans cette unique possession que devait être leur enclos. Sur ce point, il revenait à la règle primitive par-delà les mitigations d'Innocent IV et il lui fallut se rétracter formellement sur le tard; toutefois, il n'eut jamais l'intention de rendre une autorité spéciale aux rares convers qu'il recruta. Au reste, Frémon tint à n'agir jamais qu'avec la permission de l'abbé général de son ordre dont il était le vicaire général pour l'étroite observance. Restaurateur austère et fervent, Ch. Frémon n'eut aucune doctrine personnelle; c'est ainsi qu'on le voit lisant aux siens les œuvres de Louis de Grenade, sa lecture d'adolescent, et l'un de ses novices attend son maître au jardin l'*Imitation* en main. *L'esprit de l'Ordre de Grandmont* n'est qu'une paraphrase de la règle primitive de l'ordre avec références au nouveau Testament, aux *Pensées* du fondateur et à quelques textes disciplinaires anciens. C'est au nom de la tradition primitive que le réformateur veut inculquer aux siens les dévotions énumérées plus haut et la dévotion à l'Évangile.

Mais la place que Frémon donne à ces dévotions est un signe qu'il est de son temps. La journée du grandmontain de l'étroite observance commence à trois heures par les litanies du Saint Nom de Jésus et une heure d'oraison mentale avant le triple office des matines médiévales; d'autres litanies et une autre heure d'oraison viendront s'ajouter aux heures canoniales du jour et aux messes. Très significative encore est la dévotion à la sainte Famille introduite dans les dévotions de l'ordre. Selon ses biographes, Frémon aurait voulu honorer spécialement un des « états de Jésus » encore négligé : sa vie cachée à Nazareth, inconnue des gens de la ville même. Il choisit le premier mercredi, puis le premier dimanche d'octobre pour faire honorer par les siens Jésus caché, sans office propre ni solennité, mais avec une intention particulière et une aumône spéciale à trois personnes. Le jour de l'évangile de Jésus

au milieu des docteurs, il invitait au réfectoire et à la conférence un enfant d'une douzaine d'années qu'il entretenait des vérités du catéchisme.

Un Solitaire Pauvre, à qui Dieu seul suffit,
Qui s'occupe en luy seul; tout le reste, il le fuit.

Ces vers de Charles Frémon veulent dire ce qu'il a voulu faire : « une congrégation d'hommes qui ne désirent et ne convoitent que Dieu... pour tout bien et tout néritage » et qui « représentent la pauvreté de Dieu en terre » par « un état de vie cachée et privée ». La règle attribuée à Étienne de Muret était bien choisie pour réaliser ce programme.

La biographie de Frémon fut écrite dès 1690 par Jean-Baptiste Rochias, l'un des premiers disciples de Thiers, nommé ensuite supérieur de Bussy, puis de Chavanon, par son maître; l'original est l'actuel ms Charleville 425, envoyé de Thiers en 1729 au P. Ojardias qui en fit une copie assez libre quant au style, mais fidèle quant au fond. Cette copie, à laquelle manque l'épître dédicatoire, est l'actuel ms Bibl. mun. de Limoges n. 46-47, édité par A. Lecler (*Vie du R. P. Charles Frémon... par J.-B. Rochias*, coll. Société des Archives historiques du Limousin, 1^{re} série, Archives anciennes, t. 11, Limoges, 1910). Mais en 1728, Pierre Legay, grandmontain réformé, avait repris l'œuvre de Rochias en vue d'une histoire des débuts de la réforme; il ne fit guère qu'y introduire des précisions matérielles. Son travail est le ms Paris Bibl. nat. fr. 19682, copié sans introduction ni table au ms Paris Sainte-Geneviève 1878. On n'a pas retrouvé l'oraison funèbre de Frémon par François Thomas, son successeur.

La réforme de Grandmont n'a pas fait l'objet d'étude récente, à part les ouvrages généraux de L. Guibert et de A. Lecler sur Grandmont (cf DS, t. 4, col. 1513); il n'y a pas de renseignement inédit dans *L'ordre Grandmontain et saint Vincent de Paul* (dans *Annales... de la Congrégation de la Mission (Lazaristes)*, t. 116, 1951, p. 108-115). Les prodromes de la réforme de Grandmont pourraient être mis en lumière grâce aux statuts de 1618 (ms séminaire de Limoges, Arch. dép. Haute-Vienne n. 5, t. 3, p. 360/xcvi; le ms Tours 633 contenant les statuts de 1626, 1643 et 1657 a été détruit en 1940). Les destinées de l'étroite observance peuvent être reconstituées grâce aux fonds d'archives de leurs maisons, notamment pour Vieupou (Yonne) et Louye (Eure-et-Loir) et aussi grâce à la thèse de Pierre Chevallier, *Loménie de Brienne et l'ordre monastique (1766-1789)*, 2 vol. parus sur trois (Paris, 1959 et 1960), qui complète l'ouvrage de Guibert.

François Thomas, successeur de Charles Frémon (et non d'Alexandre, général de l'ordre) a laissé, outre le commentaire du *Pater* signalé plus haut (art. ÉTIENNE DE MURET, col. 1512), « plus de vingt tomes sur diverses matières de piété » dont aucun n'a été retrouvé. On n'a pas non plus retrouvé, de Charles-François Barge, les *Sonnets sur les mystères de Notre-Seigneur et sur toutes les fêtes de la Sainte Vierge, des anges, apôtres, etc* (ms de 588 p. daté de 1693, signalé par A. Lecler, *Vie du R. P. Charles Frémon*, p. 213, et par L. Guibert dans les « Papiers Guibert » sur Grandmont aux Arch. dép. Haute-Vienne).

Jean BECQUET.

FRÈRES. — Dans cet article on traitera d'abord de l'origine de l'institution des frères (I); — quelques types, plus caractéristiques, de frères seront ensuite présentés (II), en suivant l'histoire des ordres religieux : chartreux, cisterciens, franciscains, jésuites, frères missionnaires de la congrégation des Pères Blancs; — enfin on esquissera les orientations spirituelles majeures de l'évolution actuelle de l'institution des frères (III).

Les auteurs de cet article n'ont pas directement en vue les congrégations et instituts composés exclusivement, ou en grande partie, de frères, mais bien des

ordres, congrégations et instituts de clercs qui comprennent également des membres qui ne sont pas appelés au sacerdoce. Il n'est pas non plus parlé des chrétiens des 5^e-7^e siècles, appelés *conversi*, qui ont déjà fait l'objet d'un article (DS, t. 2, col. 2218-2224), ni, au sens précis des mots, des oblats (voir art. OBLATURE) et des donnés, dont l'institution s'apparente à celle des frères.

I. ORIGINE DE L'INSTITUTION DES FRÈRES

Il n'existe pas jusqu'à présent de travail d'ensemble bien complet sur la vocation des frères convers, coadjuteurs, auxiliaires, et sur les traits fondamentaux de leur vie. Seule la question de leur origine historique a été traitée assez à fond par Kassius Hallinger dans son étude *Woher kommen die Laienbrüder?*, parue dans les *Analecta sacri ordinis cisterciensis* (t. 12, 1956, p. 1-104).

Nous traiterons ici de l'origine des frères et des causes qui donnèrent naissance à leur institution, ce qui fera apparaître quelques traits essentiels communs à la vocation de frère dans tous les instituts. Il appartiendra ensuite aux monographies particulières de faire connaître les caractéristiques propres de cette vocation.

1. **Vocabulaire.** — Les premiers frères, au sens moderne du mot, furent les *conversi* des moines. Le mot *conversi* a reçu des sens différents selon les époques. Le sujet qui se présente au monastère est appelé par la Règle de saint Benoît « noviter veniens ad conversionem » (ch. 58). L'entrée au cloître est une *conversio*, le religieux un *conversus*. Aussi les règles anciennes nomment-elles volontiers les moines : *conversi* (vg règle de saint Fructueux de Braga, PL 87, 1109-1110).

Mais ces moines provenaient de deux origines : soit des enfants qui avaient été offerts au monastère par leurs parents ou y avaient été placés pour leurs études, soit des adultes. Au 11^e siècle, l'usage avait consacré aux premiers l'appellation d'*oblatus* ou de *nutriti* et avait réservé aux seconds celle de *conversi* (vg *Dissertatio de variis speciebus veterum conversorum in ordine sancti Benedicti*, dans *Annales camaldulenses*, t. 1, Venise, 1755, appendix, ch. 1-11, col. 336-353). On appelait parfois ces *conversi* « *illiterati* »; mais cette dénomination n'était pas adéquate, car, si certains parmi eux n'avaient pas fait d'études, d'autres au contraire étaient instruits dès avant leur entrée en religion ou avaient été invités à étudier au monastère.

A partir du 11^e siècle apparaissent les convers, au sens actuel du mot; ils vont avoir un genre de vie tout différent de celui des anciens *conversi* avec lesquels il ne faut pas les confondre, car ces derniers continueront à exister.

Les convers de cette nouvelle catégorie furent appelés : *conversi, fratres exteriores, fratres laici, barbati, illiterati*. Comme on le voit, certaines dénominations étant communes entre les anciens et les nouveaux convers, il faut être attentif si l'on veut éviter toute confusion; seule l'étude du contexte peut déterminer dans chaque cas de qui il s'agit.

Dans l'étude qui va suivre, nous appellerons toujours *convers* ou *frères* les convers des moines au sens actuel du mot, réservant l'appellation de *conversi-monachi* aux convers de la première espèce quand nous aurons à parler de ceux-ci. Les ordres anciens appelèrent *convers* leurs auxiliaires; les instituts fondés à partir du 16^e siècle les nommèrent *coadjuteurs*; quelques instituts récents emploient le terme d'*auxiliaires*. A

tous s'applique dans le langage courant le nom de frère, abréviation de *frère-lai*, qui souligne la distinction entre clercs et laïcs dans les instituts religieux.

Il y eut aussi dans les ordres monastiques, à côté des convers, une grande variété d'autres formes de frères, les *donnés*, les *commis*, etc, dont l'engagement religieux était moindre que celui des convers. Ces diverses catégories eurent un statut plus mouvant que celui des convers; la plupart d'entre elles ne subsistèrent pas au-delà de la Révolution.

2. Tableau historique de l'origine des frères.

— Les premiers convers connus furent une création de saint Romuald † 1027; ils furent établis par le saint à l'hospice de Fonte-Buono, à côté de l'ermitage de Camaldoli, vers les années 1010-1015 (*Annales camaldulenses*, t. 3, 1758, app., col. 543). Il en institua aussi dans sa fondation de Sytrie vers la fin de sa vie (1020-1026; S. Pierre Damien, *Vita S. Romualdi* 64, PL 144, 1002cd). Ce furent ensuite les convers de saint Pierre Damien † 1072, dans son ermitage de Font-Avellane, au milieu du 11^e siècle; leur organisation religieuse avait déjà un caractère plus poussé; la formule de leur profession est connue (saint Pierre Damien, *De institutis ordinis eremitarum* 7, PL 145, 342cd).

Dans le cénobitisme bénédictin, les convers apparurent pour la première fois à Vallombreuse, également au milieu du 11^e siècle; saint Jean Gualbert † 1073 avait séjourné à Camaldoli et y avait sans doute pris l'idée de cette institution (*Vita S. Joannis Gualberti*, PL 146, 775-776 et 770).

Au troisième quart de ce 11^e siècle, le célèbre réformateur Guillaume d'Hirsau en Forêt-Noire († 1091) établit aussi des convers et organisa leur vie dans un bâtiment voisin de son abbaye (*Vita Guillelmi*, PL 150, 914c). Le moine Udalric de Cluny † 1093 admira cette institution (*Consuetudines cluniacenses*, epist., PL 149, 637cd). Peu à peu les convers prirent naissance dans d'autres abbayes d'Allemagne sous l'influence du mouvement d'Hirsau. Urbain II donna une chaleureuse approbation de ce nouveau type de vie religieuse en 1091 (*Chronique de Bernold de Constance*, ad annum 1091, PL 148, 1407bc).

Les chartreux eurent des convers dès leur fondation par saint Bruno en 1084 (*Vita S. Hugonis Gratianopolitani* 3, PL 153, 769c; DS, *infra*, col. 1204-1207). Les cisterciens décidèrent peu après leur fondation (celle-ci eut lieu en 1098) d'avoir des convers (*Exordium parvum*, éd. J.-B. Van Damme, *Documenta pro cisterciensis ordinis historiae ac juris studio*, Westmalle, 1959, p. 13-14; DS, *infra*, col. 1207-1210); et l'institution des frères eut chez eux un succès extraordinaire. Maintes abbayes cisterciennes eurent des centaines de convers. A Cluny, les convers apparurent sans doute vers l'an 1100 (K. Hallinger, *loco cit.*, p. 14-20), mais ne prirent jamais une importance et un développement comparables à ceux qu'ils atteignirent chez les cisterciens.

Parallèlement aux moines, les chanoines eurent aussi des convers qui apparurent dans diverses congrégations dès avant 1091 (K. Hallinger, *loco cit.*, p. 19-24), par exemple chez les chanoines de Passau au temps de Grégoire VII. Les chanoines de Saint-Ruf d'Avignon, ordre en grande expansion dans la deuxième moitié du 11^e siècle, en avaient certainement avant 1100 (*Coutumier du 11^e siècle de l'Ordre de Saint-Ruf à Maguelone*, éd. A. Carrier, Sherbrooke, Canada, 1950). Les convers de l'ordre de Prémontré, fondé en 1120, eurent

un genre de vie calqué sur celui des cisterciens et leur développement fut considérable.

Bien différents des convers des autres ordres furent ceux de Grandmont, avec un statut particulier qui remettait entre leurs mains l'administration temporelle de tout l'institut (*Regula* 54, PL 204, 1157); mais l'organisation défectueuse de cet ordre sur ce point donna lieu rapidement à des troubles dont l'ordre ne se releva jamais de façon satisfaisante (art. S. ÉTIENNE DE MURET, DS, t. 4, col. 1504-1514).

A partir du 12^e siècle, les convers se trouvèrent partout. Plus tard, les ordres mendiants adoptèrent cette institution, puis, sous des noms divers, la plupart des ordres et congrégations postérieurs eurent aussi des frères, jusqu'à notre époque, où de nouvelles conceptions de vie religieuse se font jour.

3. Origines de l'institution des frères.

— On s'est interrogé depuis peu d'années sur les causes qui avaient suscité autrefois l'institution des frères; diverses hypothèses ont été émises, souvent sans fondement historique solide.

1^o DIVERSES HYPOTHÈSES. — 1) *Origine orientale?* — W. Franke, dans sa vie de saint Romuald (*Romuald von Camaldoli und seine Reformtätigkeit zur Zeit Ottos III*, Berlin, 1913, p. 174 svv), a émis l'idée que l'institution des convers aurait été une imitation du monachisme oriental par l'intermédiaire des établissements de saint Nil de Calabre en Italie. Cette hypothèse n'est pas recevable, car il n'y a jamais eu chez les moines grecs deux catégories distinctes de religieux; les mégalochèmes sont pris parmi les moines du petit habit. Il n'y a pas non plus parmi eux de spécialisation des tâches pour toute la vie au sein du monastère (cf art. ÉRÉMITISME en Orient, DS, t. 4, col. 947-949).

2) *Désaffection du travail manuel?* — L'hypothèse selon laquelle l'abandon du travail manuel par les moines eut pour conséquence l'institution des frères convers a été adoptée par maints auteurs en ces dernières années (tous ces auteurs sont tributaires de M.-P. Deroux qui avait émis cette hypothèse, *Les origines de l'oblature bénédictine*, Ligugé, 1927, p. 17-31, -63-76). Mais les nouvelles fondations religieuses des 11^e et 12^e siècles ont toutes remis en honneur le travail manuel des moines et lui ont fait une bonne part dans l'emploi du temps. Or, c'est précisément dans ces fondations que les convers ont pris naissance et ont le mieux réussi. Là où ils connurent le plus extraordinaire succès et un prodigieux développement, à Cîteaux, le temps consacré au travail manuel par les religieux de chœur était notable: il était celui-là même qui avait été prévu par la *Règle* de saint Benoît. Par contre, chez les clunisiens où les choristes avaient abandonné en partie le travail manuel, le succès des convers a été bien moindre. Il faut noter aussi que pendant longtemps les convers furent affectés aux travaux extérieurs et que les travaux du cloître ont continué, comme par le passé, à être assumés par les moines. Quand on étudie de près la genèse de l'institution des convers, loin de trouver une corrélation entre l'abandon du travail par les moines et l'avènement des convers, on constate justement le contraire.

3) *Accroissement des richesses?* — Les abbayes qui possédaient des terres étendues bien avant le début des convers en assuraient l'exploitation par un système de petits prieurés locaux ou de procureurs résidant dans des centres dont ils dirigeaient le personnel

séculier. Or, ce système continua de fonctionner chez les moines noirs après l'avènement des convers. D'ailleurs ceux-ci prirent naissance dans des fondations nouvelles encore fort pauvres et ne parvinrent que plus tard dans les grandes abbayes. La richesse n'a donc pas provoqué la naissance des convers.

4) *Allongement de l'office?* — L'allongement des offices monastiques a été dû à saint Benoît d'Aniane † 821, trois siècles avant la naissance des convers; ceux-ci apparurent d'abord dans des fondations qui avaient réagi avec force contre la liturgie clunisienne trop chargée et ils ont eu peu de développement à Cluny qui portait les plus lourds fardeaux liturgiques; il n'y a donc pas de rapport entre les deux événements.

5) *Accession des moines à la cléricature et développement du travail intellectuel?* — C'est une opinion assez courante aujourd'hui que l'accession des moines aux ordres sacrés aurait été une des principales causes de la naissance des convers; les frères seraient venus relayer pour le travail manuel les prêtres que leur sacerdoce conduisait naturellement vers des tâches plus intellectuelles. L'examen de cette hypothèse nécessite de longues recherches à travers des sources très diverses; nous ne pouvons donner ici tout le détail de cette étude. En voici les résultats: le nombre des prêtres augmente lentement et de façon régulière dans les monastères au cours des siècles. On ne décèle aucun à-coup dans cette progression à l'époque où les convers naissent et se multiplient brusquement; déjà commencée depuis plusieurs siècles, cette progression s'est poursuivie pendant plusieurs siècles après (voir en particulier E. Martène, *In Regula S. Benedicti* 62, PL 66, 867bc). Le mode d'accession au sacerdoce par un appel libre de l'abbé n'a pas changé non plus à cette époque.

J. Mabillon, *Acta sanctorum ordinis sancti Benedicti* (5^e siècle), t. 7, Venise, p. 92 et 257. — E. Martène et U. Durand, *Thesaurus novus anecdotorum*, t. 4, Paris, 1717, col. 1265. — J.-B. Mahn, *L'Ordre cistercien et son gouvernement des origines au milieu du 13^e siècle (1098-1265)*, Paris, 1945, p. 92.

Bien plus, à Cluny, où le nombre des prêtres semble avoir été plus élevé qu'ailleurs et où les moines voyaient une part notable de leur temps occupée par des messes conventuelles et la célébration des messes privées plus fréquentes qu'en d'autres monastères, les convers ont été en petit nombre, tandis qu'à Cîteaux où il y avait proportionnellement moins de prêtres et où on célébrait peu, ils furent bien plus nombreux. En outre, lors du déclin du grand nombre des convers à partir du 13^e siècle, et au moment de la disparition complète des frères en beaucoup d'abbayes au 14^e siècle, on ne note aucun changement dans le mouvement régulier qui porte les religieux de chœur vers le sacerdoce; il continue sa progression. Une étude attentive oblige à conclure qu'il n'y a aucun rapport causal de l'un à l'autre événement et que les deux mouvements du sacerdoce des moines et de l'existence des convers dans les monastères ont évolué en toute indépendance l'un de l'autre. Enfin, les convers naquirent dans des fondations nouvelles encore pauvres et médiocrement organisées pour le travail intellectuel et ils n'apparurent que plus tard dans les abbayes qui étaient de hauts foyers de culture intellectuelle depuis des siècles. Là encore, aucun rapport ne peut être enregistré.

6) *Les convers ont-ils été les successeurs des conversi-monachi?* — Plusieurs auteurs récents ont avancé cette

explication de la naissance des convers: les *conversi-monachi* auraient été des illettrés, tandis que les *oblats*, élevés au monastère, auraient bénéficié de plus fortes études et accédé à la cléricature à l'exclusion des autres; peu à peu on aurait réduit le *conversus-monachus* aux gros travaux manuels et on lui aurait enlevé le droit à la profession monastique pour en faire un convers au sens actuel du mot (M.-P. Deroux, *op. cit.*, p. 56-57).

Quand on scrute de près les faits, on s'aperçoit que ce schéma ne répond en rien à l'histoire vraie. Il est tout à fait exact qu'il exista quelquefois entre les *conversi-monachi* et les *oblats* une opposition, mais cette opposition était précisément en sens inverse de celle que l'on imagine aujourd'hui. Les *oblats*, loin de considérer les *conversi-monachi* comme inférieurs, furent au contraire parfois jaloux de la supériorité de quelques-uns d'entre eux, auxquels leur expérience du monde et leur maturité donnaient une plus grande aptitude à monter jusqu'aux plus hauts offices des monastères: les plus grands abbés de Cluny, de Odon jusqu'à Hugues, pendant deux siècles ont été des *conversi-monachi*, et il en fut de même dans d'autres monastères (K. Hallinger, *loco cit.*, p. 49, n. 210). De plus, l'institution des *conversi-monachi* était en pleine prospérité au 11^e siècle et n'a pas décliné avec l'apparition des convers. Chez les clunisiens par exemple, il y avait des communautés considérables de *conversi-monachi* (vg à La Charité-sur-Loire), et les abbés leur ouvraient volontiers la possibilité de faire des études. L'institution des *conversi-monachi* se maintint très vivante parallèlement à celle des nouveaux convers, comme on peut l'établir par l'examen des nécrologes (K. Hallinger, p. 52-55). Chose plus remarquable encore: les deux institutions, des convers de la première manière et des nouveaux, déclinent en même temps à partir du 13^e siècle dans bien des abbayes; elles furent réduites à peu près à rien au 14^e siècle et ressuscitèrent en même temps au 16^e siècle (K. Hallinger, p. 55-56). Enfin, dans les nouveaux ordres des 11^e et 12^e siècles, on supprima ou on restreignit la réception des enfants; là où naquirent et se développèrent les convers, il n'y eut pas d'*oblats*; tous les moines entrèrent donc à l'âge adulte, ce qui n'empêchait pas nombre d'entre eux d'être fort cultivés, tel un saint Bernard ou un Guigues le chartreux.

Les données de l'histoire obligent à conclure que les moines de chœur qui étaient entrés adultes au monastère et dont une bonne proportion restait à l'état laïque, c'est-à-dire les *conversi-monachi*, et les convers au sens actuel du mot répondent à deux vocations spécifiquement distinctes; l'une n'est pas issue de l'autre; elles ne se sont pas confondues; elles n'ont montré aucune tendance à fusionner l'une avec l'autre. On trouva des sujets cultivés et des sujets « sans lettres » dans l'une comme dans l'autre.

2^o VÉRITABLE ORIGINE DES CONVERS. — Les diverses hypothèses que nous venons de passer en revue, à l'exception de la première mentionnée et de celle qui se rapporte au sacerdoce des moines, voudraient voir dans la naissance des convers une conséquence d'évolutions qui étaient des déformations de la vie monastique, des ruptures du sage équilibre qu'elle doit comporter (désaffectation du travail manuel, accroissement des richesses, allongement des offices, opposition au sein des communautés, etc). Les moines auraient

donc créé l'état de convers pour permettre la continuation d'un état de choses défectueux, dévié et regrettable. Mais si l'on voit fréquemment dans l'Église des formes nouvelles de vie religieuse surgir par contre-coup au sein d'une décadence pour faire disparaître celle-ci, on n'a jamais vu naître une institution sainte et durable qui aurait eu pour effet le maintien d'une forme vieillie et fatiguée et qui serait venue ainsi à point pour consacrer une déformation. Cette constatation est évidente et suffirait à elle seule pour montrer l'inexactitude de ces hypothèses. En fait, l'institution des convers a pris naissance et s'est développée comme une force pleine d'une vitalité extraordinaire; elle est apparue d'abord dans des ordres nouveaux et dans des réformes jeunes de l'ancien monachisme, animées d'un élan tout neuf; on l'a vu surgir dans des fondations où moines et convers rivalisaient de ferveur et de régularité dans la pauvreté de leurs débuts. De là elle est passée dans les anciennes abbayes, qui n'étaient d'ailleurs ni embourgeoisées, ni dégénérées, mais participaient elles aussi à la ferveur qui soulevait ces grands siècles monastiques, comme on l'a bien montré de nos jours. En aucune manière cette institution n'a revêtu le caractère de sous-produit d'une décadence. Elle eut au contraire tous les aspects d'une floraison riche d'une poussée de sève intérieure.

1) *Montée vers la vie religieuse d'un rameau de la familia.* — Pour connaître la véritable origine des frères, des textes existent, dont nous avons donné plus haut les références : ils portent témoignage. Partout où apparaissent les premiers convers, à Camaldoli, à Font-Avellane, à Hirsau, on nous les présente comme des serviteurs faisant partie de la *familia* du monastère et ayant éprouvé le désir spontané et libre d'imiter la vie monastique en ses caractères essentiels, prière, pénitence, obéissance, pauvreté, tout en continuant leur vie de travail pour la communauté; Dieu seul est désormais attendu comme récompense d'une vie qui lui est consacrée. A cet élan les moines répondirent en organisant la vie des nouveaux convers et en prenant soin de leur avancement spirituel.

Quand une nouvelle forme de vie religieuse apparaît dans l'Église, on trouve toujours, au-delà de l'instant et de l'occasion qui l'ont vu naître, des préparations lointaines qui semblaient l'appeler. La lente montée de la *familia* vers la vie religieuse s'enracine en effet très loin. Car il y avait depuis bien des siècles une *familia* dans la plupart des monastères. Déjà dans la péninsule ibérique, dont la législation chrétienne était dès le 7^e siècle nettement en avance sur les autres pays, comme le montrent les décisions des conciles de Tolède, on avait vu de grands législateurs monastiques, saint Isidore de Séville, saint Fructueux de Braga, introduire diverses pratiques de piété parmi les serviteurs de leurs monastères (Isidore de Séville, *Regula monachorum* 10 et 20, PL 83, 880 et 890; Fructueux de Braga, *Regula monachorum*, PL 87, 1110bc). Et quand saint Romuald, dans sa jeunesse monastique, séjourna au monastère de Saint-Michel-de-Cuxa, il se trouvait là des familiers, sortes de demi-convers, non encore consacrés par l'état religieux, mais menant déjà une vie de piété. Par ailleurs, les capitulaires carolingiens d'Aix-la-Chapelle en 816-817 formulèrent quelques recommandations pour le statut religieux des serviteurs des monastères (É. Baluze, *Capitularia regum francorum*, t. 1, Paris, 1780, col. 583, n. 28); ils étaient un peu comme les membres d'une

corporation professionnelle avec certains règlements. Mais il y avait encore une grande distance entre cet état et la consécration religieuse qui devait un jour caractériser les convers.

Pour que certains membres de la *familia* franchissent le dernier pas qui les séparait de la vie religieuse, il fallait qu'une étincelle jaillit dans une atmosphère favorable. L'événement se produisit au moment où des forces spirituelles travaillaient profondément la chrétienté et au sein de fondations monastiques des plus généreuses : l'élan de ferveur des moines entraîna à sa suite la *familia* vers le don total.

Le trait fondamental qui caractérise essentiellement la vocation de frère quand on examine avec soin ses origines est celui de la consécration à Dieu de la vie de service en tant que telle. C'était chose jusque-là inconnue. Le travailleur a désormais accès à l'office divin pendant une part de son temps; il mène une vie régulière aux exercices fixés. Tout homme, instruit ou non, peut choisir pour toujours la vie religieuse sous la forme d'une humble tâche, prononcer des vœux et se consacrer officiellement à cette forme d'existence. Par analogie, on pense à la consécration du chevalier, à celle du croisé qui s'engageait sans réserve devant Dieu à partir pour la Terre sainte; il arrivait au chevalier ou au croisé de commettre des violences, mais c'est bien pour Dieu qu'il avait tout quitté. La consécration de la vie religieuse était plus profonde. Guigues le chartreux, réfléchissant à ces choses dans son ermitage, se parlait à lui-même : « Que les autres aillent à Jérusalem; pour toi, va jusqu'à l'humilité » (A. Wilmart, *Le Recueil des Pensées du Bx Guigue*, Paris, 1936, p. 111, n. 262). L'idée du don de soi à Dieu pénétrait de façon vivante et efficace les âmes de cette époque.

2) Dès que la vocation de convers eut pris naissance de cette manière, elle connut un immense développement; les âmes vinrent à elle en foule, non plus de la *familia*, mais du milieu de la vie séculière. Ce mouvement fut un des plus remarquables exemples de rapprochement et de fusion des classes que l'histoire ait enregistrés. On venait de partout. Dans tous les ordres religieux, on nota un grand nombre de nobles, anciens seigneurs féodaux, qui se mêlaient aux simples paysans devenus convers. Les chroniqueurs du temps en furent impressionnés. Un Bernold de Constance par exemple note avec admiration cette multitude d'hommes de tout rang qui se donnaient pour but la perfection évangélique dans les plus humbles offices, et il ajoutait : « Ils se sont faits pour Dieu des serviteurs, imitant Celui qui n'est pas venu pour être servi, mais pour servir » (*Chronicon*, PL 148, 1383c et 1407a). De son côté Urbain II, approuvant avec chaleur le genre de vie des nouveaux convers, voyait en lui une « imitation de la forme de l'Église primitive » (PL 148, 1407c).

Ces faits et ces témoignages attirent l'attention sur une des caractéristiques fondamentales du mouvement des convers. Les serfs donnés à une abbaye avec une terre et qui se faisaient convers quittaient réellement le monde de la féodalité pour la liberté du Christ. Ils allaient côtoyer dans les rangs des frères leurs maîtres de jadis. Les serviteurs des monastères qui accédaient à la vie religieuse de la manière que nous avons décrite, loin d'entrer dans une structure féodale, avaient au contraire la conviction qu'ils en sortaient. Les nobles qui arrivaient nombreux en sortaient aussi et entraient dans la maison de Dieu. Les moines qui ouvraient aux

âmes cet ennoblissement du service les recevaient vraiment dans la famille monastique. Léopold Grill a parfaitement mis en lumière ce fait que l'organisation cistercienne avait été une rupture avec le monde de la féodalité et que c'est cela même qui avait attiré si rapidement de nombreuses recrues issues de toutes les couches sociales (*Saint Bernard et la question sociale*, dans *Mélanges Saint Bernard*, Dijon, 1953, p. 197 svv). Loin d'avoir été un reflet de la mentalité féodale, l'organisation du mouvement des convers apparaît aux yeux de l'observateur impartial comme un antidote contre cette mentalité. Loin d'être une décomposition de la communauté monastique telle qu'elle avait existé jusque-là, ce mouvement en a été au contraire un épanouissement et un enrichissement, tout comme dans la famille, premier noyau de la société, les divers membres contribuent à la plénitude du tout.

Une étude historique attentive confirme ce qui vient d'être dit : en effet le déclin de la bonne qualité des convers et de l'institution elle-même coïncidera avec le moment précis où s'introduira entre les pères et les frères la mentalité féodale de séparation des couches sociales (vg décision du chapitre général de Cîteaux en 1188, J.-M. Canivez, *Statuta capitulorum generalium Ordinis Cisterciensis*, t. 1, Louvain, 1933, p. 108); on le verra se produire là où cette tournure d'esprit aura pénétré et pas ailleurs. Et dans les siècles qui suivront ce déclin, les convers réapparaîtront chaque fois que naîtra une réforme jeune qui répudiera l'esprit d'embourgeoisement suscité par les richesses et reprendra les vraies traditions d'humilité et d'une vie simple et fraternelle (vg chez les bénédictins : réforme de Kastl en 1380, de Melk en 1438, de Bursfeld en 1477, etc; réformes cisterciennes postérieures au concile de Trente). Il est important de souligner cela, car on a été tenté de nos jours de voir dans la diminution du nombre des convers qui affecte certains pays la conséquence du fait que cette vie serait le vestige d'une structure féodale. Mais les causes profondes de cette diminution sont ailleurs : dans l'instauration d'une civilisation dont les points d'appui et les idoles sont des notions tout opposées à l'humilité et dans la déchristianisation d'une société où la valeur du don à Dieu n'apparaît plus clairement aux hommes comme autrefois; le primat de l'argent est la source d'une mentalité plus fermée à Dieu que celle de la féodalité.

3) Plusieurs des causes que l'on doit exclure comme explication de la naissance de l'institution des convers ont pu jouer un rôle dans la croissance de ce mouvement. Ainsi l'entretien de grands domaines fonciers rendait les frères d'autant plus nécessaires que les moines s'interdisaient de sortir; par suite, certaines abbayes ont pu pousser au développement des convers à raison de cette cause.

Toutefois une étude sociologique attentive assignerait plutôt pour motif occasionnel à l'ampleur extraordinaire du mouvement des convers au 12^e siècle, la prodigieuse expansion démographique qui se produisit en Europe à cette époque. On voit en effet les fondations monastiques littéralement envahies par le flot des vocations. Sans doute, les seigneurs du temps aimaient à donner des terres aux moines, mais dans maintes fondations nouvelles, l'afflux des vocations semble bien avoir précédé l'expansion territoriale plutôt que l'inverse. Car la plupart des fondateurs de cette époque avaient fortement marqué leur œuvre d'un esprit de

pauvreté et avaient décidé au début de ne pas accepter de terres trop étendues; ils y furent contraints par le grand nombre de sujets qui se présentaient à eux. C'est aussi à cause de l'abondance des vocations que les anciens *conversi-monachi* ont continué à prospérer malgré l'apparition des nouveaux convers.

4) Un trait de la vocation de convers en son premier siècle mérite d'être mis en lumière, bien qu'il ne soit pas essentiel à cette vocation *en soi*; mais il a été à l'époque une occasion déterminante dans la naissance et l'essor du mouvement. Les nouvelles fondations monastiques des 11^e et 12^e siècles ont toutes remis fortement l'accent sur l'importance de la clôture pour le moine; elles ont recherché des forêts solitaires et rappelé qu'il ne convenait pas au moine de sortir. Aussi voit-on par exemple saint Jean Gualbert à Vallombreuse donner pour motif à l'établissement des convers l'impossibilité pour le moine de quitter son cloître; d'où l'utilité d'auxiliaires qui puissent s'occuper des travaux nécessaires à l'extérieur du monastère (*Vita S. Joannis Gualberti* 3, PL 146, 775 et 777). Les premiers cisterciens donnèrent la même raison à leur décision d'avoir des convers (*Exordium parvum*, édit. citée, p. 13-14). C'est pourquoi l'institution des convers fut conçue à l'origine comme un rempart de protection pour la solitude du moine et ce besoin fortement ressenti de solitude de la part des moines paraît avoir été un facteur déterminant dans l'établissement du nouveau groupe. Il est assez remarquable d'ailleurs que les frères prirent naissance d'abord au sein de fondations érémitiques et n'apparurent qu'ensuite chez les cénobites.

Mais ce trait qui marqua si fortement les débuts de l'institution n'est pas essentiel à la vocation de frère; il est demeuré naturellement une caractéristique des convers des ordres érémitiques, les chartreux par exemple. Ailleurs la vocation de frère s'est diversifiée en formes multiples au cours des siècles. A l'inverse de ce qu'elle fut à ses débuts, dans beaucoup d'ordres, la vie de frère a été spécialisée dans les travaux intérieurs, afin de libérer le religieux clerc pour ses tâches d'apostolat. Dans les instituts missionnaires, le frère s'adonne à toutes les tâches utiles à la mission, qu'elles soient intérieures ou extérieures. Enfin dans les instituts modernes qui ont des auxiliaires, ceux-ci aident parfois les clercs dans les tâches d'apostolat proprement dites. L'institution des frères a donc présenté au cours des siècles une très grande souplesse dans ses formules.

5) Si l'on recherche en définitive une caractéristique commune à toutes les vocations de frères, un trait fondamental qui en soit la définition spécifique, on retrouve toujours la consécration de la vie de service en tant que telle, ce qui implique nécessairement pour le frère une spiritualité fondée sur l'humilité, une imitation de la vie cachée de Notre-Seigneur, une certaine simplicité de la vie comme celle de la sainte Famille à Nazareth.

Il est bon de noter enfin, aujourd'hui où chaque institut religieux s'adonne à une ou plusieurs tâches spécialisées à l'exclusion d'autres activités, que les frères apparurent dans l'Église comme une des premières vocations spécialisées. De ce point de vue, l'institution des frères mérite particulièrement la compréhension de nos contemporains.

Une bibliographie sur l'origine des frères ne comporte que des sources éparses. Elle devrait mentionner de nombreux coutumiers monastiques du 11^e et du 12^e siècle, ainsi que

des chroniques de cette époque. Plusieurs de ces sources ont été indiquées dans l'exposé. — On n'a guère publié jusqu'ici sur les frères que des études trop fragmentaires, insuffisamment fondées sur des recherches historiques, et donnant une idée peu exacte de la question. Comme nous l'avons dit, quelques travaux ont formulé des hypothèses sur l'origine des frères. Voir la bibliographie générale qui suit.

Maurice LAPORTE.

Breve bibliographie sur l'histoire des frères

Nous excluons de cette bibliographie des problèmes particuliers comme le sacerdoce des moines ou la vie économique et sociale des monastères. A titre d'exemples, on peut consulter sur ce point : L. Dolberg, *Cistercienser-Mönche und Conversen als Landwirte und Arbeiter*, dans *Studien und Mitteilungen... zur Geschichte des Benediktinerordens*, t. 13, 1892, p. 216-228, 360-367, 503-512; ou encore J. Leclercq, *La vie économique des monastères au moyen âge*, dans *Inspiration religieuse et structures temporelles*, Paris, 1948, p. 211-259.

Nous nous en tiendrons au seul aspect spirituel. Consulter la *Bibliographie sur la vie religieuse hors cléricature*, publiée en supplément à *Vocations sacerdotales et religieuses*, avril 1962, 18 pages, qui relève des études historiques et des études d'actualité; on y trouvera mention de quelques biographies de frères, on en citerait beaucoup d'autres.

1. **Généralités.** — Raymond Chasles, *Étude sur l'institution monastique des frères convers et sur l'oblature au moyen âge, leur origine et leur rôle (11^e-13^e siècles)*, dans *Positions de thèses de l'École des Chartres*, Toulouse, 1906, p. 43-49. — Th. Aq. Brockhaus, *Religious who are known as Conversi. An historical synopsis and commentary*, Washington, 1946. — J. Bonduelle, art. *Conversi*, dans le *Dictionnaire de Droit canonique*, t. 4, 1949, col. 562-588. — L'étude de Kassius Hallinger, *Woher kommen die Laienbrüder?*, dans *Analecta sacri ordinis cisterciensis*, t. 12, 1956, fasc. 1-2, p. 1-104, est un travail scientifiquement conduit; — E. Werner, *Bemerkungen zu einer neuen These über die Herkunft der Laienbrüder*, dans *Zeitschrift für Geschichtswissenschaft*, t. 6, 1958, p. 353-361 : position marxiste devant l'étude de K. Hallinger. — Voir encore de K. Hallinger, *Ausdrucksformen des Umkehrgedankens. Zu den geistlichen Grundlagen und den Entwicklungsformen der Instituta conversorum*, dans *Studien und Mitteilungen... zur Geschichte des Benediktinerordens*, t. 70, 1959, p. 169-181; art. *Konversen-Institute*, LTK, t. 6, 1961, col. 518-519. — On trouvera un aperçu général sur les frères dans les premiers chapitres d'Alexandre de Ripabottoni, *I fratelli laici nel primo ordine francescano*, Rome, 1956.

Rappelons l'art. de P. Galtier, sur les *CONVERSI*, DS, t. 2, col. 2218-2224.

2. et 3. **Chartreux et Cisterciens.** — Voir les chapitres qui leur sont consacrés, *infra*, col. 1204-1207 et 1207-1210.

4. **Bénédictins, Camaldules, etc.** — J. Mabillon, *De origine et instituto fratrum conversorum et eorum quos donatos et oblatos vocant*, dans *Acta sanctorum ordinis sancti Benedicti*, préface au 6^e siècle, pars 2, ch. 11, Venise, 1701, p. XI-XII. — E. Martène et U. Durand, *Thesaurus novus anecdotorum*, t. 4, Paris, 1717, table. — E. Martène, *De fratrum conversorum in monasteriis origine*, dans *Veterum scriptorum... amplissima collectio*, t. 6, Paris, 1729, p. XXXV-XLII. — J.-B. Mittarelli et A. Costadoni, *Dissertatio de variis speciebus veterum conversorum in ordine sancti Benedicti et praecipue in congregatione camaldulensi*, dans *Annales camaldulenses*, t. 1, Venise, 1755, appendix, ch. 1-12, col. 336-353, mine de renseignements.

M. Deroux, *Les origines de l'oblature bénédictine*, Ligugé, 1927. — U. Berlière, *La familia dans les monastères bénédictins du moyen âge*, coll. Académie royale de Belgique, classe des lettres, t. 89, Bruxelles, 1931. — A. Mettler, *Laienmönche, Laienbrüder, Conversen bei den Hirsauern*, dans *Württembergische Vierteljahreshefte für Landesgeschichte*, t. 41, 1935,

p. 201-253. — G. de Valous, *Le monachisme clunisien des origines au 15^e siècle. Vie intérieure des monastères et organisation de l'Ordre*, 2 vol., Ligugé, 1935. — K. Hallinger, *Gorze-Kluny*, coll. *Studia anselmiana* 22-23, 1950, p. 522-536. — B. Utz, *De fratribus conversis. Relatio in congressu abbatum ordinis sancti Benedicti* (Rome, 1953), Munster, 1953. — C. P. Tholens, *La situation actuelle des frères convers*, Doetingen (Hollande), 1956. — Voir O. L. Kapsner, *A Benedictine bibliography*, 2^e éd., t. 2, Collegeville (Minnesota), 1962, p. 393-394.

5. **Gilbertins.** — D. Knowles, *The revolt of the Lay Brothers of Sempringham*, dans *English historical review*, t. 50, 1935, p. 467-487. — Voir l'histoire et les documents dans R. Foreville, *Le livre de saint Gilbert de Sempringham* († 1190), Paris, 1943, p. 83-110.

6. **Grandmontains.** — Jean Becquet, *Histoire des convers de l'ordre de saint Étienne de Grandmont*, ms, abbaye de Ligugé; art. ÉTIENNE DE MURET, DS, t. 4, col. 1504-1514.

7. **Prémontrés.** — F. Petit, *Les frères convers dans l'ordre de Prémontré*, VSS, n. 11, 15 novembre 1949, p. 303-307.

8. **Dominicains.** — Ph. F. Mulhern, *The early dominican laybrothers*, Washington, 1944; *Les origines des frères convers dans l'ordre de saint Dominique*, VSS, n. 22, 15 septembre 1952, p. 302-318. — R. Creytens, *Les convers des moniales dominicaines au moyen âge*, dans *Archivum fratrum praedicatorum*, t. 19, 1949, p. 5-48. — M.-C. de Ganay, *Les bienheureux frères convers de l'ordre de saint Dominique*, Saint-Maximin (Var), 1923, 46 p. — St. Fumet, *Le bienheureux Martin de Porrès, serviteur prodigieux des frères prêcheurs (1569-1639)*, Paris-Bruges, 1933; Martin de Porrès a été canonisé en 1962.

9. **Franciscains.** — Voir le chapitre qui leur est consacré, *infra*, col. 1210-1217.

10. **Carmes.** — J. Smet, *The origin of the carmelite laybrothers*, dans *The Sword*, t. 6, 1942, p. 121-137.

11. **Chanoines réguliers.** — Citons seulement le mystique Jean de Louvain † 1378, étudié, entre autres, par S. Axters (*Geschiedenis van de vroomheid in de Nerderlanden*, t. 2, Anvers, 1953, p. 294-319, 368-374) et L. Reypens (*Het toppunt der beschouwing naar Jan van Leeuwen*, OGE, t. 9, 1935, p. 29-60) : quelques textes ont été traduits en français par Fr. Hermans, *Un convers cuisinier disciple de Ruysbroeck*, *Jan van Leeuwen*, VS, t. 99, 1958, p. 487-500.

12. **Jésuites.** — Voir le chapitre qui leur est consacré, *infra*, col. 1217-1221.

La bibliographie des questions actuelles concernant les frères est donnée plus loin, col 1239-1240.

II. PRINCIPAUX TYPES DE FRÈRES

1. FRÈRES CHARTREUX

Deux convers se trouvaient déjà parmi les premiers compagnons de saint Bruno au jour où celui-ci commença la fondation de Chartreuse au mois de juin 1084. Dès l'origine, leur vie présentait des traits tout à fait spécifiques.

1^o Ce fut d'abord la résidence à l'intérieur de la clôture monastique. Le monastère des frères se trouvait à une petite distance des ermitages où vivaient les solitaires, mais à l'intérieur de l'enceinte du désert, dont un portier gardait l'entrée dans l'étroit défilé qui y donnait accès. Le frère chargé des bergers lui-même, qui avait à sortir parfois hors des limites du désert, ne pouvait aller au village voisin pour faire les provisions qui lui étaient nécessaires : il devait y envoyer un des bergers. Les frères chartreux furent donc protégés, à l'instar des moines, du contact avec les populations d'alentour par une vraie solitude. Chez les autres moines de cette époque, la clôture ne concernait que les religieux de chœur, et les frères étaient considérés comme des auxiliaires extérieurs au monastère.

Plus caractéristiques encore furent les règles concernant la *solitude individuelle*. Car dès l'origine, chaque frère chartreux a eu sa cellule personnelle, l'ensemble des cellules donnant sur un cloître où aucun ouvrier n'avait le droit d'entrer; cela n'existait nulle part ailleurs à l'époque. Cette cellule est vraiment un sanctuaire de recueillement et de solitude : le frère y récite une partie de ses offices et y fait oraison; il y prend ses repas durant la semaine, n'ayant réfectoire commun que le dimanche, comme les pères. Mais ce jour de dimanche, la garde de la cellule est prescrite plus longuement qu'en semaine et de longs moments doivent y être consacrés à l'oraison. Les frères chartreux participent donc dans une certaine mesure à la vocation solitaire des pères, la solitude étant le principe de base autour duquel a été organisée toute la vie cartusienne.

Un autre trait caractérisa les frères chartreux au 12^e siècle : la limitation de leur nombre qui fut fixé à seize pour chaque chartreuse; à la même époque, chez les cisterciens ou les prémontrés par exemple, les convers se comptèrent par centaines dans beaucoup d'abbayes.

2^o Les *Coutumes de Chartreuse* se sont occupées avec grand soin de la **formation spirituelle** des frères. Pour cela, un père procureur vivant au milieu des frères a pour principale mission de veiller à leur donner des enseignements spirituels. Dès l'origine, le petit nombre des sujets a permis au procureur de consacrer tous ses soins au progrès de chacun d'eux.

Comme dans toutes les fondations monastiques des 11^e et 12^e siècles, l'office divin a été conçu, du point de vue des cérémonies à observer, en imitation de l'office des pères, ce qui répondait très bien à ce désir d'imitation des moines noté dans la *familia*, au moment où celle-ci accédait à la vie religieuse. Cet office a été composé, chez les chartreux comme partout, de *Pater* et de *Gloria Patri*, dont le nombre et la disposition répondaient selon un certain schéma aux psaumes de l'office des religieux de chœur. L'*Ave Maria* s'y est ajouté plus tard. La nuit, pour l'office de matines et de laudes, les convers chartreux s'unissaient simplement en silence à l'office récité devant eux par le père procureur; leur office était accompagné ainsi d'une grande part d'oraison mentale. Contrairement aux frères cisterciens qui disaient leurs heures en commun, les frères chartreux ont toujours récité tous leurs offices individuellement.

Les convers chartreux, étant en clôture grâce à l'enceinte du désert, furent admis dès l'origine à prononcer la *profession solennelle* à l'autel et à l'offertoire de la messe conventuelle avec les mêmes vœux que les religieux de chœur. C'était à l'époque, et cela resta longtemps, un privilège remarquable, car dans toutes les autres fondations monastiques du 11^e et du 12^e siècles, les convers, étant considérés comme *fratres exteriores*, ne furent pas admis à la profession monastique; on leur fit faire simplement une promesse d'obéissance. Il en fut ainsi pendant des siècles : les convers bénédictins et cisterciens n'accédèrent que très lentement à la profession monastique. Par la profession, les convers chartreux se voyaient introduits au cœur de la vie monastique. Notamment le vœu de *conversio morum* qui, dans la mentalité du temps, impliquait la clôture du monastère, put être proposé comme idéal de vie et formulé dès le début par les convers chartreux. Enfin les statuts qui furent donnés

aux frères dans les *Coutumes de Chartreuse* ont constitué un tout assez complet et ont édifié l'assise d'une institution à vie religieuse déjà fortement charpentée.

Comme partout, les frères eurent en Chartreuse la *charge des travaux* nécessaires à la subsistance de la communauté monastique (boulangerie, jardin, élevage des troupeaux, etc). En outre, ils assumèrent dès l'origine quelques fonctions qui ailleurs restèrent longtemps encore dévolues à des religieux de chœur, mais que la vocation érémitique ne permettait pas aux pères d'assumer en Chartreuse, par exemple : portier, distributeur des aumônes, cuisinier des moines, etc. Au monastère qui groupait les ermitages des pères, c'était même le cuisinier qui remplissait la charge de procureur. La vie des frères a été ainsi organisée de manière à protéger la solitude individuelle des ermites dans leurs cellules.

3^o Un des traits les plus importants de l'institution cartusienne des convers a été la réalisation d'une **union fraternelle** entre leur vie et celle des pères : sur le plan spirituel, on leur a proposé un haut idéal de vie contemplative; sur le plan temporel, la disposition des lieux a rendu plus facile l'organisation du travail dans une atmosphère de recueillement, ainsi que le contact avec les supérieurs. Outre le procureur chargé de s'occuper des frères, le prier lui-même a été astreint par la règle à séjourner une partie du temps au milieu des frères, ce qu'il a toujours pu faire sans sortir de clôture grâce à la disposition du désert : il venait demeurer à la maison des frères pendant une semaine sur cinq. Le maintien d'un contact très proche des supérieurs avec les convers et d'une sollicitude suivie à leur égard assura une grande cohésion et un vrai esprit de famille entre les religieux de chœur et les convers.

Saint Bruno avait donné l'exemple de l'intérêt porté à la vie spirituelle des frères : s'adressant à eux dans une lettre, il résumait quelques aspects essentiels de leur vie et constatait avec joie que cette existence menée avec générosité conduit jusqu'à une profonde intimité avec Dieu :

Mes bien-aimés frères, je me réjouis, car bien que vous n'ayez pas la science des lettres, le Dieu Tout-Puissant grave de son doigt dans vos cœurs non seulement l'amour, mais la connaissance de sa loi sainte : vous montrez en effet par vos œuvres ce que vous aimez et ce que vous connaissez. Car vous pratiquez avec tout le soin et le zèle possibles la véritable obéissance qui est l'accomplissement des vœux de Dieu, la clef et le sceau de toute l'observance spirituelle : jamais elle n'existe sans une grande humilité et une patience insigne, et toujours elle s'accompagne d'un chaste amour du Seigneur et d'une authentique charité. Il est par là évident que vous recueillez avec sagesse le fruit tout suave et vivifiant des divines Écritures (PL 152, 419a; *Lettres des premiers chartreux*, SC 88, 1962, p. 84-85).

4^o Comme les autres ordres monastiques, celui des chartreux connut au moyen âge diverses **catégories de frères** à côté des convers. Il s'agissait de laïcs qui, selon des contrats de formes très variées, se donnaient à Dieu dans tel ou tel institut monastique. Au cours des siècles, ces donnés, commis, rendus, etc, se rapprochèrent peu à peu de la vie religieuse et furent absorbés par les convers, ou bien au contraire disparurent par décadence. Chez les chartreux, l'ascension des donnés vers la vie religieuse fut lente, régulière, mais sans à-coups, et ils ont subsisté. Ils mènent aujourd'hui la même vie que les convers, partageant les travaux de

ceux-ci pour le service de la communauté, mais avec des obligations moindres au point de vue des offices et des jeûnes. L'ordre reconnaît en eux de vrais religieux et non de simples familiers du monastère. Le sujet qui entre en Chartreuse peut rester dans l'engagement de donner toute sa vie ou devenir convers : l'option se fait après quelques années d'expérience de la vie, d'un commun accord entre les supérieurs et l'intéressé.

La vie des frères chartreux a gardé jusqu'à nos jours tous les traits caractéristiques que nous venons de décrire. Le changement en apparence le plus important qui se soit produit au cours des siècles, l'abandon de la « maison inférieure » pour venir vivre désormais au monastère même, ne fut pas une transformation : les frères restent groupés autour du procureur exactement comme ils le furent dès l'origine, avec le même rythme d'observances et d'occupations, avec le même rôle vis-à-vis de la communauté des pères.

Quand on suit dans le détail l'histoire des frères chartreux au cours des siècles, on est frappé de voir la *stabilité de leur vie*, la tranquille continuité de leur marche. Grâce à la limitation du nombre et à la clôture, ils furent à l'abri des fluctuations et des crises : pas d'alternatives de décadences, de disparitions et de réformes. On note à toute époque ce cachet de stabilité, de solidité, de bonne tenue, de fidélité. L'organisation de leur vie fut dès le début en avance sur les usages du temps et présenta dès lors un caractère de juste milieu raisonnable, équilibré et sage; elle contenait en germe les causes de leur stabilité; avant tout elle procurait un climat spirituel qui établissait et maintenait les frères dans une orientation conforme à la vocation propre de l'ordre, en union avec les pères.

Statuts cartusiens et décrets des chapitres généraux de l'ordre des chartreux, aux archives de la Grande Chartreuse. — Y. Gourdel, art. CHARTREUX, DS, t. 2, col. 705-776, surtout col. 720-722. — *Aux sources de la vie cartusienne*, 3^e p. *L'institution des frères en Chartreuse*, 1960 (pro manuscripto).

Maurice LAPORTE.

2. FRÈRES CISTERCIENS

La réforme cistercienne a été l'un des fruits les plus représentatifs de la renaissance monastique des 11^e et 12^e siècles. Comme beaucoup de leurs contemporains désireux de vivre en vrais « pauvres du Christ », les fondateurs du « nouveau monastère » se séparèrent du monachisme traditionnel de leur époque afin de mener une existence plus pauvre, plus austère et plus éloignée du monde, en revenant à une pratique plus stricte de la *Règle* de saint Benoît. Mais ils constatèrent vite, — dès l'abbatiate de saint Albéric † 1109 (DS, t. 1, col. 276-277), d'après l'*Exordium parvum* —, que les conjonctures économiques du 12^e siècle ne permettaient à une communauté monastique de vivre du seul travail de ses membres, à l'exclusion de tout revenu ecclésiastique, qu'à la condition d'exploiter des terres assez vastes et souvent relativement éloignées du monastère. Or ceci était incompatible avec la stricte observance de la *Règle*, telle que la comprenaient les cisterciens. C'est pour résoudre ce problème qu'ils décidèrent de s'adjoindre, pour les travaux extérieurs, en plus des serviteurs mercenaires indispensables, des serviteurs religieux ou frères convers. Ceux-ci ne furent donc pas institués pour exempter les moines du travail manuel : en conformité avec la *Règle*, les cisterciens consacraient une partie de la journée aux travaux

agricoles et assuraient eux-mêmes tous les services intérieurs du monastère : cuisine, infirmerie, porterie. Le rôle propre des convers était de libérer les moines des tâches peu compatibles avec la pratique de la *Règle*, et notamment avec le séjour permanent dans le monastère même qu'elle imposait.

Les convers cisterciens étaient donc de vrais religieux, puisqu'ils étaient consacrés à Dieu par les vœux de religion, mais c'étaient des religieux de rang inférieur, établis dans une condition essentiellement subalterne et qui, en s'engageant dans cette profession, se dévouaient pour la vie au service du monastère. C'étaient, en un mot, des serviteurs volontaires liés à Dieu par les vœux religieux (O. Ducourneau, *De l'institution et des us des convers...*, p. 151).

Les frères convers ne suivaient donc pas la *Règle* de saint Benoît, mais des règlements particuliers qui organisaient leur vie en fonction de leur fin propre : le travail manuel au service du monastère. Ils ne portaient pas l'habit monastique (la coule), habitaient des locaux séparés de ceux des moines et n'avaient ni voix active ni voix passive au chapitre conventuel. Le plus grand nombre d'entre eux devait être illettré; aussi bien leur était-il interdit d'avoir des livres, même pour la prière, et leur horaire ne comportait aucun temps prévu pour la *lectio divina*. Mais ils étaient astreints à la récitation d'un office dont la structure s'inspirait de celle de l'office canonial, et où les psaumes étaient remplacés par des *Pater* et des *Gloria Patri*; les jours ouvrables, ils s'en acquittaient le plus souvent sur le lieu de leur travail. Beaucoup de frères d'ailleurs résidaient habituellement dans des « granges », exploitations agricoles qui pouvaient être éloignées d'une journée de marche du monastère.

La plus ancienne législation concernant les convers dans l'ordre cistercien insistait néanmoins sur l'étroite association qui les unissait aux moines; elle les définissait comme « nos auxiliaires et nos aides indispensables, dont nous prenons soin comme de nous-mêmes; ils participent à tous nos biens spirituels et matériels, absolument comme les moines » (*Capitula*, n. xx). La préface des *Us* des convers (1151) s'élevait contre les abbés trop enclins à ne considérer les frères que sous l'angle du rendement matériel, et Aelred de Rievaulx † 1166 écrivait magnifiquement :

Que les convers ne regrettent pas d'avoir moins de veilles et d'offices que les moines, et que ceux-ci ne s'attristent pas de moins travailler que les frères. Je vous l'affirme : tout ce que fait l'un de vous appartient à tous, et tout ce que l'ensemble fait est le bien de chacun en particulier. Car nous sommes, tous ensemble, un seul corps dans le Christ, chaque membre ayant une fonction particulière (*Sermo 3 in natali S. Benedicti*, PL 195, 249b).

En raison de leur spécialisation en vue du service matériel du monastère, la vie spirituelle des convers différait nécessairement de celle des moines, laquelle devait son rythme propre à l'alternance des trois exercices principaux prévus par la *Règle* de saint Benoît : office divin, *lectio divina*, travail manuel. La vie des convers était néanmoins très propice à la pratique de vertus éminemment monastiques : l'obéissance, la douceur et l'humilité du cœur, et surtout cette *simplicitas* qui ignore les recherches et les détours de l'amour-propre, qui ne juge pas les autres mais s'estime inférieure à tous, qui ne dit de mal de personne. Et si les convers ne connaissaient pas l'*alta contemplationis sublimitas*

à laquelle la vie liturgique et la *lectio divina* pouvaient élever parfois les moines, ils pouvaient animer leur vie de travail d'une prière incessante qui est bien une forme d'oraison mystique et qui les rapproche singulièrement des premiers moines d'Orient. Très significative à cet égard est la façon dont le *Grand Exorde* de Cîteaux (entre 1196 et 1220) décrit la prière d'un convers occupé à la garde des troupeaux la nuit de l'Assomption :

Il se tint debout, tourné dans la direction du monastère, y fixant ses yeux et son cœur. Il récita de son mieux les prières accoutumées que les convers doivent dire à la place des matines; puis il chercha avec soin, dans la pauvre petite bibliothèque de son cœur, quelles louanges ou quelles prières il pourrait offrir à la sainte Théotocos, Notre-Dame, en compensation des longues et solennelles vigiles de la communauté. Mais il ne savait autre chose que la salutation de cette douce Dame, qu'il avait apprise tant bien que mal. Il se mit donc à répéter cette parole si brève et qui contient tout, dans laquelle il trouvait la plénitude de toute piété; et levant les yeux au ciel, il ajoutait les prostrations aux prostrations, les soupirs aux soupirs, les salutations aux salutations. Le reste de la nuit et l'aube s'écoulaient ainsi sans fatigue, car la grâce divine l'avait prévenu et avait allumé dans le cœur de son pauvre une telle ferveur que la répétition des mêmes mots, mère du dégoût et marâtre de la dévotion, chassait au contraire l'ennui et excitait la piété d'une manière merveilleuse (*Exordium magnum cisterciense* IV, 13, éd. S. Griesser, Rome, 1961, p. 238-239).

L'auteur du *Grand Exorde*, Conrad, d'Eberbach † 1221, raconte aussi avec complaisance comment des convers sans instruction (*idiota, rusticanus*), mais « enseignés par Dieu » parce que purs de cœur, furent gratifiés à la fin de leur vie du don de l'intelligence spirituelle des Écritures et se mirent à composer et à chanter, sous la motion de l'Esprit, des « cantiques de la Jérusalem d'en-haut » (IV, 16-17, p. 241-243); Conrad n'hésite pas à décerner à l'un de ces frères le titre de « nouveau théologien », au sens grec du terme (p. 243, l. 23). Un autre convers apprit en songe à célébrer la messe du Saint-Esprit (IV, 15, p. 240); certains jouirent du don de lire dans les cœurs et exercèrent auprès des séculiers avec lesquels leur travail les mettait en contact un apostolat charismatique (E. Mikkers, *L'idéal religieux des frères convers*, p. 128). Ce sont là des cas exceptionnels, certes; néanmoins, les procédés littéraires des hagiographes nous invitent à déchiffrer, sous l'aspect anecdotique de leurs récits, une signification de plus large portée : de semblables traits évoquent sous une forme concrète l'emprise profonde, quoique ordinairement moins manifeste, de l'Esprit Saint sur beaucoup de ces âmes simples et droites.

Parmi les innombrables convers qui peuplèrent les abbayes et les granges cisterciennes, plusieurs furent honorés d'un culte local : les bienheureux Laurent de Clairvaux (12^e siècle), Alain de Lille, le « docteur universel » devenu convers à Cîteaux († 1202; cf DS, t. 1, col. 270-272), Arnould Cornibout † 1228, de Villers, Simon d'Aulne † 1228, Barthélemy de Tirlemont † 1250, Alexandre de Foigny (13^e siècle), Vital de Saint-Sulpice (13^e siècle); plusieurs des saints convers de Cîteaux menèrent, il est vrai, la vie érémitique pendant une partie plus ou moins notable de leur vie : les bienheureux Jean Pan-y-Agua † 1142, Albert de Sestri † 1239, Jean de Caramola † 1339 (cf S. Lenssen, *Hagiologium cisterciense*, Tilbourg, 1948, 3 vol. ronéot.).

Le déclin de l'institution des convers cisterciens s'amorce pourtant dès le milieu du 13^e siècle, et se

précipite au cours des 14^e et 15^e siècles. Les causes en sont multiples et sont liées aux transformations que subit alors la société civile et religieuse; mais on ne saurait nier que certaines défaillances de l'institution elle-même aient contribué aussi à cette décadence, en particulier l'insuffisance de la formation spirituelle des frères et la trop grande séparation entre moines et convers. Un monastère comme Rievaulx qui avait compté cinq cents convers au 12^e siècle n'en possède plus que trois en 1380.

L'époque moderne a vu souvent reflourir dans les abbayes cisterciennes la vie de convers. Les trappes du 19^e siècle et du début du 20^e, notamment, ont possédé de nombreux convers, dont beaucoup furent des hommes d'une vie intérieure profonde. Mais l'institution primitive avait subi d'assez importantes transformations : les convers avaient cessé d'être des « frères extérieurs » et étaient désormais beaucoup plus mêlés à la vie des choristes. De récents aménagements leur ont donné la possibilité de consacrer plus de temps à la *lectio divina* et de participer plus étroitement à la vie chorale de la communauté. Les cisterciens de la stricte observance élaborent actuellement un nouveau statut des convers qui aura pour objet de promouvoir une plus grande unité entre les membres des communautés, tout en sauvegardant les traits caractéristiques qui ont fait de la vocation de convers cistercien, au cours des siècles, une école de sainteté pleinement conforme, au demeurant, à un certain type de vie monastique très simple que l'on trouve réalisé dans l'Église depuis l'époque des Pères du désert.

Le chapitre général (de 1964), tout en ne voulant qu'une seule classe de religieux, c'est-à-dire en voulant que tous soient moines, a entendu prévoir cependant une certaine différence d'occupations. Dans cette unique classe, les uns seraient plus adonnés au travail, les autres plus adonnés à la lecture et à l'étude, et ceci soit en raison de l'attrait personnel ou de la formation antérieure, soit en raison des besoins du monastère (voir V. Hermans, cité *infra*).

L'étude fondamentale sur le sujet reste celle de E. Hoffmann, cist., *Das Konverseninstitut des Cistercienserordens in seinem Ursprung und seiner Organisation*, Fribourg, Suisse, 1905, à laquelle on peut ajouter : Othon Ducourneau, cist. str. obs., *De l'institution et des us des convers dans l'ordre de Cîteaux (XII^e et XIII^e siècles)*, dans *Saint Bernard et son temps*, t. 2, Dijon, 1929, p. 139-201.

Ces travaux doivent être complétés par : J.-A. Lefèvre, *Les traditions manuscrites des « Usus conversorum » de Cîteaux*, dans *Collectanea ordinis cisterciensium reformatorem*, t. 17, 1955, p. 11-39, et *L'évolution des « Usus conversorum » de Cîteaux*, p. 65-97. — E. Mikkers, cist. str. obs., *L'idéal religieux des frères convers dans l'ordre de Cîteaux aux 12^e et 13^e siècles*, *ibidem*, t. 24, 1962, p. 114-129. — C. van Dijk, cist. str. obs., *L'instruction et la culture des frères convers dans les premiers siècles de l'ordre de Cîteaux*, *ibidem*, p. 243-258. — V. Hermans, *Le problème des frères convers*, *ibidem*, t. 26, 1964, p. 86-99.

Voir aussi J. S. Donnelly, *The decline of the medieval Cistercian Laybrotherhood*, New-York, 1949. — L. J. Lekai, *The White Monks. A history of the Cistercian order*, Okauchee (Wisconsin), 1953; trad. *Les moines blancs*, Paris, 1957, p. 283-291.

Placide DÉSILLE.

3. FRÈRES FRANCISCAINS

1^o *Origines*. — Quand saint François d'Assise commence à mener une vie évangélique, il s'attache au service d'une église et du prêtre qui la dessert, et se fait oblat laïc de l'église Saint-Damien, situation

canonique alors reconnue. Plus tard, ses premiers compagnons, laïcs ou prêtres, embrassent un genre de vie uniforme, laïque. Ils fréquentent les églises publiques, et n'ont pas d'églises propres qui pourraient être assimilées à des églises conventuelles ou bénéficiales. Tous travaillent manuellement, chez l'un ou chez l'autre; ils reçoivent de leur travail de quoi se nourrir et se vêtir, mettant tout en commun. Cela dure même après 1209. Cette année-là, ils se rendent à Rome; Innocent III approuve oralement leur *Règle*, — orale elle aussi —, et leur confère la tonsure. Ni l'autorité ecclésiastique ni eux-mêmes ne considèrent cette tonsure comme le premier pas menant au sacerdoce. Elle signifie que leur expérience religieuse nouvelle est admise par l'Église, que l'Église les prend en charge et leur donne licence de « prêcher » en récitant des laudes ou en faisant des exhortations morales plus ou moins stéréotypées. En 1215, le décret du concile de Latran qui demande à toute fondation récente d'adopter une *Règle* ancienne laisse François et ses compagnons dans une situation canonique totalement nouvelle, et fondée uniquement sur une autorisation orale : des bandes de laïcs, avec parmi eux des prêtres sans bénéfices ni charges, tous soumis à un laïc (on ignore quand François devint diacre et ce diaconat ne change rien à sa façon de vivre), sous le contrôle très large des évêques dans le diocèse desquels ils se trouvent.

En 1219, on commence à mettre fin à la vie errante pour s'établir en des « lieux » plus ou moins fixes, et Honorius III (*Cum secundum*, 22 septembre 1220) interdit désormais le nomadisme des origines. Par le fait même le travail mercenaire cessa, et il fallut organiser l'emploi du temps à l'intérieur comme à l'extérieur des « lieux ». Mais les travaux à exécuter dans des habitats si pauvres étaient minimes; la quête et le chant des laudes par les chemins ne pouvaient occuper tout le monde à la fois : s'imposa donc le besoin d'organiser la vie liturgique à l'imitation de celle des communautés de clercs.

Ceux qui étaient capables de lire le psautier, de l'apprendre ou de l'enseigner furent ainsi les premiers clercs de l'ordre, et bientôt (chapitre 3 de la *Règle* de 1221) on eut deux classes de frères : les « clercs » et les « laïcs » (ou lais). La distinction des deux catégories de frères porta d'abord sur le plan des occupations liturgiques; pour le reste, tout était commun. Cela est si net, qu'on a souvent de la peine à discerner, en lisant les légendes primitives, si tel frère est prêtre ou laïc.

Bientôt cependant, le fait de savoir lire et les rudiments de l'instruction prirent une plus grande importance, et la catégorie des clercs (composée moins de prêtres que de laïcs lettrés ou en puissance de le devenir) devint vite la plus nombreuse, car le recrutement, dès les débuts, avait atteint les couches sociales les plus policées. Les clercs étaient ainsi amenés, du vivant même de saint François, à poursuivre des études, à accéder au sacerdoce, à assumer toutes les obligations ou possibilités d'action qu'il entraîne. Les membres de la curie romaine, notamment le cardinal Hugolin, suivaient l'expérience franciscaine pour en faire bénéficier la réforme et l'essor de l'Église; aussi ne manquèrent-ils pas d'encourager l'orientation vers la cléricature et le sacerdoce, tout en veillant à ne pas gauchir l'originalité de ce nouveau courant spirituel et communautaire.

On maintint donc, même dans la *Règle* définitive de 1223, l'égalité des clercs et des laïcs, l'unité de leurs obligations de base, l'accession des laïcs aux charges électives. Et les textes anciens de caractère plus ou moins juridique reproduisent invariablement les for-

mules de la *Règle* : *Omnes fratres, sive clerici, sive laici* ou *tam clerici quam laici*, quand il s'agit des frères mineurs comme tels. Quoi qu'il en soit, la distinction, très nette désormais, ne fera que s'accroître, surtout après le généralat d'Élie d'Assise (1232-1239) et la réaction qu'il provoqua. Même aux plus grandes périodes de trouble, on n'a jamais mis en doute que les laïcs forment une partie intégrante de l'ordre. Les apologies de saint Bonaventure contre les attaques des universitaires ou du clergé séculier n'abordent pas ce problème; elles défendent simplement l'ordre en tant que mendiant ou *ordo studens*, ou encore le fait d'être à la fois mendiant et clerc, comme si les adversaires trouvaient tout à fait normal que tous fussent restés laïcs! Lors de la crise des Spirituels, le laïc n'a pas besoin d'être défendu; si les laïcs en appellent parfois aux origines, ce n'est pas que les clercs aient mis en question la qualité de religieux des non-clercs, mais parce que les Spirituels, clercs et laïcs ensemble, regrettent l'abandon de la simplicité des origines. Les réformes du moyen âge et du 16^e siècle estiment légitime que des frères lais prennent l'initiative de réformes et occupent des charges, signe de l'authenticité de leur état religieux. Dans les déclarations pontificales de la *Règle* au 13^e siècle et chez les commentateurs ou les auteurs spirituels anciens, la distinction entre clercs et laïcs n'est envisagée que pour la vie liturgique, la nature du travail et l'habilité aux charges, et encore, sur ce point, tardivement.

Ainsi, la bulle *Exiit qui seminat* (1279), la décrétale *Exiit de Paradiso* (1312), les écrits de saint Bonaventure sur la vie franciscaine, les commentateurs, comme les « Quatre Maîtres », Ange Clarenno, ou même les *Dicta* du bienheureux Gilles d'Assise. Dans les quinze points par lesquels, selon lui, la *Règle* de saint François diffère des précédentes, Clarenno ne mentionne pas la différence entre clercs et laïcs (*Expositio Regulae fratrum minorum*, éd. L. Oliger, Quaracchi, 1912, p. 21-24). Ce n'est que beaucoup plus tard, sous des attaques venues du dehors (de Jean-Pierre Camus par exemple) que des auteurs insisteront pour montrer que les frères sont partie intégrante de l'ordre.

« C'est un ornement au religieux de ce qu'il monte à l'autel, qu'il entre dedans les chaires... mais l'essence de sa profession consiste en l'accomplissement des trois vœux » (Yves de Paris, *Les heureux succès de la piété*, 3^e p., ch. 19, Paris, 1632, p. 742).

On observe, à l'intérieur de l'ordre cette fois, aux 18^e et 19^e siècles, une tendance à considérer le travail domestique des frères laïcs plus que leur consécration. Albert de Bolzano écrira, en 1864 : « Les laïcs sont reçus dans l'Ordre pour être au service des frères occupés aux travaux plus élevés » (*Expositio Regulae fratrum minorum*... Florence, 1864, n. 182, p. 458; texte à peine modifié dans l'édition de 1932, n. 259). Au chapitre général de 1915, Héribert Holzappel n'hésite pas à dire que les grâces spéciales de la condition de frère sont : « la promptitude dans le service, le respect de ceux qu'ils servent, l'aptitude à servir » (*Dissertatio de vocatione fratrum laicorum*, dans *Acta ordinis fratrum minorum*, 1916, p. 85 svv).

La doctrine des Constitutions les plus récentes tend à renforcer la tradition ancienne qui voit dans la vie du frère laïc une véritable consécration d'Église. Le ministre général des frères mineurs, Augustin Sepinski, présentant les nouvelles Constitutions (Rome, 4 octobre 1953), ne fait aucune différence, au point de vue religieux, entre clercs et laïcs (*Acta ordinis fratrum minorum*, 1953, p. 212). Clément de Milwaukee, ministre général des capucins, écrit : « L'existence des frères laïcs... est si essentielle à l'ordre que sans eux nous

cesserions *ipso facto* d'être le premier ordre de saint François. Ils appartiennent si bien à la nature de l'ordre séraphique que leur disparition dénaturerait notre ordre » (*De fratribus laicis ordinis nostri*, fasc. 11, p. 1, cité *infra*). La qualité de frère mineur est unique dans le religieux clerc et le religieux non clerc; elle consiste essentiellement dans la profession de la *Règle* de saint François; elle impose les mêmes obligations d'ensemble, la diversité des devoirs propres au laïc ou à la cléricature leur est imposée par la diversité de ces deux états dans l'Église.

2° **Vie religieuse.** — Frères laïcs et frères prêtres se distinguent en trois points : vie liturgique, nature du travail, participation aux charges.

1) *Vie liturgique.* — La distinction entre clercs et non-clercs a pour origine la capacité ou l'incapacité de célébrer l'office liturgique traditionnel de l'Église, et la *Règle* de 1221 prévoit déjà (ch. 3) que les clercs célébreront l'office romain, et les laïcs réciteront chaque jour un certain nombre de *Pater*, comme cela se faisait ailleurs. Tous les auteurs reconnaissent valeur canonique à cet « Office des *Pater* », et donc aussi les obligations canoniques d'un office liturgique de caractère public, même récité en privé.

La *Règle* de 1223, toujours en vigueur, déclare : « Que les clercs s'acquittent de l'office divin suivant l'usage de la sainte Église romaine, excepté pour le psautier; par conséquent, ils pourront avoir des bréviaires. Que les frères laïcs disent 24 *Pater noster* pour Matines, 5 pour Laudes, 7 pour chacune des heures de Prime, Tierce, Sexte et None, 12 pour Vêpres, 7 pour Complies, et qu'ils prient pour les trépassés ».

L'obligation de réciter cet office est, d'après tous les commentateurs de la *Règle*, aussi stricte que celle des clercs et engage le profès solennel *sub gravi*.

Depuis Ange Clareno, on a cherché à commenter mystiquement les nombres de *Pater* imposés (cf Alessandro da Ripabottoni, *I fratelli laici nel primo ordine francescano*, Rome, 1956, p. 276 svv), mais les auteurs spirituels semblent vouloir appliquer sur ce point la même spiritualité liturgique aux clercs et aux laïcs (cf Bernardin de Paris, *Le parfait novice...*, Paris, 1668, p. 198). Il y a peut-être là une mentalité légèrement différente de celle d'autres ordres religieux; elle vient, à notre avis, de cette unité essentielle et de cette égalité totale entre clercs et laïcs dans l'ordre franciscain (*Expositio Quatuor Magistrorum super Regulam fratrum minorum*, éd. L. Oliger, Rome, 1950, p. 178, 5-8).

On a même poussé la parité entre l'office des *Pater* et le bréviaire choral jusqu'à encourager la récitation à haute voix et alternée à deux chœurs des *Pater*, comme on le fait pour les psaumes (Venance de Lisle-en-Rigault, *Monumenta ad constitutiones ordinis fratrum minorum capuccinorum pertinentia*, Rome, 1916, ch. 3, art. 49, p. 139). La tendance actuelle comme en d'autres ordres, sans abandonner l'office des *Pater*, est de faire participer les frères laïcs à l'office des clercs.

Les frères sont tenus à la pratique de l'oraison mentale, comme les clercs et avec eux, au chœur, en règle générale deux fois par jour, suivant les Constitutions. Les saints laïcs de l'ordre franciscain, même adonnés aux travaux manuels ou en contact avec les séculiers, ont été de grands contemplatifs et souvent d'authentiques mystiques (Pascal Baylon † 1592, Charles de Sezze † 1670, Ignace de Laconi † 1781, par exemple).

La fréquentation des sacrements de pénitence et

d'eucharistie a varié avec l'évolution de la vie religieuse dans l'Église.

Les Constitutions de 1260, par exemple, fixent aux frères quinze communions par an. Chez les capucins de la province de Paris, un règlement de 1594 indique qu'on communie le dimanche et les fêtes; en 1605, on stipule « que les gardiens ne permettent pas à leurs frères de communier tous les jours, sinon à ceux qui par la sainteté de leur vie s'en rendent dignes » (Bibl. des capucins de Paris, ms 97, p. 69). La coutume tendra vers la communion quotidienne.

2) *Travail.* — Le frère lai est un travailleur manuel. Ce fut la condition de tous les premiers disciples de saint François, bien illustrée par la *Vita fratris Aegidii*. La *Règle* de 1223 (ch. 5) prescrit le travail, mais ne spécifie pas le travail des clercs ni celui des laïcs; elle parle des prédicateurs (ch. 9), mais à l'origine tous les frères pouvaient prêcher, d'une prédication simple; elle interdit « à ceux qui ne savent pas les lettres de se soucier de les apprendre » (ch. 10). C'est entre la prédication, qui suppose études et sacerdoce, et l'interdiction d'étudier, qui confine dans les besognes matérielles et l'état laïc, qu'oscillent les occupations du franciscain. Aux origines, rien n'était bien tranché. C'est par suite du progrès de la vie intellectuelle dans l'ordre et de l'interdiction aux non-clercs d'accéder à la cléricature, donc aux études, que les travaux manuels furent peu à peu réservés aux frères laïcs. Encore y aura-t-il longtemps bien des nuances. D'une part, les prêtres prédicateurs et surtout non prédicateurs (*pères simples*) participaient volontairement aux travaux domestiques, d'autre part, des frères laïcs, doués pour l'étude ou déjà instruits avant leur entrée, se consacraient à des travaux plus intellectuels (médecine, pharmacie, mécanique, sculpture, peinture, architecture, etc) ou même composaient des traités de spiritualité. En règle générale cependant, leurs occupations restent l'entretien intérieur des maisons et la quête. Venance (*op. cit.*, ch. 5, art. 88, p. 243 svv) cite une ordonnance de 1884 pour les capucins : « *Laici vero materialibus officiis et laboribus (incumbant)* ». Ce travail manuel a sa valeur : s'il existe une spiritualité du travail, n'est-ce pas aux frères laïcs d'en vivre encore plus qu'aux séculiers? Bernardin de Paris les exhorte ainsi :

Ayez une haute estime de la communauté que vous devez servir et assister... Envisagez (les frères qui la composent) dans le rapport qu'ils ont à Dieu, et en eux ce qu'ils ont de grâce et de divin. Les uns appartiennent au sacerdoce de Jésus-Christ par le caractère sacerdotal qui les y lie; les autres lui sont dédiés, comme autant d'anges en la terre, pour publier jour et nuit en son temple les louanges divines, et tous... sont à Jésus-Christ... comme religieux à leur sanctificateur, que les vœux ont rendu une chose sacrée... C'est en ceci que votre ministère n'est pas vil, ni au rang des choses basses, mais très haut en sa fin, puisqu'il se termine aux membres de Jésus-Christ et par eux à lui-même... Sachant que vous ne faites qu'un corps par une double union de foi et société d'esprit, et qu'ainsi vous vous trouvez en tous, vous chantez en ceux qui chantent et prêchez en ceux qui prêchent (*Le parfait novice...*, 4^e p., ch. 40, Paris, 1668, p. 433-434).

Le travail des frères devient lui-même apostolat. Souvent même ce travail est directement apostolique. Tous les quêteurs ont été ou sont des apôtres, non seulement par leur exemple, mais par leur parole; et la prédication populaire est restée bien vivante chez eux. En mission, les frères sont instituteurs, catéchistes,

infirmiers, autant de tâches qui sont ou préparent un apostolat direct. Si l'influence sociale et spirituelle des frères laisse peu de trace dans les archives, la vie des saints frères est une garantie de la sainteté de leur vocation et de leur travail.

3) *Participation aux charges.* — La *Règle* de 1223 déclare : « Que tous les frères soient toujours tenus d'avoir un des frères de cette religion comme ministre général et serviteur de toute la fraternité... » (ch. 8). Il n'est donc pas prévu que les « ministres » soient nécessairement prêtres. Mais au chapitre 7^e on lit : « Que les ministres eux-mêmes, s'ils sont prêtres, leur imposent la pénitence avec miséricorde (en cas de péché grave); et s'ils ne sont pas prêtres, qu'ils la fassent imposer par d'autres, prêtres de l'ordre ». Le cas de provinciaux non-prêtres est tout à fait normal dans le contexte des origines. En effet, des frères laïcs pouvaient être et ont été supérieurs, par élection ou par nomination.

Le premier commentaire de la *Règle*, dit des Quatre Maîtres (1241), reflète l'existence de controverses orales et pose les vraies données du problème : « De là que (la *Règle*, ch. 7) dit que pour les péchés réservés on doit recourir aux ministres, certains veulent prétendre que de par la *Règle* les ministres reçoivent charge d'âme (*cura animarum*). Mais de ce qui suit : que les ministres qui ne sont pas prêtres fassent imposer la pénitence par d'autres, prêtres de l'ordre, ils arguent que les ministres ont le pouvoir de déléguer la charge d'âme comme de faire absoudre par d'autres ». On voit la difficulté : faire concorder la *Règle* avec les exigences du sacrement de pénitence ou de l'absolution des censures.

Les abus, réels ou exagérés par ses ennemis, du frère Élie, laïc et ministre général, amèneront très vite les clercs à monopoliser la charge de général, et dès 1239 on n'en connaîtra plus qui soit laïc. Haymon de Faversham, général en 1240, exclura explicitement les frères laïcs des plus hautes charges. La situation n'est cependant pas claire. Ni les Constitutions de Narbonne (1260), ni la bulle *Exiit qui seminat* ou la décrétale *Exivi de Paradiso* ne trancheront, et la *Règle* demeurera telle quelle; Ange Clareno ne suggère pas de nouvelles orientations. Les réformateurs Paul de Trinci † 1390 et Jean de Stroncone † 1418 sont laïcs, supérieurs, et la plupart de ceux qui les suivent sont laïcs aussi; en 1443, le chapitre des observants cismontains n'enlève pas la voix passive aux laïcs (on le fera en 1461). Des frères laïcs furent d'habiles et saints supérieurs, tels Didace d'Alcala et Benoît de Saint-Philadelphie. Les capucins ont aussi des frères laïcs gardiens ou même définiteurs, tel le bienheureux Bernard d'Ofida † 1694.

La *Règle* n'excluait donc pas les frères de la « prélatrice »; mais le généralat était réservé en droit et en fait à un prêtre; le provincialat en droit seulement, et ce droit était mal observé. Le concile de Trente, dans un décret de portée générale (session 22, *De reformatione*, ch. 4), semble clarifier la situation et réserver toute supériorité à des prêtres dans les familles religieuses cléricales. Toutes les branches de l'ordre franciscain protestèrent au nom de la tradition et de la *Règle*, au nom de l'humilité de l'ordre : les prêtres ne se trouvaient pas en état d'infériorité parce qu'ils étaient conduits par des laïcs. En fait, l'éligibilité fut enlevée aux frères laïcs, dès 1628 et de nouveau en 1720 chez les conventuels, en 1740 chez les capucins (la loi fut périodiquement renouvelée jusqu'en 1863), en 1625 chez les récollets, en 1897 chez les franciscains. Seuls, aujourd'hui, les capucins maintiennent aux frères laïcs la voix active, c'est-à-dire la participation à certaines élections et à l'admission des novices à la profession.

3^o *Saints et auteurs spirituels.* — 1) L'Église a canonisé une vingtaine de frères laïcs de l'ordre de saint François (les noms de martyrs sont en italique) :

Accurse et Adjut † 1220; autres *martyrs* (1227); Sanctès de Montefabro † 1392; Didace d'Alcala † 1463; Salvator de Orta † 1567; *Pierre d'Assche et Corneille de Wijk* † 1572; Félix de Cantalice † 1587; Benoît de Saint-Philadelphie † 1589; Pascal Baylon † 1592; *François et Gonzague* † 1597; Séraphin de Montegrano † 1604; Charles de Sezze † 1670; Ignace de Laconi † 1781; François-Marie de Camporosso † 1866; Conrad de Parzham † 1894. Avec la vingtaine de bienheureux béatifiés, c'est près d'un quart de l'ensemble des saints et bienheureux du premier ordre.

Ce qui semble le plus visible dans cette sainteté, c'est une harmonie de joie et d'austérité. Joie qui va jusqu'à une gaieté parfois spectaculaire, mêlée d'un humour éloquent et bonhomme. Cette joie humaine et sérénique accompagne une pénitence sensible qu'on dirait exagérée si elle n'était contrôlée par une rigoureuse obéissance. Cette mortification alliée à cette joie n'est pas un obstacle à une charité allant jusqu'au martyr sanglant, au martyr du dévouement quotidien ou du sacrifice de la vie en temps d'épidémie. L'aliment profond de ces réalités est une vie d'oraison et d'adoration eucharistique. En parfaite fidélité à la doctrine franciscaine originelle, cette vie reflète la volonté d'une imitation de Jésus obéissant, pauvre, charitable, rédempteur, contemplé surtout dans sa passion. Les fruits visibles de cette sainteté ont été des grâces mystiques extraordinaires et le don des miracles.

2) Plusieurs frères ont laissé, imprimés ou manuscrits, des ouvrages de spiritualité ou de dévotion. Le catalogue en est malaisé à établir, les bibliographes n'indiquant pas toujours la qualité de frère ou de prêtre des auteurs. Les bibliothèques anciennes gardent, souvent sans le savoir, des manuscrits oubliés, dont la connaissance aiderait à saisir le passage, le développement et la persistance de l'influence exercée par certains spirituels plus doctes.

Cette liste d'auteurs ne saurait être exhaustive; les œuvres sont signalées à l'article FRÈRES MINEURS.

Élie d'Assise † 1253, Ange Tancrède († vers 1258), Rufin d'Assise † 1270, Gilles (Ægidius) d'Assise † 1272, Barnabé de Palma † 1532, Bernardin de Laredo † 1540, Félix de Cantalice † 1587, Pascal Baylon † 1592, Salvator de Sardaigne † 1596, Charles de Sezze † 1670, Pascal de Marola † 1828, etc.

Les frères laïcs de l'ordre de saint François d'Assise, par leur type de sainteté, continuent la plus pure expérience originelle. Ils incarnent l'exemple d'une vie vraiment évangélique telle que la vécut et la répandit saint François.

En plus des ouvrages cités, on peut signaler :

1. *Législation.* — *Seraphicæ legislationis textus originales*, Quaracchi, 1897 (on y trouve la *Règle* et les bulles indiquées plus haut). — *Constitutiones generales Narbonenses*, dans S. Bonaventure, *Opera omnia*, t. 8, Quaracchi, 1898, p. 449-467 (ce tome contient les œuvres du saint sur la vie franciscaine). — Fidelis d'Elizondo, *Doctrinales Regulae franciscanae expositiones usque ad annum 1517*, dans *Laurentianum*, t. 2, Rome, 1961, p. 449-493.

2. *Histoire.* — Alessandro da Ripabottoni, *I fratelli laici nel primo ordine francescano*, Rome, 1956. — Blase Gitzén, *The early Capuchin Lay Brother*, dans *Round Table of Franciscan Research*, t. 11, 1945, p. 9-18. — Pour mémoire rappelons l'ouvrage de François de Tréguier, *Défense du droit qu'ont*

les frères laïcs capucins d'avoir voix active et passive dans toutes les élections de leur ordre, Paris, 1642 (à l'index en 1895); d'autres ouvrages du même genre ont été publiés.

3. *Biographies*. — Nombre de biographies de saints frères franciscains ont été publiées en diverses langues; par exemple, Omer Englebert, *S. Pascal Baylon*, Paris, 1945, et Jérôme, *S. Conrad de Parzham*, Paris, 1936, ou l'*Autobiografia* de saint Charles de Sezze, présentée par S. Gori, Rome, 1959. — Consulter le *Lexicon capuccinum*, Rome, 1951, col. 913-918 *Fratres laici*.

4. *Problèmes actuels*. — *De instructione fratrum laicorum...*, dans *Analecta ordinis fratrum minorum capuccinorum*, t. 51, Rome, 1935, p. 22 svv. — Vigilio da Valstagna, *Littera de fratribus laicis...*, dans *Analecta... capuccinorum*, t. 53, 1937, p. 117-134. — Clément de Milwaukee, *De fratribus laicis ordinis nostri*, dans *Analecta... capuccinorum*, t. 75, 1959, fasc. 10-11. — Voir aussi Valeriano da Corte, *La vocazione allo stato di fratelli laici: esperienze e indirizzi pratici*, Lendinara, 1959.

WILLIBRORD DE PARIS.

4. FRÈRES COADJUTEURS JÉSUITES

La fondation des ordres de clercs réguliers au 16^e siècle ouvre un nouveau chapitre de l'histoire des formes de vie religieuse : théatins en 1524, barnabites en 1533, jésuites en 1540. Comme le suggère le nom même de clercs réguliers, ces instituts et ceux qui suivirent constituent essentiellement des ordres de prêtres, de « prêtres réformés », comme l'on disait alors. De fait, l'intuition spirituelle fondamentale que ces prêtres réformés insèrent dans un cadre institutionnel mieux adapté aux exigences et aux besoins du temps rejoint l'idée de fond des chanoines réguliers des siècles passés : la *vita apostolica* et la perfection sacerdotale, comme principes constitutifs d'une vie religieuse cléricale. Le clerc se fait clerc régulier pour être meilleur prêtre et meilleur apôtre.

Or ces instituts du 16^e siècle, au caractère clérical si fortement marqué, comptent parmi leurs membres non seulement des prêtres, mais aussi des laïcs. Quelle est la vocation particulière de ce nouveau type de frère au sein de ces familles religieuses cléricales, par exemple la compagnie de Jésus, où le religieux laïc prend place dès 1546, sous le nom de coadjuteur temporel, puis, un peu plus tard, de frère coadjuteur?

En 1540, lors de son approbation par Paul III, la petite troupe mobile rassemblée par saint Ignace de Loyola † 1556 sous le nom de « compagnie de Jésus », ne comprend encore que des prêtres. Ces « premiers compagnons » se lient au souverain pontife par un vœu spécial, en vertu duquel ils se mettent à sa disposition pour toute mission apostolique et tout ministère sacerdotal. Ils ont en outre librement choisi, après mûre réflexion, de se placer sous l'obéissance religieuse selon les trois vœux traditionnels, afin d'assurer à l'œuvre naissante continuité et cohésion.

Ces nouveaux apôtres ne manquent pas de zèle et le jeune institut attire à lui nombre de vocations. Les compagnons-profès ne peuvent cependant faire face seuls aux besoins apostoliques grandissants. Ignace imagine alors de doter son ordre d'un second type d'ouvrier apostolique : le coadjuteur. Par le bref *Exponi Nobis* du 5 juin 1546, Paul III accorde à la compagnie de Jésus de s'adjoindre les collaborateurs demandés.

Le terme même de *coadjuteur* n'était pas nouveau et l'on connaissait déjà le coadjuteur donné à un évêque dont la charge devient trop écrasante. Appliquée à un ordre religieux, la notion reste valable : le coadjuteur est celui qui prolonge ou rend simplement

possible l'action apostolique de l'ordre. Concrètement, la compagnie de Jésus se trouvait aux prises avec un double problème : elle avait besoin qu'on prenne en charge quelques-unes de ses tâches proprement sacerdotales, et d'autre part qu'on la libère de certains travaux domestiques trop absorbants, entraînés par l'apparition de communautés plus vastes qu'au début et qui l'empêchaient de se consacrer totalement à sa mission. Les renforts prévus seront donc de deux sortes : des prêtres pour l'aider dans les ministères spirituels : les coadjuteurs spirituels; des laïcs pour l'aider dans les offices temporels : les coadjuteurs temporels. La situation canonique des uns et des autres sera identique : ils ne feront pas le vœu spécial au souverain pontife, mais sont religieux au sens plein et prononcent les trois vœux simples de pauvreté, chasteté et obéissance. La vocation particulière des coadjuteurs et leur place originale au sein de l'institut seront soulignées par le fait que ces trois vœux, perpétuels et absolus de leur part à eux, restent conditionnels de la part de l'ordre. La raison apostolique de leur incorporation se trouve ainsi bien mise en relief : ils ont été recrutés pour aider la compagnie dans son travail d'évangélisation ou lui faciliter l'accomplissement de ce travail, d'où le caractère conditionnel de cette incorporation. La compagnie de Jésus devient alors une famille religieuse à structure concentrique et organisée autour d'un noyau, où l'intégration des membres au corps total admet des variantes suivant la place spécifique de chacun.

Dans un tel schéma, il est bien évident que doivent s'établir entre les divers degrés, spécialement entre les frères coadjuteurs et les autres, non des rapports de subordination, mais des rapports de complémentarité. Saint Ignace a bien souligné dans les *Constitutions* cette interdépendance des fonctions : les coadjuteurs temporels doivent « décharger la compagnie de certaines tâches dont les autres ne pourraient s'occuper sans détriment d'un plus grand bien », « permettre à ceux qui travaillent dans la vigne du Seigneur ou se préparent par l'étude à y travailler, de se consacrer à des activités regardant un plus grand service de Dieu » (*Constitutiones societatis Jesu*, p. 1, c. 2, n. 2 A, Rome, 1949, p. 78). Le degré de coadjuteur temporel est donc complémentaire de celui de profès et ne l'est pas moins que celui de coadjuteur spirituel. Ignace utilise en effet le même mot (*juvare*), pour définir dans l'*Examen général* le rôle de coadjuteur-prêtre et celui de coadjuteur-laïc : le premier aide la compagnie « in audiendis confessionibus, in exhortationibus, in doctrina christiana et aliis litteris edocendis »; le second « in ministeriis omnibus inferioribus et humilioribus » (*Examen général*, ch. 6, n. 2 et 3, *ibidem*, p. 63). Les frères aident la compagnie autrement que les prêtres, mais ils l'aident autant qu'eux. Jérôme Nadal † 1580, qui fut si souvent le porte-parole d'Ignace, n'hésite pas à dire d'eux :

« Ils collaborent aux confessions, prédications et autres ministères que nous exerçons. Car s'ils ne s'occupaient pas du réfectoire, de la cuisine et des autres humbles offices, les pères et ceux qui sont occupés à d'autres tâches devraient nécessairement les abandonner pour s'appliquer à celles que les frères accomplissent » (*Pláticas espirituales en Coïmbra, 1561*, éd. M. Nicolau, Grenade, 1945, p. 156; trad. du texte par J. Charmet).

Les besoins spirituels des âmes exigent cette division du travail. Mais, puisque les frères accomplissent des tâches que tout membre de la compagnie devrait exer-

cer par lui-même en vertu de sa profession de pauvreté, Ignace recommande aux pères de prendre leur part des charges domestiques de la maison dans la mesure du possible, et d'aider ceux qui d'ordinaire les assument (cf *Examen général*, ch. 4, n. 28 et 29, p. 53; *Constitutions*, p. 3, c. 1, n. 19; p. 4, c. 6 B; p. 4, c. 10 H). Dans la pensée du fondateur, le frère coadjuteur doit être pour le jésuite prêtre un collaborateur, un compagnon, un *socius* au sens plein du terme, et dont le travail conditionne le sien en le rendant possible.

Gaspard Barzée † 1553, fidèle disciple de saint François Xavier, notait en marge d'une lettre de ce dernier : « J'aurai toujours grand soin d'aimer beaucoup les frères pour l'obligation que je leur ai, me rappelant quel grand bien le Seigneur me fait par eux, puisque nous sommes un corps mystique dont la tête est le Christ : un membre ne peut travailler sans les autres. Ainsi tous sont coadjuteurs dans l'œuvre de la compagnie » (*Epistolae S. Francisci Xaverii*, éd. G. Schurhammer et J. Wicki, coll. Monumenta historica societatis Jesu, t. 2, Rome, 1945, p. 411).

L'œuvre de salut qui s'accomplit par l'ordre religieux devient ainsi l'œuvre d'un unique corps d'apôtres, dont tous sont solidairement membres, et la vocation de frère laïc n'apparaît pas moins apostolique que celle de prêtre. La 30^e congrégation générale de la compagnie en 1957 a tenu à remettre bien en lumière cet aspect essentiel de la vie du frère, conforme à l'esprit des *Constitutions* de saint Ignace :

Puisque la compagnie entière, en tous ses degrés, a pour but direct de faire parvenir non seulement ses membres, mais aussi le plus grand nombre d'hommes possible, à la fin dernière surnaturelle proposée par Dieu, la vie des frères coadjuteurs, elle aussi, est apostolique... D'eux aussi il faut donc dire qu'ils sont mis à part pour Dieu, en vue de l'œuvre à laquelle ils ont été appelés par le Saint-Esprit, c'est-à-dire pour l'œuvre du ministère, pour la construction du Corps du Christ (*Règles des frères coadjuteurs*, n. 11).

Depuis quatre siècles en effet, les frères sont intimement mêlés à la vie active de tout l'ordre; dans les collèges, les résidences, les missions, ils remplissent les offices qui conditionnent la bonne marche de toute communauté et de toute famille humaine : la cuisine, l'accueil à la porte d'entrée, la sacristie, la lingerie, l'infirmerie, etc. Ils exercent également les métiers les plus divers : architectes, maçons, forgerons, mécaniciens ou secrétaires. Personne n'ignore, par exemple, la part prise par certains d'entre eux, un Giovanni Tristano † 1575 en Italie (voir P. Pirri, *Giovanni Tristano e i primordi della architettura gesuitica*, Rome, 1955), un Étienne Martellange † 1641 en France, à la construction des églises du 16^e et du 17^e siècles. Cette aide proprement technique que les frères peuvent apporter aux œuvres apostoliques de la compagnie, et qui se situe bien dans la ligne de toute une tradition historique, est rendue plus nécessaire encore aujourd'hui. La congrégation générale de 1957 leur demande d'acquiescer et de mettre au service de l'Église une réelle compétence professionnelle et prévoit pour eux, dans ce sens, une formation humaine et profane plus poussée qu'auparavant (*Règles des frères coadjuteurs*, n. 14-15).

En toute famille religieuse cléricale comme la compagnie de Jésus, le jumelage sacerdoce-laïc est donc bien plus qu'une simple juxtaposition. C'est une véritable association, une union toute particulière, rendue d'autant plus profonde et fraternelle qu'elle repose sur une même vocation religieuse, un même rythme

de vie de prière, une même formation intérieure, une même nourriture de l'âme : les *Exercices spirituels* de saint Ignace. Il en résulte un courant d'échanges spirituels invisibles mais indispensables entre fils d'une même famille. Quel autre chrétien, quel simple fidèle a le privilège d'entrer aussi avant dans les aspirations de l'âme sacerdotale? Qui pourra dire en retour le rôle caché mais fécond des frères dans une communauté de prêtres? Qu'il suffise de rappeler ici l'exemple de celui qu'ils vénèrent comme leur patron et modèle, *saint Alphonse Rodriguez* (1531-1617), humble frère portier du collège de Majorque, l'un des principaux écrivains mystiques de son ordre (DS, t. 1, col. 395-402). On pourrait rappeler encore la mémoire de plusieurs autres coadjuteurs, martyrs placés sur les autels : saint Jacques Kisaï † 1597, le bienheureux Guillaume Saullemouche † 1593, etc.

« La vie de coadjuteur, remarque Joseph de Guibert, tend à faire des frères, dans le corps de la compagnie, une partie intimement associée sans doute au travail apostolique de tout le corps, mais cependant en état de donner davantage à la prière, d'être la portion la plus contemplative de ce corps » (*La spiritualité de la Compagnie de Jésus*, Rome, 1953, p. 241). Au contact de ses frères aux tâches modestes, le religieux-prêtre redécouvre sans cesse la paix du recueillement, la valeur évangélique du travail obscur; il comprend mieux le lien qui existe entre la vocation sacerdotale et religieuse, et les richesses de cette vie de communauté où le frère tient à la fois la place de Marthe et de Marie.

Consultation de saint Ignace préalable au bref *Exponi Nobis* présentée par J. M. March, *Documentos insignes... tocantes a la Compañia de Jesús*, dans *Archivum historicum societatis Jesu*, t. 18, 1949, p. 122-125. — Est. Olivares, *Los coadjutores, espirituales y temporales, de la Compañia de Jesús. Su origen y sus votos*, *ibidem*, t. 33, 1964, p. 102-121. — Sur la vie spirituelle des frères, voir l'*Instructio* de Jérôme Nadal, *Epistolae*, t. 4, coll. Monumenta historica societatis Jesu, Madrid, 1905, p. 452-454, et *passim*; t. 5 *Commentarii de instituto societatis Jesu*, Rome, 1962, p. 748-752, et *passim*.

Les textes suivants ont exercé une grande influence dans la compagnie et au dehors : Fr. Suarez † 1617, *De virtute et statu religionis*, t. 4, tr. 10 *De religione Societatis Jesu in particulari*, lib. 7, ch. 3, Lyon, 1625, et *Opera omnia*, t. 16, Paris, 1860, p. 920-923. — Alphonse Rodriguez † 1616, *Ejercicio de perfección y virtudes cristianas*, 3^e p., tr. 1, ch. 3, Séville, 1609; nombreuses traductions. — Nicolas Lancicius † 1653, *Opuscula spiritualia*, opusc. 15 *De officiis laicorum in religione*, t. 2, Anvers, 1650, p. 378-418. — Thomas Le Blanc † 1669, *Le saint travail des mains...*, Lyon, 1661 (plusieurs éditions et traductions en 1, 2 ou 5 vol.), adressé « particulièrement aux frères laïcs et aux sœurs converses ». — Voir aussi F. Gonzales Cumplido, *El coadjutor perfecto*, Madrid, 1872 (trad. A. Lefebvre, Paris, 1873).

On ne peut citer ici les monographies de frères coadjuteurs. Sur quelques-unes de leurs professions, voir P. Delattre, *Frères archivistes, architectes et artistes dans la province d'Aquitaine*, dans *Archivum historicum societatis Jesu*, t. 14, 1945, p. 138-150 (bibliographie).

W. Ledochowski, *De tertio anno saeculari ab obitu S. Alphonsi Rodriguez*, lettre du 9 septembre 1917, dans *Acta romana societatis Jesu*, t. 3, 1918, p. 374-394; *De fratribus coadjutoribus Societati comparandis riteque instituendis*, lettre du 2 juillet 1942, *ibidem*, t. 10, 1942, p. 437-461. — J.-B. Janssens, *De fratribus coadjutoribus*, lettre du 30 octobre 1948, *ibidem*, t. 11, 1948, p. 511-530.

Jésuites missionnaires, t. 4, n. 2, Lyon, février 1939, sous le titre *Apôtres silencieux*. — *Frères coadjuteurs*, dans *Jésuites de l'Assistance de France*, n. 3, Lyon, 1955. — J. Charmet, *Les compagnons du silence, un juvénat de frères coadjuteurs*, *ibidem*,

n. 3, 1961, p. 3-12; *Coadjuteurs temporels dans la compagnie de Jésus*, La Baume (Aix-en-Provence), 1963 (pro manuscrito).
Michel DORTEL-CLAUDOT.

5. FRÈRES MISSIONNAIRES D'AFRIQUE

1° **Historique.** — La pensée d'envoyer, à côté des prêtres, des missionnaires non engagés dans les ordres est constante chez Charles Lavigerie, archevêque d'Alger, dès sa nomination le 6 août 1868 comme délégué apostolique du Sahara et du Soudan. Le nom, le statut, les relations juridiques de ces frères avec les missionnaires prêtres changeront plusieurs fois jusqu'à la mort du fondateur, mais non leur caractère fondamental de missionnaires d'Afrique.

1) *De la fondation à la mort du fondateur, 1892.* —

a) Le 18 octobre 1868 s'ouvre à Ben-Aknoun, près d'Alger, sous la direction de François Vincent (1816-1871), jésuite de la province de Lyon et de la mission d'Algérie, le séminaire du Sahara et du Soudan, premier noviciat et premier scolasticat de la société des missionnaires de Notre-Dame d'Afrique. L'archevêque en est le fondateur et le supérieur ecclésiastique et régulier.

La fin de chacun des membres de la société est de « s'appliquer à son propre salut et à sa perfection, avec le concours de la grâce de Dieu, et de s'employer aussi de toutes ses forces, avec la même grâce, au salut des non chrétiens, Arabes, Mozabites, Touaregs du Sahara, Touatiens et Nègres du Soudan » et de se rendre en tous lieux d'Afrique où ils se trouvent. « Le temps des épreuves achevé, les novices se lient à la société » par un serment de fidélité et d'obéissance. Ils se partagent en deux classes : les pères et les frères. « A la classe des frères appartiennent ceux qui n'ayant pas fait d'études sont reçus dans la société pour la servir pour la gloire de Dieu dans les choses temporelles ou en qualité de catéchistes, s'ils ont quelque commencement dans les lettres ». « Au bout de quelques mois les novices ne parleront plus que deux langues en récréation : le kabyle et l'arabe » (d'après la lettre de F. Vincent, 20 novembre 1868).

b) Ce premier essai fut très bref : les trois frères postulants abandonnent (octobre 1868-janvier 1869). Entre-temps, Lavigerie, qui n'a pas perdu de vue son plan d'évangélisation et de civilisation de l'Afrique par des moines laborieux et éducateurs, se trouve obligé de former à un métier les orphelins qu'il a recueillis lors de la famine de 1868, en vue de les établir dans les villages d'arabes et de kabyles chrétiens de Saint-Cyprien et de Sainte-Monique des Attafs (plaine du Chélif, ouest d'Alger). Aussi, tout en faisant appliquer aux novices-clercs restants des Constitutions provisoires rédigées par F. Vincent, prépare-t-il avec celui-ci les Constitutions de trois instituts missionnaires, les *Missionnaires*, les *Frères agriculteurs et hospitaliers*, et les *Sœurs agricoles et hospitalières du vénérable Geronimo* (arabe converti martyrisé en 1569 à Alger). Ces Constitutions en font trois instituts distincts, mais qui « ne sont que trois branches de la même famille » (*Const. des missionnaires*, ch. 2, sect. 2, art. 7, 4°), dont les frères et les sœurs sont « destinés à ressusciter la tradition bénédictine du moyen âge, agricole et apostolique » (lettre de Lavigerie à l'abbé Soubiranne, directeur de l'œuvre des écoles d'Orient, 10 novembre 1869). Ce sont trois instituts à vœux simples, auxquels les frères ajoutent une promesse solennelle de travailler de leurs mains pour gagner leur subsistance et subvenir aux œuvres de charité et de zèle des missions. L'institut de frères possède donc ses « Constitutions, Règles et

Directoire » propres, — auxquels sont ajoutées des « Réflexions morales » empruntées aux « us » des trapistes —, et toute l'organisation d'une congrégation religieuse non cléricale.

Dans les Constitutions de l'institut des missionnaires il n'est plus question de frères lui appartenant, mais uniquement des relations avec l'institut des frères, qui lui reste intimement uni dans le fondateur, le nom, le but apostolique, les œuvres communes, le but du travail des frères : subvenir aux besoins des missions. D'autre part, les Constitutions des frères admettent des prêtres comme membres de l'institut, mais ceux-ci sont tenus à la vie commune « sans distinction, ni privilège, ni exemption » (ch. 1, art. 8).

La fin de l'institut reste de procurer la gloire de Dieu d'abord par la sanctification personnelle de ses membres qui s'appliquent pour cela aux travaux des mains pour gagner leur vie et celle des pauvres, en esprit de pénitence, de prière et d'apostolat, et en même temps par l'exercice des œuvres de charité et de zèle (orphelins, dispensaires, fermes-écoles, asiles, hospitalité, aumône). Le but définitif de tous les efforts des frères doit être l'établissement, par l'exemple et la charité, du christianisme pratique dans tous les lieux où ils sont établis (ch. 1, art. 2).

Les circonstances (la guerre franco-allemande et ses conséquences) et l'expérience forceront l'archevêque à changer de formule.

c) Le temps d'expérience, prévu pour les Constitutions de 1869 imposées aux pères, venait à expiration; Lavigerie donne alors les *Règles de la Société des Missionnaires d'Afrique placée sous la protection de Notre-Dame d'Afrique et celle du vénérable Geronimo*. Ces règles prévoient : « Des frères catéchistes pourront être adjoints aux missionnaires là où la chose sera nécessaire. Ces frères seront chargés en même temps des soins matériels de la maison des missionnaires et de la mission. Ils suivent une règle spéciale qui est entre leurs mains, mais ils sont directement placés sous l'autorité du supérieur des missionnaires » (ch. 4).

Cette règle spéciale des frères catéchistes de la société leur est donnée le 9 octobre 1872. Les frères sont donc agrégés à la société des missionnaires qui « compte non seulement des prêtres-missionnaires, mais encore des frères catéchistes qui les aident, lorsqu'ils sont capables de le faire, dans l'instruction des infidèles, l'éducation des orphelins et, en particulier, dans les soins et travaux matériels de la mission » (*Règle des frères*, ch. 1, art. 1). Leur supérieur est le supérieur général des missionnaires et, dans chaque maison, ils sont sous l'autorité du supérieur local des missionnaires (ch. 1, art. 3). Les frères deviennent membres de la société par l'émission des vœux perpétuels (ch. 1, art. 4, § 2).

Les œuvres propres des frères sont : 1° pourvoir aux travaux matériels qu'exigent le maintien et le développement de la société, comme l'entretien de la maison, des cultures, les travaux de boulangerie, cordonnerie, etc; les frères désignés pour ces offices peuvent être chargés des achats et ventes à l'extérieur, de la tenue des comptes et des livres; 2° aider les missionnaires dans la direction des séminaires, orphelinats et écoles indigènes, où ils pourront être employés à la surveillance des enfants et, pour ceux qui en sont capables, à la direction des classes élémentaires; 3° aider les missionnaires dans les missions auprès des infidèles; particulièrement par la tenue de la pharmacie et du dispensaire, et, s'ils en ont la capa-

cité, par les fonctions de catéchistes soit auprès des enfants, soit auprès des adultes (ch. 1, art. 5, § 1).

Les règles générales de la vie spirituelle et matérielle, de l'exercice du zèle sont les mêmes chez les frères que chez les pères (ch. 2-5). L'esprit dans lequel elles doivent être observées définit le caractère propre des frères : « Ils remplissent dans la mission, sans en avoir le caractère sacré, les fonctions que les premiers diacres remplissaient auprès des apôtres » (ch. 1, art. 2). Malgré l'union rétablie entre pères et frères, membres de la même société missionnaire, une différence fondamentale subsiste, les frères gardant les trois vœux simples alors que, pour les pères, les vœux sont remplacés par un serment de stabilité dans la société et d'obéissance au supérieur général en tout ce qui touche à la vie régulière et à l'exercice du zèle : « Les frères et les missionnaires doivent rester tellement distincts, que jamais et sous aucun prétexte, un frère, même novice, ne pourra passer dans la catégorie des pères » (art. 1, ch. 1). Aux six frères encore présents en 1872 viendront s'en joindre deux en 1873. Tous prononceront ou renouvelleront leurs vœux temporaires, — contrairement à la lettre des Règles (ch. 1, art. 4, § 2) —, et prendront le nouveau nom qui leur est imposé.

d) Le premier chapitre général, clos le 24 octobre 1874, enlève le dernier obstacle à la fusion : il remplace les vœux des frères par un serment de stabilité dans la société et d'obéissance au supérieur général semblable à celui que font les pères, mais distinct en ce qu'il prend explicitement comme objet la pauvreté et la chasteté. Ce chapitre maintient la règle qui interdit à un frère, même novice, de passer dans la catégorie des pères.

Le texte des Règles des pères se rapportant aux frères reste identique de 1872 à 1892.

En 1878 s'ajoute, toutefois, un article spécifiant que « les missionnaires prêtres se déchargeront de la direction des cultures en les confiant aux frères ou en louant (quand cela sera possible) les terres dépendantes de leurs établissements » (ch. 5, 2, 10°). Ce texte codifie une situation de fait, mais il manifeste pour la première fois une tendance à confiner les frères dans les travaux matériels. Il faut en voir la cause dans les nécessités financières, les qualités du recrutement des frères, et les insistances du fondateur pour que les pères s'adonnent uniquement aux œuvres spirituelles d'apostolat. En 1889, le règlement du noviciat des frères ne prévoit même plus ni recrutement spécial, ni formation pour les frères destinés aux postes d'économés, de catéchistes ou d'instituteurs primaires dans les missions. Aussi une ordonnance du 21 juin 1889 rappelle le texte du *Manuel* des frères de 1874 (5, § 1) et celui de 1872 (ch. 1, art. 5, § 1), et établit pour les deux ans de noviciat six heures de cours par jour pour les frères susceptibles de devenir économés, catéchistes ou instituteurs primaires. Ce *Manuel* de 1874 est le dernier qui soit propre aux frères.

2) De 1892 à 1957. — Les *Constitutions* de 1895 (art. 26 et 136), consécutives aux décisions capitulaires de 1894, respectent encore cette volonté du fondateur relative aux frères, tout en leur enlevant le titre de *catéchistes*. Elles les intègrent complètement à la société, en leur imposant un serment entièrement semblable à celui que font les pères, y ajoutant seulement la mention explicite de la chasteté; mais ils sont « adjoints aux missionnaires » (art. 26 et 131). Elles sont le premier manuel commun aux pères et aux frères, qui font des serments temporaires pendant six ans avant le serment perpétuel (art. 128). A l'article 193

elles reprennent le texte des Règles de 1878 (ch. 5, 2, 10°) en le complétant : « Les pères se déchargeront des travaux matériels et des cultures en les confiant aux frères, ou en louant, quand cela sera possible, les terres dépendantes de leurs établissements ».

De 1908, année de l'approbation définitive de la société, à 1948 la situation des frères est ainsi définie : « Outre les missionnaires prêtres, la société reçoit des auxiliaires laïques dits frères coadjuteurs, dont le rôle spécial est de seconder les missionnaires prêtres dans les travaux matériels et les diverses fonctions concernant le temporel » (*Constitutions* de 1908, art. 18; *Constitutions* de 1948, art. 19) et, « les frères prennent les mêmes engagements que les pères, mais ils ne se lient pour toujours qu'après six ans de serments temporaires » (1908 et 1948, art. 20). Les « coadjuteurs » sont, au point de vue canonique, de pieux laïcs engagés par serment dans une société cléricale à vie commune, sans vœux. Leur « obligation... relativement à la pratique du zèle a pour objet plus particulier les diverses fonctions ou les travaux au moyen desquels ils soutiennent les œuvres de charité apostolique entreprises par les missionnaires, pour le bien spirituel et temporel des indigènes de l'Afrique » (1908, art. 234; 1921, art. 232; 1948, art. 275).

Si ce texte permet en théorie d'occuper les frères à d'autres œuvres que les travaux matériels, en fait il n'en a rien été. « Afin de pouvoir s'adonner plus librement aux œuvres d'apostolat et aux études qui sont indispensables à leur ministère comme à leur sanctification, les missionnaires prêtres se déchargeront des travaux matériels et des cultures en les confiant aux frères, ou en louant, quand cela sera possible, les terres dépendantes de leurs établissements » (1908, art. 233; 1921, art. 231; 1948, art. 274).

Le chapitre général de 1926, constatant l'importance des écoles dans les missions, suggère que certains frères soient choisis pour être formés aux méthodes pédagogiques. Une proposition semblable avait été faite en 1894, mais rejetée, la qualité du recrutement des frères ne semblant pas permettre cet essai. Cette fois l'accord est donné et l'étude de la question confiée au conseil de la société. Ce dernier communique la proposition à la Propagande, mais n'en reçoit pas de réponse. En fait et en droit, la situation des frères reste identique de 1908 à 1957, malgré un premier essai d'amélioration de leur formation en 1953, par la création de deux centres de perfectionnement.

2° Situation actuelle, esprit : chapitre de 1957. — 1) *Statut des frères.* — Par leur consécration à l'évangélisation, les frères missionnaires d'Afrique sont membres « à part entière » de l'institut : vie commune, spiritualité.

« La société des missionnaires d'Afrique est un institut clérical de droit pontifical, composé de clercs et de frères vivant en communauté, observant les mêmes *Constitutions*, et liés entre eux et à l'œuvre commune par le serment de se consacrer aux missions d'Afrique dans la société, selon les *Constitutions* et sous l'obéissance des supérieurs » (*Constitutions*, art. 1; 3° circulaire du P. Volker, p. 67).

La vie commune, considérée comme essentielle, est voulue comme un des principaux moyens dont disposent les membres de la société pour leur sanctification et leur apostolat.

« Jamais, dans aucun cas et sous aucun prétexte..., les missionnaires ne peuvent être moins de trois ensemble, pères ou frères, dans leurs diverses résidences... On renoncera plutôt à l'existence de la société qu'à ce point capital » (art. 3).

« Conformément à la volonté expresse du vénéré fondateur, la spiritualité de la société est celle, éminemment apostolique,

de saint Ignace, vécue selon les Constitutions et l'esprit des missionnaires d'Afrique » (art. 4).

Par une formulation nouvelle de la condition cano- nique des membres de la société qui sont « en vertu de leur serment, établis dans un état de perfection » (art. 10, § 2), le chapitre exprime une réalité qui est présente depuis les origines de la société : la pratique obligatoire des conseils évangéliques en vertu de l'enga- gement quel qu'il soit (vœux ou serment). Fidèle en cela à la pensée de son fondateur, la société est convaincue que la finalité apostolique voulue comme plus haut idéal de service de Dieu, de louange et d'amour, inclut, pour l'accomplir, cette pratique des conseils.

2) *Changements apportés à la condition des frères.* —

a) *L'égalité fraternelle* de tous les membres dans un seul institut s'est affirmée progressivement à chaque chapitre général, mais elle est aussi l'effet d'un courant de saine démocratisation. Le chapitre de 1957 a mis en relief cette égalité.

Désormais les frères ne sont plus qualifiés de « coadjuteurs » et ne prennent plus un nom de religion, mais ils sont appelés « missionnaires » avec nom et prénom comme leurs confrères prêtres (3^e circulaire, p. 69, § 3). Ils jouissent d'une partici- pation active aux votes qui désignent les délégués au chapitre général (*Constitutions*, art. 36, § 1, et 3^e Circ., p. 76). Les frères du serment perpétuel ont dorénavant dans chaque communauté une part active au conseil hebdomadaire qui est la cheville ouvrière du travail en commun (*Constitutions*, art. 169, § 2, et 3^e Circ., p. 77, n). L'habit religieux des frères est, à un petit détail près, identique à celui des pères (*Constitutions*, art. 22, et 3^e Circ., p. 7, § 4). Les frères se trouvent désormais dans les mêmes conditions temporelles que les pères, puisqu'ils ont, exactement comme eux, la gestion de leurs ressources person- nelles et de leur entretien privé (3^e Circ., p. 72, § 5). Dans toute la mesure du possible, et plus particulièrement durant le noviciat, les futurs pères et frères sont réunis dans la même maison pour recevoir leur formation (*Constitutions*, art. 224; 3^e Circ., p. 79, III).

b) *Les frères au service de l'apostolat.* — Les Consti- tutions de 1958 rendent à l'activité des frères toute la valeur mais aussi toute l'ampleur d'une « diaconie », d'un service apostolique (art. 312; 3^e Circ., p. 74, § 6; *Règle des frères*, ch. 1, art. 2). Ce service va des emplois de portier et de cuisinier, aux responsabilités les plus graves comme celles de l'économat général d'un diocèse. Certains frères s'occupent du temporel et sont chefs d'atelier ou de chantier, d'autres enseignants ou secré- taires, d'autres se consacrent à une tâche plus directe- ment apostolique. Tous ces emplois constituent une participation active à l'objectif exclusivement apos- tolique de tout l'institut (3^e Circ., p. 75).

3) *Formation des frères.* — C'est durant les six années consacrées à la formation que s'opère le travail de la sélection, de l'éducation et de l'orientation des frères. Le but propre de ces années est la formation reli- gieuse, humaine et technique des frères.

a) *Étapes.* — Après le postulat (6 à 9 mois) et le noviciat (2 ans) couronné par le premier serment tempo- raire d'un an, le jeune profès passe trois ans au scolasticat.

Ce temps lui permet une stabilisation de sa vie spirituelle, une sérieuse étude de la doctrine catéchétique et plus parti- culièrement l'apprentissage qualifié d'une branche technique (*Constitutions*, art. 238 et 242).

Au terme de son troisième serment annuel, le frère prononce un serment de trois ans et il est prêt à recevoir sa première nomination, à moins qu'il ne se perfectionne dans quelque école ou institut technique (*Règlement des scolasticats pour frères*).

Avant de commencer leur activité en territoire de mission, les frères, durant six mois, apprennent une langue africaine et s'initient aux us et coutumes du pays, dans divers centres créés à cet effet (*Constitutions*, art. 317).

b) *Programme commun à tous les frères en formation.* — Ce programme est axé sur quelques objectifs majeurs (cf *Syllabus des études*., 1962) : la formation spirituelle, une formation catéchétique complète, une culture humaine générale suffisante, une connaissance qualifiée d'un métier utile en Afrique.

c) *Nécessités et possibilités nouvelles.* — L'œuvre missionnaire pose des exigences nouvelles. Le poste missionnaire de jadis qui desservait un immense terri- toire est devenu une jeune église en plein développe- ment. Les colonies d'autrefois sont des pays indépen- dants, envahis à leur tour par le progrès technique. Le frère missionnaire doit être à la hauteur de cette expansion de l'Église et de cette situation technique et sociale. Cela suppose chez lui qualifications et spécia- lisations.

D'autre part, les jeunes gens qui se présentent au postulat ont reçu une formation scolaire plus soignée que leurs aînés, pour l'ordinaire au moins. Souvent ils ont participé au renouveau liturgique et à l'apostolat des laïcs. Cette formation et cet engagement ont affirmé leur personnalité humaine et chrétienne. Il importe de veiller à ce que ces richesses trouvent leur épanouis- sement dans les activités et responsabilités mission- naires qui leur sont confiées. C'est pourquoi la formation des frères doit être commune, mais adaptée à chacun.

Durant les six années de formation obligatoire, la société sacrifie dans une certaine mesure cette forma- tion plus adaptée à chaque cas particulier au profit d'une formation commune à tous. Le personnel direc- teur des maisons de formation, reçoit cependant la consigne d'assouplir et d'ajuster le « tronc commun » au niveau personnel de chaque aspirant. Ce n'est normalement qu'à la fin du scolasticat qu'une forma- tion⁹ spéciale plus poussée en dehors du cadre des maisons de formation est envisagée (cf *Syllabus des études*., et *Règlement des scolasticats de frères*).

Ainsi préparés, unis dans l'égalité fraternelle de la vie commune, encadrés et animés par la société, les frères sont à même de réaliser le programme que leur dictent les Constitutions : « L'obligation des frères relativement à la pratique du zèle a pour objet soit les travaux matériels, soit les œuvres d'apostolat, soit les diverses fonctions qui leur sont confiées : toutes activités qui concourent au bien spirituel et temporel des Africains » (art. 312).

Sources mss. — Registres des frères aspirants, postulants et novices, 1869-1946; du noviciat des frères, 1869-1888; des serments des frères, 1875-1910; Règlement du noviciat des frères, 1889.

Sources imprimées. — Lettres de Lavigerie aux membres des conseils de la Propagation de la Foi, 27 septembre 1868, dans *Annales de la Propagation de la Foi*, t. 41, 1869, p. 20-36; du 10 juin 1869, dans *Missions catholiques*, t. 2, 1869, p. 202-205, 210-212; Œuvres de Lavigerie, dans *Missions catholiques*, t. 3, 1870, p. 54; lettre au directeur de l'œuvre des écoles d'Orient, 10 novembre 1869, dans *Bulletin de l'œuvre*, n. 60, novembre 1869, p. 355-367. — Lettres de F. Vincent : 20 novembre 1868, 1^{er} mars, 30 mars, 12 avril 1869, dans *Lettres de Fourvière* (litho- graphiées), décembre 1868, p. 22-34; avril 1869, p. 1-6, 6-14, 14-18.

Constitutions, Règles et Directoire de l'Institut des Frères Agriculteurs et Hospitaliers du Vénérable Geronimo au Diocèse d'Alger, Manuel des Supérieurs, Alger, 1869, 238-67 p. ; Manuel des Frères, 156-67 p. ; Manuel de l'Institut des Missionnaires, 146 p.

Règles de la Société des Missionnaires d'Afrique placée sous la protection de Notre-Dame d'Afrique et celle du Vénérable Geronimo, Alger, 1872, 22 p. — Règles des Frères Catéchistes de la Société des Missionnaires d'Afrique d'Alger placée sous la protection de Notre-Dame d'Afrique, Alger, 1872, 15 p. — Règles de la Société des Missionnaires d'Afrique placée..., Alger, 1874, 24 p. ; Manuel des Frères, 15 p.

Constitutions et Règles de la Société des Missionnaires de Notre-Dame des Missions d'Afrique d'Alger, Alger, 1878, 26 p. — Constitutions de la Société des Missionnaires d'Afrique (Pères Blancs), Maison-Carrée, 1895, xxiv-106 p. — Société des Missionnaires d'Afrique (P. B.), Constitutions, Maison-Carrée, 1908, 99 p. ; 1921, 113 p. ; Namur, 1948, 117 p. ; Société... Constitutions de la Société des Missionnaires d'Afrique (Pères Blancs), 1958, 171 p.

Directoire des Frères Coadjuteurs, Maison-Carrée, 1914, 376 p. ; Directoire des Constitutions. Pratique du zèle des Frères coadjuteurs (complément au chapitre 10), Rome, 1954, 15 p. — Lettre circulaire n. 2 du T. R. P. Volker, supérieur général, 1958, 69 p. ; n. 3, 1958, 148 p. — Syllabus des études dans les maisons de formation des Frères Missionnaires d'Afrique, 1962, polyc. — Règlement des Scolasticats des Frères Missionnaires d'Afrique, 1962, photocopié.

Études. — J. Mercui, Les origines de la Société des Missionnaires d'Afrique (Pères Blancs), 1867-1892, Maison-Carrée, 1929, 476 p. — St. C. Wellens, La Société des Missionnaires d'Afrique (Pères Blancs). Ses origines et le développement de son organisation jusqu'à la promulgation du Code de Droit canonique, Louvain, 1952, 123 p.

Jacques DURANT.

III. ORIENTATIONS SPIRITUELLES ACTUELLES

On s'interroge de plus en plus sur la place, dans l'Église d'aujourd'hui, de laïcs totalement intégrés dans les instituts de perfection dont le but propre se situe pourtant au niveau du sacerdoce hiérarchique. C'est un cas particulièrement accusé de la complémentarité sacerdoce-laïcat, telle que la présente en son sein la communauté religieuse dans sa structure traditionnelle. Peut-être le renouveau des études sur le laïcat permet-il de considérer avec des yeux renouvelés une situation particulièrement intéressante.

Nous pensons, dans ce chapitre, d'abord aux membres laïcs des instituts cléricaux au sens strict, c'est-à-dire dont les activités requièrent l'exercice du sacrement de l'ordre. Bien des aspects de cette étude vaudront cependant pour les membres laïcs des autres instituts dont les activités spécifiques ne sont pas cléricales. Néanmoins c'est un autre article qu'il faudrait leur consacrer.

1. *Éléments de recherche.* — 2. *Points forts qui, en doctrine, situent aujourd'hui les frères et conditionnent leur vocation.*

1. ÉLÉMENTS DE RECHERCHE

1° Depuis une ou deux décades les monographies publiées sur les convers et assimilés dans l'une ou l'autre famille religieuse se sont multipliées. Personne cependant n'a encore tenté l'**histoire de l'institution**, qui serait pourtant déterminante. On utilisera les jalons existants et les approches d'une histoire d'ensemble : l'article *Convers* du *Dictionnaire de Droit canonique* (t. 4, 1949, col. 562-588) et les deux chapitres, précédant celui-ci, que le DS consacre à l'origine des

frères et à des monographies particulières. Ces enquêtes historiques mettent en relief les principales lignes de force qui répercutent dans la vie des frères les grandes étapes de l'institution religieuse et de son évolution, qu'elle soit monastique ou canoniale, chez les mendiants ou chez les clercs réguliers, dans les congrégations modernes ou contemporaines.

2° **Le culte du saint fondateur**, privé ou liturgique, a toujours contribué à situer spirituellement une famille religieuse. Norbertin, franciscain ou jésuite, le religieux ne se définit pas hors de sa relation avec saint Norbert, saint François, saint Ignace. Les frères ne font pas exception. Le premier patron en vie religieuse du convers prémontré est saint Norbert, chanoine, — du frère lay franciscain, saint François, diacre, — du coadjuteur jésuite, saint Ignace, prêtre. Même quand une famille religieuse désigne à ses frères quelque patron secondaire pris parmi eux, un Pascal Baylon chez les mineurs, un Martin de Porrès chez les prêcheurs, un Alphonse Rodriguez chez les jésuites, personne ne prendra le change. Envers leur « Père » fondateur, clercs et frères ont un égal sentiment de dépendance. Les uns et les autres le savent choisi par Dieu avec une sorte de grâce capitale et voient dériver de lui leur vocation personnelle dans le groupe entier. Les différenciations entre les membres de la famille religieuse se font à l'intérieur et en deçà de ce qui, en tous, relève de la paternité commune du fondateur. Il serait d'un très haut intérêt de relever chez les frères les grâces de conformité au fondateur. Partout c'est un élément marquant de l'esprit commun. Il vaut d'être mis en très fort relief. Il n'y a pas de manuel de piété édité au sein d'une famille religieuse, à l'usage des frères, où la dévotion au fondateur n'ait place. En spiritualité religieuse, elle confine à une valeur de fondement.

3° Beaucoup de familles religieuses ont cherché dans « **Marthe et Marie** » une manière évangélique de présenter, comme dans une unité organique, deux modes de vie menée en leur sein. Une longue tradition patristique attachait aux deux sœurs de Béthanie une valeur de symbole et un enseignement sur la vie active et la vie contemplative. Peut-être est-ce dans l'ordre de Grandmont que fut le plus exploitée la doctrine des deux vies, concrétisée dans la situation des convers d'une part, dans celle des moines d'autre part. La vie érémitique de ceux-ci, séparée de la vie des convers totalement responsables du matériel de l'ordre, prêtait à cette interprétation un peu forcée. Mais il s'en faut que le cas soit isolé. Les premiers siècles des convers sont remplis de citations et allusions à la part de Marthe, et celles-ci se retrouvent encore explicitement chez saint Ignace, saint Vincent de Paul, saint Alphonse de Liguori, pour leurs coadjuteurs.

Les oblats de Marie Immaculée, dès leur fondation, mettent en avant un saint Joseph coadjuteur du Christ-prêtre dans la famille de Nazareth et au point de départ de l'œuvre rédemptrice. — Les Pères blancs choisissent saint Étienne, le collaborateur des apôtres, qui permet à ceux-ci de se réserver pour la prière et la prédication.

4° **Appellations.** — Le vieux nom de « convers » évoquait jadis une sorte de fondement de l'état religieux : la constante conversion du cœur. Dans les siècles d'or des frères convers, c'est face à la condition

monastique que se situaient les frères, religieux du dehors, « sine monachatu » comme on disait à Cîteaux, « sine clericatu » comme on aurait pu dire chez les chanoines. Qu'on le voulût ou non, on appuyait par là sur un aspect d'exclusion autant que sur l'idée de conversion. Même inchangé dans sa teneur juridique, le mot allait en subir une progressive dévaluation.

Le frère « lay » des franciscains et des carmes dut, aux origines des mendiants, sonner de façon plus franche que le « convers » des vieux ordres et dont les précheurs héritaient de Prémontré.

A partir du 16^e siècle, voici les frères coadjuteurs. A vrai dire, dans la compagnie de Jésus, le mot ne désigne pas les frères de façon exclusive ni même préférentielle, puisque les constitutions ignatiennes connaissent des coadjuteurs spirituels qui sont clercs et des coadjuteurs temporels « laïcs ». Le mot « coadjuteurs » exprime l'idée d'une aide active, donnée de façon durable et habituelle, une condition de vie fixée et déterminée sous le signe du service.

Tout proche de cette dénomination, celle de « coopérateur », d'« auxiliaire », est prise par plusieurs familles religieuses contemporaines. L'une comme l'autre pourrait en appeler à des contextes scripturaires. « Coopérateur », c'est le mot par lequel saint Paul désignait de préférence ses compagnons : Timothée (1 *Thess.* 3, 2), Tite (2 *Cor.* 8, 23), Éphaphrodite (*Phil.* 2, 25), Clément et les autres (*Phil.* 4, 1-3; *Philémon* 24; *Col.* 4, 11). Il dit de tous et de lui-même : « Nous sommes les coopérateurs de Dieu » (1 *Cor.* 3, 2). Dès la primitive littérature cistercienne, le frère est désigné comme un « coopérateur ». Un récent chapitre général des précheurs adopte ce terme.

Dans quelques constitutions des 18^e-19^e siècles, ce service des frères dans leur communauté fut rendu par des termes qui, pour être devenus péjoratifs, « frères servants » (*servans, famulans*), n'en exprimaient pas moins fortement l'idée de « diaconie » réalisée dans la communauté primitive de Jérusalem, ou celle de « Serviteur de Yahvé » dans l'ancien Testament.

Ces vocables utilisés pour désigner les frères contribuent à exprimer un esprit : esprit de conversion, de service, de pleine coopération réaliste.

5^o Il conviendrait de dégager dans la tradition des frères les principaux **textes scripturaires** auxquels on se réfère habituellement à leur sujet. 1) Le plus anciennement cité avec abondance est peut-être le texte de la Genèse (3, 19), sur le pain gagné à la sueur de son front. Il relève l'esprit de pénitence et de travail qui a, de fait, marqué fortement la condition des convers primitifs. 2) Le texte, toujours cité, 1 *Cor.* 12, 13 : « De même que le corps est un, tout en ayant plusieurs membres, et que tous les membres du corps, en dépit de leur pluralité, ne forment qu'un seul corps, ainsi en est-il du Christ », exprime la complémentarité dans l'unité. 3) « Et erat subditus illis » (*Luc* 2, 51) évoque le thème de la vie cachée utilisé traditionnellement par tous les frères et plus récemment mis en relief avec le patronage de saint Joseph. 4) Le texte de « Marthe et Marie » (*Jean* 12, 1-2). 5) Le texte sur les diacres dans la primitive Église (*Actes* 6, 2-6).

Dans une de ses conférences saint Vincent de Paul ajouta, pour consoler les frères servants dans leur vocation, qu'ils menaient, aussi bien que les prêtres, une vie conforme à celle de Notre-Seigneur et qu'ils imitaient la vie cachée de Notre-

Seigneur durant laquelle il s'employait aux exercices corporels, travaillant en la boutique d'un charpentier et faisant le ménage comme un valet à gages; et ainsi qu'ils imitaient une vie de trente ans, et les prêtres, dans leurs fonctions n'en imitaient qu'une de trois ans et demi, qu'eux honoraient la vie servile de Notre-Seigneur, et les prêtres son sacerdoce, et partant que la conformité avec Notre-Seigneur se rencontrait dans l'une et l'autre vocation » (*Correspondance, entretiens, documents*, t. 11, Paris, 1923, p. 109).

6^o Les documents officiels de l'Église. —

1) Les textes liturgiques par lesquels sont célébrés les frères mis sur les autels. La plupart n'ont d'office propre ou de mémoire liturgique avec oraison propre qu'à l'intérieur de telle ou telle famille religieuse. 2) Les documents concernant les béatifications et canonisations : bulles papales, actes de la congrégation des Rites, actes et lettres des chapitres généraux ou des supérieurs majeurs. Tout cela porte le reflet de ce que chaque siècle a pensé des frères et du type de sainteté qu'on a aimé exalter en eux : vie cachée, vie de travail, humble don de soi dans le service quotidien. 3) Les textes officiels sont peu nombreux. On les trouvera présentés et commentés dans le livre récent de D. Frémin : *Les frères* (Paris, 1963).

L'*Enchiridion de statibus perfectionis*, édité en 1949 par la congrégation des Religieux, fait mention d'une quarantaine de textes officiels qui parlent des « convers ». A part quelques éléments de législation sous Clément VIII, une lettre de Benoît XIV aux supérieurs majeurs d'Italie, et le décret de Pie X *Sacrosancta Dei Ecclesia* du 1^{er} janvier 1911, cette source n'est pas abondante.

Pie XII, le 19 juillet 1957, déclarait au chapitre général des Pères blancs : « Votre vie de communauté fidèlement pratiquée, l'union étroite entre tous les membres de la société, quelle que soit leur nationalité, l'esprit de collaboration entre les « pères » et les « frères », tous livrés sans réserve à l'œuvre commune, voilà un exemple de charité concret et expressif qui confèrera à vos enseignements une grande force de persuasion » (*Documentation catholique*, t. 54, 1957, col. 1176).

7^o Recenser dans les **écrits des spirituels** des familles religieuses tout ce qui concerne les frères, relever dans chaque famille religieuse les lettres écrites aux frères ou écrites par eux, les instructions aux novices dans les chapitres conçus pour eux (là où il y en a), les implications spirituelles des points de constitutions les concernant, les directoires rédigés à leur usage, les prédications, retraites, conférences à eux adressées; bref, il y a là un immense patrimoine qui semble n'avoir jamais été exploré, sauf à l'intérieur de chaque famille religieuse. Mais il ne faut pas considérer la spiritualité des frères à part de celle des autres religieux de leur institut. Notons que les quelques frères qui ont écrit en matière spirituelle (saint Alphonse Rodriguez, les carmes Jean de Saint-Samson et Laurent de la Résurrection) ont traité de vie spirituelle indépendamment de leur condition de frères. Et peut-être les meilleurs directoires et les meilleures prédications pour les frères sont-ils ceux qui, adressés à tous les religieux, les englobent dans la spiritualité de tous.

On a signalé déjà (*supra*, col. 1220) l'influence exercée par les écrits concernant les frères dans les œuvres de François Suarez † 1617, Alphonse Rodriguez † 1616, Nicolas Lancicius † 1613, Félix Gonzalez Cumplido † 1872, dont on peut rapprocher le *Miroir des frères coadjuteurs de la congrégation de la Mission*, de P. Chinchon, Paris, 1875; beaucoup de familles religieuses ont des « miroirs » analogues.

A travers cette littérature, on relève des constantes : la sanctification par le travail, les exercices de piété, l'oraison, la vie sacramentelle. Mais aussi beaucoup de consignes dépassées et une conception allégorique de la vie du frère, rattachée, ici ou là, à des situations bibliques ou hagiographiques lues en superficie.

2. POINTS FORTS DE LA VIE SPIRITUELLE DES FRÈRES

Nous mettons en relief cinq points forts de la vie spirituelle des frères et nous grouperons, autour de chacun d'eux, des séries de réflexions et de commentaires. Les frères sont 1° *pleinement religieux*, 2° appelés à des *fonctions laïcales d'Église*, 3° *dans le monde du travail et de la technique*; 4° ils vivent *en famille sacerdotale*, 5° *comme des « jointures et ligaments »*.

1° Pleinement religieux. — Nous ne nous étendons pas sur cette vérité, rappelée maintes fois aux frères dans les conférences spirituelles. Certes, elle est fondamentale, et si nous ne faisons que la signaler, c'est uniquement parce qu'on la trouvera développée abondamment dans les livres ou articles traitant de la spiritualité de la vie religieuse.

Rappelons simplement qu'au jour de sa profession le religieux, — clerc ou laïc —, met en œuvre d'une façon éminente le sacerdoce de son baptême. Une authentique spiritualité du religieux laïc sera donc le fruit de la doctrine du sacerdoce royal conféré par le baptême.

2° Pour les fonctions laïcales d'Église.

1) Sans dresser un catalogue exhaustif des fonctions exercées par les frères, on peut les ranger dans des secteurs assez nettement distingués :

soit au service des communautés comme telles (travail de type administratif, comme le secrétariat ou la comptabilité; de type artisanal, comme le jardin, la couture, la mécanique; de type « domestique », comme la cuisine, l'entretien; de type « conventuel », comme la sacristie ou la porterie);

soit au service d'activités confiées à la communauté sacerdotale : service paroissial, catéchisme, liturgie, œuvres éducatives ou d'hospitalité, aide aux missions de l'intérieur ou de l'extérieur, rédaction ou diffusion de la presse, animation de stands, etc;

soit au service d'un certain entourage des communautés pour y exercer des œuvres de miséricorde, corporelle ou spirituelle, qui devraient caractériser le rayonnement chrétien de toute maison religieuse;

soit en suscitant ou animant des militants dans un groupe d'apostolat des laïcs, selon les grâces et les aptitudes; bien plus, en suscitant des vocations religieuses plus adaptées au milieu, à la classe sociale, à la race de ceux chez qui ils sont envoyés;

soit en assurant, dans l'esprit de Nazareth, une présence de religieux dans les cadres de travail et de loisirs de la société profane, pour les purifier, les sanctifier, y rendre présent le Royaume.

2) Situer ces fonctions au niveau de leur accomplissement par des frères, c'est relever d'abord leur caractère entièrement ecclésial. Les familles religieuses sont des organismes d'Église, érigées par elle, vivant d'elle et pour elle, tenant d'elle leur statut et leur finalité. Aucune des activités qui se déploient en leur sein ne lui est extérieure. Sans doute est-ce vrai déjà de toute activité de chrétien. Pour des activités de religieux, c'est doublement vrai : au titre d'abord de leur caractère chrétien (qu'ils ont en commun avec tous les baptisés), et au titre de leur affectation exclusive aux choses du Royaume et non aux « *negotia saecularia* »

propres aux laïcs. Le fait d'être exercé dans une famille religieuse, par un religieux, et sous la mouvance d'une profession religieuse, enlève au travail du frère sa finalité profane et en fait un bien d'Église. L'activité garde un contexte humain identique extérieurement à ce qu'il serait dans un contexte profane (même métier exercé ici et là), elle n'en est pas moins religieuse et par l'intention de ceux qui l'accomplissent et de ceux qui la prescrivent, et par son insertion totalement ecclésiale dans cette réalité consacrée qu'est la communauté religieuse. Prenons quelques exemples. Le frère jardinier, le frère infirmier font leur travail avec la même compétence, avec le même soin que l'horticulteur ou l'infirmier civil. Il y a cependant une différence fondamentale : l'un le fait pour gagner sa vie, ou par amour de la terre ou de la santé des corps, l'autre le fait « *propter regnum Dei* ». Au jour de sa profession, le frère a donné toute son activité au service de l'Église : il a renoncé à toute activité propre; s'il cultive un jardin ou soigne les corps, c'est parce que l'Église, par sa communauté, le lui demande. Ce n'est donc plus pour cette terre qu'il travaille directement; encore que, sans doute, c'est par ce travail désintéressé et tout pour Dieu, qu'il travaille le plus efficacement au développement des valeurs terrestres : c'est le « *surcroît* » promis à ceux qui cherchent avec avidité d'abord le Royaume.

3) Tout ce que fait le frère est donc « *pour le Royaume* ». Il renonce à tout : propriété, famille, patrie, classe sociale, voire, — et pour certains c'est le plus dur —, Action catholique. Mais ce renoncement fait, l'Église peut lui demander de travailler pour l'acquisition des biens temporels (comme le fera un frère jardinier ou économiste), pour la santé des corps, le développement des intelligences (comme le feront les frères infirmiers ou enseignants); on a vu l'Église leur demander de travailler au développement économique de la cité (en faisant des ponts) ou même de la civilisation (en luttant par les armes contre l'invasion musulmane, au temps des templiers). L'Église peut leur demander aujourd'hui (à condition que le renoncement fondamental soit maintenu et garanti) de travailler au développement de la promotion ouvrière, à l'animation de l'Action catholique ou au service des pays en voie de développement. Mais on voit la différence de cette activité du religieux avec celle du séculier. Fondamentalement, c'est avec un esprit détaché que le religieux travaille au bien des corps ou de la société ou même à telle activité apostolique spécialisée, et immédiatement, sur le signe de son supérieur, il est prêt à quitter cette tâche : car c'est d'abord pour le Royaume qu'il œuvre; et c'est à l'Église de lui fixer sa fonction. Le séculier, lui, tout en ayant en vue le Royaume (car le renoncement de l'Évangile s'adresse à tout disciple du Christ, à tout baptisé), travaille davantage pour cette terre : son détachement *extérieurement*, socialement, visiblement, n'est pas aussi radical. L'Église ne demande-t-elle pas aux membres des instituts *séculiers* de se sanctifier « *dans et par les moyens du monde* », ce qu'elle interdit à ses religieux. A ceux qui renoncent à tout pour lui, le Christ promet le centuple des cette terre. Renonçant au monde, en fait nul ne travaillera plus efficacement que lui pour ce monde : c'est le « *surcroît* », le « *centuple* » promis. Nul n'apporte mieux à ce monde ce « *supplément d'âme* » dont il a tant besoin; nul ne

lutte plus efficacement contre le péché du monde qui entrave tout son développement. Mais cela se fait dans la foi : on comprend la vocation de militant d'Action catholique, on saisit l'importance des instituts séculiers; sur un autre plan, on sent la nécessité du clergé et de chefs dans l'Église, mais on a du mal à réaliser l'importance de la vocation de frère. Elle demande une foi très vivante. Mais elle est irremplaçable dans l'économie de l'Église.

4) Les activités des frères demeurent donc franchement laïcales. Elles ne se situent pas dans la ligne du sacrement de l'ordre et du sacerdoce ministériel. Les compétences qu'elles réclament sont celles de métiers exercés le plus couramment par des séculiers. Les techniques qu'elles utilisent sont celles qui ont habituellement leur place dans les entreprises profanes. Les énergies qu'elles déploient sont celles que l'on rencontre chez les travailleurs du monde. Les frères ne sont pas appelés à franchir le seuil de la cléricature. Ni minorés, ni tonsurés, il faut les tenir pour ce que l'Église veut qu'ils soient et qu'ils ont choisi d'être en réponse à cet appel original du Seigneur : ni des prêtres, ni des « demi-prêtres », ni des clercs, ni des « demi-clercs ». Hommes d'Église, ils sont appliqués aux tâches qui, dans leurs familles religieuses, y sont voisines de celles que comporte toute entreprise séculière.

5) A leur sujet, on relit avec joie les versets déjà cités de 1 Cor. 12 :

Il y a diversité de dons spirituels, mais c'est le même esprit; diversité de ministères, mais c'est le même Seigneur; diversité d'opérations, mais c'est le même Dieu qui opère tout en tous... Dieu a placé les membres dans le corps selon qu'il l'a voulu... L'œil ne peut dire à la main : je n'ai pas besoin de toi, ni la tête ne peut dire aux pieds : je n'ai pas besoin de vous...

Dans cette perspective, on peut penser malsaine toute une littérature sur « l'humble frère », qui confond l'authentique vertu chrétienne d'humilité avec la condition sociologique humiliée due aux clivages souvent impurs des sociétés terrestres. Certes, dans la diversité de fonctions qu'évoque notre épître, il en est qui, d'elles-mêmes, sont plus nobles, et il peut y avoir de l'authentique humilité à choisir les moins nobles pour imiter le Seigneur Jésus dans sa kénose. Encore faudrait-il exorciser les manières pharisaïques de parler de cette « humble condition ». Prêcher avec saint Paul la diversité des dons et fonctions d'Église en vue de la construction du corps unique, parler avec le Christ de talents différents qui sont faveurs non dues de la part du Maître, c'est autre chose que de se complaire, même verbalement, dans l'humilité de la condition de l'autre. Suivant les conseils de tous les fondateurs, chacun doit « être content » de sa vocation propre et spéciale, don gratuit de Dieu, duquel doivent naître gratitude et joie, et non envie ou mépris.

6) Faut-il dire ici quelques mots du diaconat? Si l'Église lui donne un nouvel essor, il est probable que des religieux y seront appelés. Ces religieux-diacres seront alors dans la cléricature : cet article ne les concerne donc pas. Ajoutons que le diaconat ne résoudra pas le problème des frères dans les instituts cléricaux. Ce sera un problème différent. L'Église aura toujours besoin de religieux non clercs, surtout en ce siècle de prise de conscience de la place active du laïc.

3° **Ayant place dans le monde du travail et de la technique.** — 1) Le travail, pour une part, façonne le travailleur. Ses conditions d'exercice ne peuvent pas ne pas laisser de traces dans l'organisme et la mentalité de ceux qui y sont consacrés. D'aussi loin que l'histoire connaît les frères, elle les voit au travail et principalement au travail manuel. Rien d'étonnant à ce que leur vie religieuse en soit profondément touchée, comme l'était celle des anciens moines eux aussi adonnés d'abord aux travaux manuels des monastères.

Depuis l'intense développement de notre civilisation mécanisée, le travail a considérablement évolué. Et le travailleur contemporain est profondément marqué par cette évolution. Deux caractères notamment introduisent dans l'esprit des travailleurs des facteurs psychologiques importants. D'une part le travail de plus en plus mécanisé, voire automatisé, éloigne l'artisan de l'objet qui, au lieu de sortir directement de ses mains, ne le fait qu'à travers des outils complexes; et ceci déplace le premier centre d'attention de l'ouvrier. De plus en plus attentif à la machine, il risque de laisser dévier son sens de l'utile. D'autre part, la socialisation des moyens de production entraîne une conscience collective plus aiguisée que jadis.

2) Recrutés principalement dans le monde du travail, les frères se présentent à la vie religieuse avec des tempéraments et des mentalités imprégnés de ce qui marque leur milieu d'origine, tant urbain que rural. D'autre part l'outillage pénètre dans les communautés religieuses, tant à l'échelle des travaux domestiques qu'à celle des appareillages d'apostolat audio-visuels ou d'exploitation des biens. Il n'est pas nécessaire aujourd'hui d'être ouvrier de l'industrie lourde pour avoir une mentalité de petit technicien ou d'ouvrier spécialisé. Tant mieux si les frères demeurent assez proches de leur temps pour spiritualiser toute une attitude de travailleur contemporain; c'est une part très importante de leur vocation. A eux plus qu'à quiconque de savoir louer Dieu dans et à partir des modes actuels du labeur humain et, au milieu de tout un climat de vie matérialisée, de garder résolument l'âme de louange qui donne à la création sa vraie dimension. La machine elle aussi chante la gloire de Dieu dans le cœur du travailleur, si le travailleur garde son cœur assez pur et son âme assez libre. Le sacerdoce baptismal actualisé dans l'état religieux donne au chrétien d'élite qu'est le frère, d'être le prêtre de la création et de l'être précisément au niveau de l'œuvre de ses mains, de l'outil qu'il manipule, de l'utile et du beau dont la gloire revient au Créateur. S'il y a ici une doctrine spirituelle à mettre en œuvre, ce sera celle du traité théologique de la création amplifié à la mesure des découvertes contemporaines, vécu dans l'adoration et dans la soumission aux lois de la création, rencontrées et élargies dans la foi, joie surnaturelle et ardeur pour l'œuvre bien faite.

3) En marche vers « la terre nouvelle et les cieux nouveaux », les chrétiens savent que la grande rupture de la parousie s'inscrit dans l'ensemble plus vaste d'un gouvernement divin qui englobe hier, aujourd'hui et demain. Les travailleurs engagés dans l'œuvre de la transformation, voire du simple aménagement de la surface de la terre, se savent pris dans un contexte qui, de toute façon, les dépasse. Leur besogne pourtant a un sens. Elle épouse la marche du temps et de ce qu'un Dieu-Providance y insère. Un travail à plus grande efficacité et à plus grande solidarité humaine devrait

aussi suggérer aux croyants que la part de l'homme, quand il conduit bien les affaires, et celle de Dieu qui les gouverne (ceci à l'intérieur de cela) ont une convergence. Le dynamisme de la grâce et celui du travail humain ne sont pas en soi opposés. Comme religieux, le frère doit témoigner de la parousie et des clartés de l'autre monde. Sa profession religieuse le situe d'abord au niveau des réalités invisibles. Envers les choses qui passent, il aurait un premier sentiment : cela est de peu de prix ! Moins menacé de donner, comme le grand nombre des travailleurs, la primauté à l'utile, il établit ses perspectives dans la lumière de la foi. Dans la main de Dieu, les choses qui passent sont des choses qui construisent. Il y a dans le travailleur contemporain (le frère doit l'y rejoindre) un sens du lien entre les grands plans de la vie. Ce n'est pas en négligeant celui auquel il a le devoir de collaborer, qu'il développera celui du royaume de Dieu.

4) Il est vrai que, sans être radicalement divergents, les deux plans ne coïncident pas. Du moins le premier doit-il être singulièrement purifié, restauré. L'homme qui y peine doit être racheté. Il y a un mystérieux passage qui, avant la parousie, est l'instant présent qu'il faut savoir perdre dans le Christ pour l'y trouver. C'est la continue Pâque des chrétiens. Le caractère austère et pénitentiel de la vie des frères, comme celui de leur travail, s'inscrit dans cette ligne. Elle comporte plus de lumière que d'ombre. Peut-être leur état de continence vouée, établit-il les frères dans une condition privilégiée pour exercer une foi active dans ce mystère, leur y faire embrasser la présence du Christ ressuscité, faire passer en lui par et à travers leur travail ce qui, du périssable, doit demeurer.

5) Racheté, le travail humain ne devient chrétien que par cette marque du Christ qui le fait sacré aux yeux du Père, *consecratio mundi*. La création entière entre dans le rayonnement de ce qui est du Christ et au Christ. La consécration de l'état religieux aide le frère à entrer profondément dans cette perspective. Comme son sacerdoce baptismal lui fait offrir activement la création, sa condition de religieux le consacre comme sujet d'offrande. Il fait partie du monde consacré en même temps qu'il en fait l'oblation.

6) Quant au sentiment si déterminant de la solidarité que crée le travail contemporain, la vie religieuse devrait aider à le développer encore. Vivre en communauté, se savoir établi, non seulement au niveau d'une communion des saints avec tous les chrétiens, mais au niveau d'une permanente école de meilleure communion avec toute une famille religieuse, doit ouvrir le cœur et l'esprit, et créer mille réflexes dans le sens de « l'autre » et des « autres ». Jusqu'où peut aller cette solidarité avec le monde des travailleurs et des techniciens ? Cela doit beaucoup varier selon la formation reçue et le travail exercé. Les contours sociologiques et les situations sont fort différentes. De toute manière la solidarité de la communauté religieuse est première. Les autres solidarités ne peuvent jouer contre elle. Mais de même qu'un religieux ne cesse pas d'être membre de sa famille naturelle en devenant membre d'une famille religieuse, il ne cesse pas d'appartenir à tel ou tel milieu humain. Rien n'est ridicule comme un religieux qui feint d'avoir appartenu, avant son entrée en religion, à un milieu soi-disant plus évolué que son réel milieu d'origine, ou d'avoir maintenant des relations qui feraient juger de haut ses enracinements naturels.

Demeurer solidaire d'un milieu de travailleurs, paysan, ouvrier, artisanal, technique, c'est au contraire une référence de prix. Et le demeurer dans la vérité d'une vocation religieuse, aide à faire de cette solidarité de base une orientation pour la prière apostolique des frères. Il est alors tout naturel de porter, dans son travail, les intentions apostoliques du milieu, de devenir le soutien spirituel des militants de ce milieu. Combien de frères, travailleurs de communauté, sont liés d'amitié avec des militants d'Action catholique, demeurent éventuellement leur référence en vie chrétienne, reçoivent confiance de leurs difficultés, animent spirituellement la vie militante des uns et la vie religieuse des autres. On peut penser qu'une vie de travail analogue, menée de part et d'autre, favorise au-delà de ces solidarités une authentique charité à la mesure des appels actuels. Un métier manuel apprend à estimer tous les métiers manuels.

L'état religieux auquel on accède par une profession autrement qualifiée qu'aucune autre profession humaine, respecte les métiers. De même respecte-t-il les solidarités de milieu. Il les anoblit, il les transpose. Il les fait accéder au mystère du Christ, récapitulation de toutes les vocations.

4° **En famille sacerdotale.** — 1) Tout ce qui a été dit jusqu'ici s'applique aux frères de tous les instituts. Un problème spécial se pose pour ceux des instituts cléricaux dont la fonction propre requiert le sacrement de l'ordre. Les frères ne vont-ils pas s'y sentir dépayés ? Ne risquent-ils pas de se cléricaiser ou, au contraire, de souffrir d'un complexe d'infériorité ?

2) Seule une vue plus approfondie et de l'Église, — Corps aux membres divers —, et de la vie religieuse, — « mode de vie » indépendant de la fonction, cléricale ou laicale —, peut résoudre le problème. La vie religieuse est un « mode de vie » qui conditionne une « famille », une « communauté ». Que dans cette famille il y ait des fonctions diverses, et donc une hiérarchie, aucune difficulté ; c'est la loi de la vie qu'on retrouve dans les familles naturelles : chef de famille, épouse, enfants aux talents divers, tout cela n'empêche pas la famille d'être une et bien unie. « S'accepter différents pour être complémentaires et vraiment s'enrichir ».

3) « L'Église unit les religieux et réalise en eux cette communauté fraternelle intégrale qu'elle ne réussit pas à établir dans le monde. Cette communauté parfaite est l'anticipation de la Cité éternelle. Elle révèle au monde la fraternité évangélique et la liturgie de louange qui s'en élève vers Dieu » (R. Carpentier, *Témoins de la Cité de Dieu*, Paris-Louvain, 1957, p. 32). Si les familles religieuses doivent être les « révélateurs » de l'Église, elles le seront de façon plus visible encore si resplendit en elles cette complémentarité entre prêtres et laïcs. Qu'on pense à ces grands monastères du 12^e siècle, dans lesquels vivaient la même vie religieuse chanoines, convers, moniales et religieuses.

Une famille religieuse uniquement composée de membres laïcs (frères ou sœurs) porte déjà la marque de cette complémentarité. Les familles religieuses qui reproduisent en leur communauté elle-même l'organisation hiérarchique aux degrés divers sont davantage sacrement de l'Église et en tirent profit.

4) Dans les communautés chargées de la prière liturgique, la place des frères est de premier plan. La prière de l'Église doit comprendre obligatoirement la

prière des prêtres et celle des fidèles. Qui sont les « permanents » du peuple de Dieu pour cette prière officielle, sinon les frères? Si eux profitent de l'animation sacerdotale de la prière liturgique, ils enrichissent la prière de leurs frères prêtres de tout l'apport de leur vie de laïcs, de leur solidarité avec le monde des travailleurs.

5) Que dire de la valeur unifiante des échanges continuels qui se font en communauté? Recevoir direction spirituelle et absolution des ministres qui sont de la famille, entendre d'eux les commentaires d'Écriture, les homélies, les catéchèses adaptées, prendre part à la liturgie présidée par eux, avoir l'un d'eux comme premier initiateur à la vie religieuse, dépendre d'un supérieur choisi parmi eux, ce sont des tributs et des cumuls qui seraient presque excessifs s'il n'y avait pas de très importantes contreparties. Car les fonctions laïcales des frères apportent aux clercs au sein de la famille une foule de choses, parmi lesquelles ce n'est pas le temporel, malgré son importance, qui l'emporte : la présence du laïc est pour les ministres de l'Église un perpétuel rappel de leur rôle; il y a aussi l'école permanente des manières de dire qui, autres chez les laïcs, autres chez les clercs, prévient ceux-ci d'un excès de verbalisme ou de conceptualisme; il y a les expériences de la vie de travail sans cesse remises devant les yeux; il y a les exigences de gens qui ont habituellement un très solide bon sens et il y a jusqu'aux particularités de leur vie religieuse qui redisent le primat des valeurs de charité; il peut aussi y avoir les apports mutuels dans l'exercice du travail apostolique. Rien ne soude davantage une famille que ces mille expériences quotidiennes. Grâce à cette meilleure division des tâches, c'est avec plus d'efficacité qu'est atteint le but de l'institut.

6) De tout cela, — prière, vie évangélique, activités complémentaires —, ressort un esprit commun : confiance et respect mutuel profitent aux uns et aux autres. Les chroniqueurs des vieilles familles canonales félicitaient les frères de leur promotion. N'est-on pas fier dans une famille d'avoir un frère prêtre? Mais on peut tout autant féliciter les prêtres qui ont la chance de vivre *avec* (et non seulement à côté) d'authentiques laïcs consacrés au Seigneur, dévoués à la même cause d'Église.

Qu'il suffise d'apporter le témoignage récent d'un évêque et supérieur général. « Je dois avouer que parmi les découvertes de Gerland, l'une de celles qui m'a le plus enrichi, c'est la découverte de la vocation de frère. Je n'avais jamais eu l'occasion de partager vraiment leur vie et de me donner avec eux à un même apostolat. Je voudrais pouvoir faire connaître à d'autres cette richesse » (*Mgr Ancel, Cinq ans avec les ouvriers*, p. 472).

5° Jointures et ligaments. — 1) « Le corps tout entier reçoit nourriture et cohésion par les jointures et ligaments » (*Col. 2, 19; cf. Éph. 4, 16*). Si, dans l'Église, il faut ces « jointures et ligaments » pour son unité organique, dans les familles religieuses, images de l'Église, leur rôle est tout autant indispensable. Or les frères sont particulièrement à la jointure de bien des réalités humaines et ecclésiales dans les communautés.

2) « Jointures et ligaments », les frères le sont d'abord à l'intérieur de chaque maison religieuse. Les fonctions laïcales sont en effet partout dans la marche quotidienne d'une maison et elles conditionnent tout. Fonctions très matérielles souvent par leur teneur sensible, elles se rejoignent et lient l'ensemble équilibré d'une

maison qui marche. Saint François d'Assise dit des frères qu'ils sont comme « la mère à la maison » : une multiprésence faite de beaucoup de liant et toutes sortes de petits savoir-faire qui rendent chaud un intérieur. Et Humbert de Romans † 1277 les voit comme « le pieu qui soutient la vigne ». C'est par les services des « jointures et ligaments » que se construisent les maisons et, au-delà, la grande Maison Église.

3) L'entourage immédiat des maisons religieuses pose habituellement des questions délicates à leurs supérieurs. Sans avoir normalement d'authentique juridiction sur le voisinage, il y a des responsabilités auxquelles souvent les religieux clercs, appelés à des charges d'une autre portée, ne peuvent faire face. Le pourraient-ils que souvent ils ne le doivent pas par respect pour les autorités pastorales du lieu. A qui alors d'assurer « jointures et ligaments » tant matériels que moraux? A qui d'avoir de tels contacts avec le petit peuple des rues voisines, les fournisseurs et les habitués, les besogneux et les pauvres gens que de toute manière il serait contraire à l'Évangile d'ignorer? A qui d'exercer la miséricorde concrète et secourable, et par elle de montrer un visage chrétien authentique? Tout le monde sait le scandale des communautés qui, posées sur un territoire comme dans une terre étrangère, veulent tout ignorer de leur implantation, ou de celles dont les relations humaines sont indignes du nom chrétien; et nul n'ignore les traces que, pendant des années, peuvent laisser derrière elles des communautés sans charité ni miséricorde. Les frères ont là une situation irremplaçable. Leurs fonctions laïcales les mettent de plain-pied avec les occupations les plus courantes des populations moyennes. Tel qui a fonction de portier est typiquement « jointure et ligament » avec le dehors. Tel qui a fonction de sacristain ne l'est pas seulement au plan des relations humaines, mais à celui des démarches culturelles. L'un et l'autre le sont au plan des contacts religieux. Ils relient les maisons religieuses aux contextes sociaux. Ils aident ces deux ensembles à se connaître et, pour une part, à se joindre tantôt pour des activités communes, tantôt pour permettre aux religieux de porter devant le Seigneur les implorations et supplications de tant de proches et de moins proches.

Sans doute parmi toutes ces fonctions, faut-il mettre en relief celle de « père des pauvres » que plusieurs familles religieuses ont salué chez tel ou tel de leurs frères chargés de faire les aumônes de la communauté.

Frères aumôniers comme frères quêteurs ont assuré pendant des siècles, et assurent encore, sous des formes qui se renouvellent, le va-et-vient de la charité, le continu échange de services que se rendent le dedans et le dehors des maisons religieuses. Ceci ne trouve sa vérité que là où les frères sont vraiment présents, pleinement aptes à ce rôle entre les deux versants d'une frontière sociologique, celle des gens d'Église (dont ils sont pour une part) et celle des laïcs (dont ils sont pour une autre part).

4) Entre le ministère direct du sacerdoce hiérarchique et les mentalités qui souvent le méprisent parce que les distances sont trop grandes, les frères servent également de « jointures et ligaments ». Les voici alors au service du ministère hiérarchique. Depuis le frère que le chroniqueur médiéval représente en prière au pied de la chaire pendant que prêche son frère prêtre, jusqu'à celui qui accompagne le missionnaire de l'intérieur,

ou depuis le bâtisseur d'églises jusqu'au catéchiste, le frère ne cesse de faire le lien. Son langage est souvent plus proche de celui des populations que celui des clercs. Ses activités le mettent en affinité avec elles. Il est comme Jean-Baptiste la préparation providentielle.

5) Dans le monde technique qui se fait, ouvriers parmi les ouvriers, les frères ne s'inscrivent-ils pas au nombre de ceux qui renouent le contact entre l'Église et le monde des travailleurs? Nouvelle manière d'être « jointures et ligaments ».

Cette orientation est désirée explicitement par l'Église pour les instituts séculiers. Elle existe dans une famille religieuse comme celle des petits Frères de Jésus. Elle semble avoir été reconnue dans une phrase de la constitution *Sedes sapientiae* (31 mai 1956) qui admet comme suffisant à spécifier une famille religieuse « une manière de vivre quotidiennement avec le peuple » (« in ipsa cum populo cotidiana vitae consuetudine », cf VS, t. 95, 1956, p. 506). Plus ou moins explicitement, les fils de la Charité, qui ont édité un tract sur ce thème; les missionnaires des campagnes qui ont, ici ou là, quelques frères au travail; les missionnaires de sainte Thérèse (voir leur bulletin trimestriel, n. 39, avril 1960); d'autres encore, plus ou moins officiellement (et quelques-uns qui se préparent en ce sens), veulent reprendre la vieille tradition des convers au moyen âge, qui ont fait chrétiennes les populations rurales en vivant en osmose avec elles.

On voit quel atout peut présenter, pour une famille religieuse cléricale, d'avoir des « frères au travail parmi les travailleurs » en même temps que des prêtres spécialisés dans le ministère auprès des ouvriers et des techniciens. On voit aussi à quel point et dans quel sens fort ces frères se constituent « jointures et ligaments ». Enracinés dans le monde du travail par la condition ouvrière et salariée, ils n'en ont pas moins leur principal engagement dans une communauté ecclésiale. Donnant leur vie pour réunir les travailleurs et l'Église, ils y mettent le meilleur d'eux-mêmes. Leur travail y trouve sa principale intention, leur témoignage son sens le plus explicite, leur charité son meilleur terrain. La porte semble ouverte, de beaux visages spirituels se dessineront peut-être et une grande page pour les frères et leur histoire de demain.

6) « Jointure et ligament », le frère peut donc avoir une position intermédiaire peu confortable, mais nécessaire pour lier et faire passer le message de l'Église vers le monde du travail et faire comprendre le monde du travail à l'Église.

Dans sa communauté, le frère risque d'être mal compris des religieux prêtres, parce qu'il est d'une autre culture; et, hors de sa communauté, il n'est pas tellement reconnu comme sien par le monde ouvrier, parce que coupé d'eux par la vie religieuse. N'était-ce pas là la position inconfortable du grand Médiateur, rejeté par les hommes, et qui semblait rejeté par Dieu?

Renvoyant pour l'histoire de l'institution des frères aux chapitres qui précèdent, nous citerons les textes les plus caractéristiques des publications récentes, même s'ils sont empruntés à des bulletins très modestes. C'est souvent là que se dessinent aujourd'hui les meilleures réalisations. Beaucoup d'ordres et de congrégations religieuses ont publié ces dernières années des plaquettes de propagande et des albums sur les frères; nous ne les mentionnerons pas.

Consulter avant tout la *Bibliographie sur la vie religieuse hors cléricature*, déjà signalée plus haut, col. 1203.

J. Bonduelle, *Le sacerdoce et l'état religieux laïc*, dans *Le recrutement sacerdotal*, t. 38, 1938, p. 389-402; *Essai d'étude comparée des états religieux laïcs*, *ibidem*, p. 497-519; — *Qu'est-ce qu'un frère convers?*, Paris, 1941, brochure, 32 p.; — Art. *Convers*, dans *Dictionnaire de droit canonique*, t. 4, 1949, col. 562-588; — *La crise actuelle des convers : ses causes, ses remèdes*, VSS, n. 11, 15 novembre 1949, p. 243-278, et *Le problème des frères convers*, VSS, n. 12, 15 février 1950, p. 5-20; — *Réflexions sur le « laïcisme religieux adapté au temps présent »*, VSS, n. 14, 15 août 1950, p. 243-268. — J. Bonduelle et Antonin Motte, *Les sœurs converses. Positions et perspectives*, VSS, n. 21, 15 mai 1952, p. 168-191; — *Hommes de Dieu et hommes d'Église hors cléricature*, dans *Vocations sacerdotales et religieuses*, t. 54, 1954, p. 174-183. — Frère M. Driot, *Réflexions sur l'institution des frères convers*, VSS, n. 69, mai 1964, p. 183-200.

H. Paissac, *Le frère convers dominicain*, dans *Courrier dominicain*, 1936. — Y. Bossière, *Vers la renaissance des convers de Prémontré*, dans *Le courrier de Mondaye*, n. 20-21, 1950, p. 2-11. — B. Martelet, *Le secret de la Trappe. Frère Marie-Gabriel de Chambarand*, Paris, 1961, 140 p.

J.-M. Larose, *Étude sur l'origine des frères convers chez les oblates (1815-1861)*, dans *Études oblates*, t. 12, Ottawa, avril 1953, p. 65-126. — M.-D. Épagneul, *Y a-t-il encore des vocations de frères?*, dans *Cahiers du clergé rural*, n. 142, novembre 1952, p. 421-424, et dans *Chronique des frères missionnaires des campagnes*, n. 13, mars 1951; n. 37, mars 1957; n. 45-47, mars-septembre 1959. — A. Guellec, *La mission du frère d'après Libermann*, dans *Spiritus*, n. 13, 1962, p. 397-415. — Sur les frères du Prado, voir la revue *Prado*, n. 15, avril 1963. — Sur les frères coadjuteurs jésuites, voir *supra*, col. 1220-1221.

J.-J. Navatel, *De l'éminente dignité des religieux non-prêtres dans l'Église*, rapport au 10^e congrès du recrutement sacerdotal de Lille (1934), Moulins, 1935. — J.-M. Larose, *La place du frère coadjuteur dans l'Église d'aujourd'hui*, dans *Servir*, n. 123, mars 1959, p. 6-7. — H. Holstein, *A propos des frères convers*, NRT, t. 72, 1950, p. 410-417. — P. Deloiz, *Pourquoi ne sont-ils pas prêtres?*, NRT, t. 76, 1954, p. 392-412. — L. Arts, *La vocation de frère*, Malines, 1957. — *El hermano cooperador en las religiones clericales*, Madrid, 1961, publié par la Confederación española de religiosos. — Benoit Lacroix, *Compagnon de Dieu*, Montréal, 1961. — Mgr Alfred Ancel, *Cinq ans avec les ouvriers*, Paris, 1963, p. 472-491 *L'apostolat des frères au travail*. — D. Frémin, *Les frères. Membres laïcs des instituts religieux de clercs*, coll. *Qu'en pense l'Église?*, Paris, 1963.

Dans les Actes du congrès international de Rome (décembre 1961) publiés sous le titre *Vocations religieuses et monde moderne* (Paris, 1963), voir J. Bonduelle, *Vocation de frères*, p. 159-177. — Dans les Actes du congrès missionnaire international de Lyon (1962), *A temps nouveaux, mission nouvelle* (Paris, 1963), voir le rapport sur *La formation des frères*, p. 202-204.

Le numéro d'octobre 1960 du *Bulletin de l'union missionnaire du clergé de Belgique* est consacré aux frères; retenir les articles de H. Peeters et de F. Helbo. — Le n. 218 (avril 1962) de la revue *Vocations sacerdotales et religieuses*, t. 62, a été consacré aux *Vocations hors cléricature*. Consulter : J. Bonduelle, *Développement et évolution*, p. 8-27; — J.-M. Larose, *Situation actuelle des frères en France*, p. 79-95; — D. Frémin, *La formation des frères, perspectives et réalisations*, p. 96-110.

J.-M. Larose, *Les frères coadjuteurs français en missions*, statistiques de 1961, dans *Les Missions catholiques*, octobre 1962.

La revue *Spiritus* a présenté en ses n. 13 et 14 (1962 et 1963) une enquête sur les *Frères missionnaires*. Consulter : H. Holstein, *Le sacerdoce du frère*, n. 13, p. 339-350; — J.-M. Larose, *Possibilités apostoliques du frère*, p. 371-386; — l'enquête commentée par J. Bonduelle au n. 14, p. 3-88, et n. 18, 1964, p. 105-107. — Voir aussi P. Callevier, *Le frère missionnaire dans l'Église d'aujourd'hui*, dans *Orientations pastorales*, Léopoldville, janvier-février 1963, p. 16-27.

Intention missionnaire de février 1964 : « Nombreuses vocations de frères missionnaires »; voir, sous ce titre, l'article de Ch. Couturier, dans *Prière et vie* (Messager du Cœur de Jésus), février 1964, p. 71-76.

Jourdain BONDUELLE et Jean-Marie LAROSE.

FRÈRES DES ÉCOLES CHRÉTIENNES.

VOIR JEAN-BAPTISTE DE LA SALLE (saint).

FRÈRES ENSEIGNANTS. VOIR MAÎTRES ENSEIGNANTS (clercs, religieux et laïcs).

FRÈRES DU LIBRE ESPRIT. — Par « libre esprit » on désigne habituellement un mouvement d'idées qui se développa au moyen âge à travers l'Europe, embrassant le bassin méditerranéen de l'Espagne à Byzance. Ce mouvement revêt une forme d'ascèse, personnelle et collective, extrêmement austère, et une forme mystique d'union à Dieu souvent excessive; plus que le renouvellement de l'esprit édénique, c'est l'anticipation du paradis céleste qui le hante. Les adeptes du mouvement sont comme écartelés entre deux tendances, et l'on en pressent les dangers : un mysticisme qui risque de ne plus tenir compte que de la liberté intérieure et n'a que faire d'orthodoxie, — un laisser-aller qui enfreint délibérément toute loi.

Il n'y a pas d'histoire des frères du « libre esprit » (*fratres de libero spiritu, de novo spiritu, de alto spiritu, de spiritu libertatis, de altissima paupertate*, etc.). C'est Jean-Laurent de Mosheim † 1755, le premier, qui a individualisé ce mouvement dans son ouvrage *De beghardis et beguinabus commentarius*, édité par G.-H. Martini à Leipzig en 1790. Les historiens des hérésies médiévales (Albert Hauck, Jean-Joseph von Döllinger, Henri-Charles Lea, Paul Frédéricq, Auguste Jundt, Paul Alphandéry, Herbert Grundmann), et de la mystique médiévale (Wilhelm Preger, Henri Delacroix), puis les historiens de la littérature médiévale (W. Wattenbach, Marcel Langlois) et les auteurs d'études critiques (Alcantara Mens, Ernest W. Mac Donnell, Livario Oligier, Norman Cohn, Ernst Werner, etc.) ont repris, approfondi, expliqué le mouvement et nuancé les problèmes qu'il soulevait.

1. *Qu'est-ce que le « libre esprit » ?* — 2. *Histoire.* — 3. *Doctrines.*

1. QU'EST-CE QUE LE « LIBRE ESPRIT » ?

1° **Vocabulaire et thèmes.** — Les formules *fratres de libero spiritu* ou *secta spiritus libertatis* sont très rares dans les documents contemporains. Les mots *esprit, liberté, esprit de liberté, liberté dans l'Esprit, l'esprit dans la liberté* sont susceptibles de sens différents selon le vocabulaire, scripturaire, mystique, philosophique, voire politique, qui les emploie, d'autant que l'origine de ces termes peut être aussi bien gréco-latine, germanique ou arabe. Une étude sémantique s'imposerait.

Or le thème spirituel évoqué appelle circonspection, nuances et précisions. La « liberté dans l'Esprit » ouvre des perspectives mystiques fondamentales. Le recours au discernement des esprits est d'autant plus nécessaire que guettent l'illusion, la démesure, l'erreur. Si ce n'est Dieu qui l'attire, la liberté de l'homme risque de s'égarer, parfois dans le pire, *corruptio optimi pessima*.

Le texte scripturaire qui fonde la liberté dans l'Esprit est celui de saint Paul : *ubi autem spiritus Domini, ibi libertas* (2 Cor. 3, 17). La liberté est dans la gloire : « La création en attente aspire... à être, elle aussi, libérée de la servitude de la corruption pour entrer dans la liberté de la gloire des enfants de Dieu » (Rom. 8, 19-21). Mais déjà nous vivons de « la liberté que nous avons dans le Christ Jésus » (Gal. 2, 4; cf 4, 31), car « nous avons été appelés à la liberté », à une liberté qui n'est pas sans écueils : « que cette liberté, rappelle l'Apôtre,

ne se tourne pas en prétexte pour la chair » (Gal. 5, 13). Saint Jacques, à plusieurs reprises, parle de « la loi de la liberté » (1, 25; 2, 12).

La liturgie, à son tour, entretient les fidèles dans ce climat de « liberté ». Le paradis est le *regnum perpetuae libertatis* ou la *perfecta libertas*, et la vie chrétienne *vera libertas* ou *conscientiae libertas*.

G. Mauer, *Ausdrucksformen der lateinischen Liturgiesprache bis ins 11. Jahrhundert*, dans *Texte und Arbeiten*, t. 1, fasc. 1, Beuron, 1941. — P. Bruylants, *Les oraisons du missel romain*, 2 vol., Louvain, 1952, tables. — *Les thèmes spirituels du missel romain*, Bourges-Paris, 1960.

K. H. Schelkle, *Erwählung und Freiheit im Römerbrief nach der Auslegung der Väter*, dans *Theologische Quartalschrift*, t. 131, 1951, p. 17-31, 189-207. — A. Güennes Villanueva, *La découverte de la liberté par saint Paul. Étude sur l'Eleutheria paulinienne*, Fribourg, Suisse, 1958 (dissert.). — C. Spicq, *La liberté selon le nouveau Testament*, dans *Sciences ecclésiastiques*, t. 12, 1960, p. 229-240. — L. Roy, *Libération-Liberté*, dans *Vocabulaire de théologie biblique*, Paris, 1962, col. 532-537.

R. Guardini, *Liberté, grâce et destinée*, Paris, 1957.

La littérature patristique et hagiographique, conjointement avec la liturgie, célèbre le martyr qui rend « libre ». Les lettres de saint Ignace d'Antioche, par exemple, en témoignent.

L'évolution du vocabulaire du thème de la « liberté dans l'Esprit » dans le latin chrétien ne semble pas encore avoir été étudiée en son ensemble. Pourtant, la littérature des théologiens et des spirituels projeterait un éclairage utile sur ces notions ambiguës et mettrait en lumière leur répercussion dans la masse chrétienne.

1) La doctrine de la *libertas in spiritu* a été exposée par les maîtres de la scolastique.

Saint Bonaventure † 1274 en parle souvent et abondamment. Il identifie le *spiritus caritatis* et le *spiritus libertatis* (*In II Sent. dist. 44 a. 3 q. 1, Opera omnia*, t. 2, Quaracchi, 1885, p. 1009-1012). Il commente la doctrine paulinienne : « La nouveauté de l'Esprit rend libre » (1^{er} *Sermon sur la circoncision*, t. 9, 1901, p. 135). Un passage de son commentaire des *Sentences* pourrait prêter à des interprétations tendancieuses. Bonaventure se demande « *Utrum perfectam caritatem habentes teneantur implere ea quae sunt perfectionis* » (*In III Sent. dist. 30 a. un. q. 3, t. 3, 1889, p. 661*). Il objecte : on est astreint à d'autant moins d'obligations qu'on jouit d'une *libertas spiritus* plus grande (« *quanto plus habet de libertate spiritus, tanto paucioribus vinculis obligatur* »); mais il répond que la *libertas spiritus* est en proportion de la *caritas* et il enseigne que « se soumettre par amour c'est marcher dans la liberté de l'Esprit, comme un fils » (*In IV Sent. dist. 24 a. 2 q. 1, t. 4, 1889, p. 615*). Saint Thomas et les autres commentateurs des *Sentences* font ou feront des réponses analogues.

Saint Thomas d'Aquin † 1274 n'a pas bataillé contre des moulins à vent en abordant le thème du « libre esprit ». « Saint Thomas ne nous dit pas quels adversaires il combat, mais il semble bien viser des tendances analogues à celles des futurs quietistes, tant il insiste sur l'impossibilité d'une contemplation ininterrompue » (A. Fonck, art. *Perfection chrétienne*, DTC, t. 12, 1933, col. 1234).

Guillaume de Tocco † 1323 intitule le chapitre 20 de sa *Vie* du saint : « *De errore novi spiritus libertatis et tertii status mundi* ». Il amalgamait de la sorte trois expressions contemporaines : *novus spiritus*, formule

de saint Albert le Grand, également employée en Italie et au concile de Vienne; *tertius status*, formule des joachimites, et *spiritus libertatis*, formule plus récente pour désigner les nouvelles erreurs; enfin, affirmait-il, le saint avait détruit l'erreur de *novo spiritu libertatis* et le joachimisme « in suis scriptis, in diversis locis ». Ce chapitre mériterait d'être cité tout au long en raison de ses allusions à la *vita pauper*, aux *corda simplicium*, à l'*ecclesia spiritualium*. On ne sait pas trop cependant si, pour le biographe, le *novo spiritu* désigne la doctrine joachimite ou le mouvement « spirituel » répandu en Souabe vers 1270 et examiné par Albert le Grand. Cf D. Prümmer, *Fontes vitae S. Thomae Aquinatis*, fasc. 2, Toulouse, 1913, p. 93-94.

2) Chez les auteurs *spirituels*, le thème de la *libertas spiritus* du contemplatif est constant; peut-être revient-il avec plus d'insistance à l'époque où le mouvement du « libre esprit » prend naissance.

C'est l'un des thèmes du *De gratia et libero arbitrio* de saint Bernard † 1153, et bien davantage de l'*Epistola ad fratres de Monte Dei*: pour Guillaume de Saint-Thierry † 1148 le contemplatif « erumpere festinat in libertatem spiritus et unitatem » (éd. M.-M. Davy, Paris, 1940, p. 152). Ce vocabulaire, tout paulinien, se retrouvera dans le *Miroir* de Marguerite Porete, mais en un contexte moins orthodoxe.

Si le cistercien Joachim de Flore † 1202 annonce un « troisième règne » sur la terre, « règne » tout spirituel, on tend, en d'autres cercles contemporains, vers un paradis terrestre mythique: le contemplatif oublie jusqu'à l'existence du péché, sent son corps se libérer de sa condition terrestre et devenir « glorieux », dompte les bêtes sauvages, accomplit des prodiges, annonce l'avenir. Le mythe du saint remplace la sainteté. Le biographe de Béatrice de Nazareth † 1268, Guillaume d'Afflighem † 1297, déclare dans la *Vita* de 1270: « ad tantam quoque libertatem spiritus... pervenerat, ut ne hominem vereretur, non daemonem, non angelum etiam vel divinum iudicium » (C. Henriquez, *Quinque prudentes virgines*, Anvers, 1630, p. 44 et 49), car, de propos délibéré, Béatrice avait « desiderium perveniendi ad illam libertatem, puritatem et nobilitatem spiritus, in qua creata fuerat, ad imaginem et similitudinem Creatoris » (sur Béatrice de Nazareth et ses *Seven manieren van minnen*, cf DS, t. 1, col. 1310-1314). Dans cette aspiration au retour de l'état édénique, on risque d'oublier que la tentation la plus tragique de l'humanité eut lieu au paradis.

Ces expressions et beaucoup d'autres équivalentes abondent dans l'hagiographie du temps: *Vies* de Marie d'Oignies † 1213, de Christine l'admirable † 1225, de Ida de Nivelles † 1231, de Lutgarde de Tongres † 1246, de Julienne du Mont-Cornillon † 1258, de Mechtilde de Magdebourg † 1298, et en général des mystiques de cette époque. Au milieu du 13^e siècle, Hadewijch dressait une liste de 107 « parfaits » parvenus à la *visio facialis* de Dieu; 29 étaient déjà au ciel, 22 y arriveraient, les 56 autres étaient encore en vie. Dante raconte le voyage d'un *homo viator* qui aboutit à la *visio facialis*. Dépasant l'humanité du Christ, on cherche à atteindre la « déité » dans un acte qui est à la fois l'affirmation la plus haute de l'être et sa négation suprême.

De Hadewijch, en passant par Jacopone de Todi † 1306, Giannozzo Sacchetti, poète mort sur l'échafaud en 1379 pour des raisons politiques (*Le rime edite e ine-*

dite, éd. Oretta Sacchetti, Rome, 1948), les *laudesi* (voir la *laude* sur la liberté attribuée par E. Monaci aux *disciplinati del Gonfalone* de Rome, *Aneddoti per la storia letteraria dei laudesi*., dans *Rendiconti della accademia dei Lincei*, t. 1, 1892, p. 73-102), jusqu'au peintre Jérôme Bosch † 1516 dont la symbolique se serait inspirée de la secte (W. Fraenger, *Hieronymus Bosch: das tausendjährige Reich*, Cobourg, 1947), les doctrines des frères du « libre esprit » sont sous-jacentes et affleurent.

2^o L' « association ». — Y eut-il une « association » des frères du « libre esprit » et quelle était sa nature? Il est fort difficile de répondre, faute de documents explicites.

Ceux qu'on appelait *pueri, boni pueri, pueruli, boni homines*, et *bonae sorores, sorores paenitentiae*, ou encore *eremitae, pauperes voluntarii, pauperes spiritu, veri pauperes, pauperes Christi*, formaient-ils une association? Nous sommes portés à admettre, avec H. Grundmann et N. Cohn, l'existence de « fraternités » au sens large, que gouvernaient, comme chez les cathares et les vaudois, des *magistri, procuratores, provisores, servi fratrum*, ou des *magistrae, Marthae, Mariae*; des *seniores* s'occupaient des commençants. Il semble que ces « fraternités » restèrent indépendantes les unes des autres, mais les lignes essentielles de la doctrine ne variaient pas.

A Schweidnitz, diocèse de Breslau, il y a, en 1332, une *congregatio pauperum* ou *unio filiarum Uldilindae in voluntaria paupertate et spiritu libertatis viventium*, appelées communément *moniales capuciatae*. L'union est dirigée par une certaine Heilbig, qui gouverne d'autres communautés analogues (Breslau, Prague, Goslar, Görlitz, Leipzig, Erfurt, peut-être aussi Cologne, Aix-la-Chapelle, Fribourg-en-Brigau). Des liens existaient entre chaque maison: statuts communs, aide financière, « sœurs » passant d'une communauté à une autre, etc. Cf B. Ulanowski, *Examen testium super vita et moribus beguinarum, per inquisitorem hereticae pravitatis in Sweydnitz anno 1332 factum*, dans *Scriptores rerum polonicarum*, t. 13, Cracovie, 1889, p. 233-255.

Des « communautés » pareilles sont signalées dès le début du 14^e siècle à Cologne (la communauté de Jean de Brunn), à Strasbourg; elles se recrutent jusqu'en Bohême. Un manuscrit de Francfort, du temps de Boniface IX (1389-1404), indique des maisons, *loci*, des *hospitia*, des *termini* pour les quêtes, ou un *decimator vel agapetha* (J. von Dollinger, *Beiträge zur Sektengeschichte*, t. 2, p. 412-413).

Dans ces communautés ou fraternités, la distinction était nette entre les *incipientes*, les *proficientes* et les *perfecti*. Ceux-ci avaient atteint le terme, ils étaient déifiés, aussi pouvaient-ils et devaient-ils être l'objet d'un culte d'adoration. « Unam inter se Mariam nominabant (les autres s'appelaient des Marthes), ante quam in gradu geniculabantur, quam in gradu perfecto constitutam dicebant; sic et in silvis, aliquando in tali apparenzia latitant, qui se quasi adorare et coram eis geniculari ceteros tanquam imperfectos permittunt » (ms de Francfort, *ibidem*, p. 415).

Les *perfecti* s'habillent avec recherche et luxe. Bloemardinne s'asseyait sur un trône en argent. Walter Lollard, les supérieures de Schweidnitz ou « sœur Katrei » se revêtaient de lin et de vêtements précieux; de même Jean de Brunn, Jean Hartmann et d'autres. Ces « parfaits » se disaient rois et reines: « Telles âmes, parfaites et libres, sont « roynes, filles de roy, seurs de roy et espouses de roy » (*Le Mirouer des simples ames*, f. 26v, p. 29). Ils se laissaient prendre à leur propre jeu et en perdaient la tête.

Les membres de ces communautés pratiquaient aussi la vie errante et la vie érémitique. Pour écouter un « maître », les sœurs de Schweidnitz pouvaient circuler seules, sans danger, « quod si violarentur, nihil curarent, quia nihil eis noceret » (B. Ulanowski, *Examen...*, loco cit.). Katrei « pérégrinait », sans doute aussi Marguerite Porete. On pérégrinait à travers l'Europe, et même du Danemark à la Palestine, se recevant les uns les autres. On avait conscience de former une véritable Église, l'Église spirituelle. Les liens avec l'Église hiérarchique se détendaient, on se confessait, on communiait pour sauver les apparences. La véritable confession se faisait aux « parfaits »; certains considéraient la communion comme un témoignage d'égalité avec le Christ, mais d'autres la méprisaient, *sicut stercus in ore* (lettre de Jean de Durbheim, évêque de Strasbourg, 13 août 1317, dans J.-L. de Mosheim, *De beghardis...*, p. 256).

La seule Église est donc pour eux l'*Ecclesia spiritualis* (« *Ecclesia sancta intus* », dit le *Speculum animarum simplicium*, ms Rossi 4, f. 27v). Après des épreuves austères, la pauvreté n'était plus qu'intérieure, le péché restait sans malice; puisque la volonté demeurait bonne, la loi et l'autorité ne s'imposaient plus. Il y a, au dire de Marguerite Porete, l'Église des parfaits et des *subtiles spiritu*, la « sainte Église la grant », et la petite, celle des fidèles, des *grossi, des asnes, très asnes*; l'âme libre est « celle sur qui toute sainte Esglise est fondée » (*Mirouer*, f. 14r, p. 19).

Dans les premiers temps, les frères du libre esprit n'hésitaient pas à prêcher dans les grands centres, comme Anvers, Bruxelles, Valenciennes, Strasbourg, Cologne, Erfurt, Mayence, Florence, Pérouse. Lorsqu'on les pourchassait, ils se réfugiaient jusque dans les forêts ou les montagnes, vivant d'aumônes ou de rapines. Ils appelaient leurs conventicules des *paradisi* : ils s'y flagellaient, entraient en extase et probablement vivaient dans la promiscuité. Ils se recrutaient aussi bien parmi les aristocrates des villes, les gros marchands, les clercs et les apostats, que parmi les campagnards illettrés et frustes.

Ils se libéraient de tout lien de famille, de société, de conscience. Les vrais saints, c'étaient eux, et ils « sanctifiaient ». Ils rendaient la virginité à la femme dont ils s'approchaient. Capables de se grouper en armées redoutables, certains d'entre eux pouvaient aussi, tels la pseudo-Hadewijch, Jacopone (pseudo?), Marguerite Porete, les pseudo-Eckhart, nous laisser de fort belles pages littéraires et spirituelles.

Sources. — Bien qu'il en reste encore beaucoup à exhumer, nous disposons de trois sortes de documents :

1. *Les documents des papes, des conciles et des évêques.* — La condamnation portée par le concile de Vienne (1311-1312) passa, en substance, dans les *Clémentines* (liv. v, tit. 3, ch. 3); elle est en partie extraite des textes de Marguerite Porete. Ajoutons les procès-verbaux, interrogatoires et sentences, les réfutations exposées dans les traités de théologie et les manuels d'inquisiteurs.

2. On trouve quantité d'allusions et de renseignements occasionnels sur le mouvement du « libre esprit » dans les chroniques du temps, dans les sermons, les traités de morale, les ouvrages de polémique.

3. *Textes originaux.* — Le mouvement coïncide avec la composition et la diffusion de textes religieux en langue vulgaire : traductions de la Bible, catéchismes, traités patristiques, théologiques, spirituels; les prédicateurs utilisent la langue commune. Des béghards français ont traduit l'Écriture, rapporte Guibert de Tournai au concile de Lyon de 1274,

et ils profanent les mystères en public. Un décret des *Clémentines* (lib. III, tit. 11, c. 1) de 1312, *Cum de quibusdam mulieribus*, atteste que des femmes prêchent, en langue vulgaire, sur la Trinité et l'essence divine, et commettent des hérésies. Il est indubitable que la vulgarisation des thèmes spirituels dans les langues vernaculaires donna libre cours à des doctrines hétérodoxes de toute sorte. C'est dans cette masse de littérature en langue vulgaire qu'il y a le plus de textes de frères du « libre esprit ». Retrouver l'ouvrage de Marguerite Porete sous le nom de Marguerite de Hongrie indique une piste : c'est sans doute dans les traités attribués généralement aux mystiques et aux voyantes à partir du 12^e siècle qu'on a chance d'entendre des échos du « libre esprit ». Sur Marguerite Porete et le *Mirouer*, voir *infra*, col. 1260.

2. HISTOIRE

1^o *Origines.* — Beaucoup d'historiens placent l'origine du « libre esprit » dans la première décennie du 13^e siècle, avec les amauriciens; Norman Cohn, suivant Jean Trithème, la fait même remonter jusqu'à Tanchelin d'Anvers, mort en 1115. Tout au long du 13^e siècle, les documents restent confus. Plus tard, sous des appellations diverses, un courant de « libre esprit » se décale à travers des sectes et des mouvements aussi distincts que les thaborites de Bohême au début du 15^e siècle, les *Alumbrados* espagnols aux 15^e et 16^e siècles, les *libertins spirituels* de Suisse et de France au 16^e siècle, les *Ranters* (méthodistes) ou *Familists* d'Angleterre aux 16^e et 17^e siècles, enfin les quiétistes du 17^e et du 18^e siècle.

Cependant, c'est entre 1260 et 1400 qu'on peut saisir le plus nettement l'influence du « libre esprit »; deux épisodes marquent cette période : le procès et l'exécution de Marguerite Porete en 1310 et les dossiers de l'inquisiteur Walter Kerling (1366-1368). A l'hypothèse de L. Oliger qui veut voir partout des mouvements autonomes et indépendants, nous préférons celle d'un mouvement plus un, qui, à la fin du 13^e siècle et pendant tout le 14^e, s'étend au nord de la France, en Belgique et aux Pays-Bas, en Rhénanie et au sud de l'Allemagne, en Silésie, dans l'Italie du nord et du centre.

Trithème † 1516 place le point de départ du mouvement en Flandre, d'où il serait passé en Rhénanie. Pour la plupart des historiens, c'est de l'université de Paris que le mouvement s'est répandu en Flandre et en Rhénanie, puis des vallées du Rhin et du Danube s'est infiltré en Italie. A la fin du 15^e siècle, les pays de langue germanique en sont infestés. Ailleurs les manifestations restent occasionnelles.

Quoi qu'il en soit, les sectateurs du « libre esprit » ne groupèrent jamais beaucoup de monde, bien qu'ils se recrutassent dans toutes les couches sociales. Aux environs de 1330, on en dénombre à peu près deux cents en Toscane. Peut-être y en eut-il autant, à la même époque ou un peu plus tard, autour de Jean de Brünn, de Bloemardinne, de Walter Lollard ou de Nicolas de Bâle. Mais Dolcino, au début du 14^e siècle, rassemblait plusieurs milliers de personnes; aux environs de 1420, on escomptait également plusieurs milliers d'adamites en Bohême. Voir M. Erbstößer et E. Werner, *Ideologische Probleme des mittelalterlichen Plebejertums. Die freigeistige Haeresie, ihre sozialen Wurzeln*, Berlin, 1960.

Dans l'état actuel des recherches, nous ne pouvons qu'énumérer les hypothèses divergentes sur l'origine du « libre esprit ». Voici les mouvements qui, de près ou de loin, sont en cause et véhiculent des doctrines et des pratiques qu'on retrouve chez les frères du libre esprit.

1) Les *apostoliques* de Tanchelin d'Anvers ou Tanchelm † 1115 et de son disciple Manassé, puis ceux d'Arnold et de ses adeptes, venus de Flandre et brûlés à Cologne en 1163. Si la lettre de sainte Hildegarde de Bingen (1178) les concerne (PL 197, 232), ceux-ci sont fort probablement les prédécesseurs immédiats des frères du libre esprit, s'ils ne constituent pas eux-mêmes une branche de la secte. Ils possèdent la vraie foi et forment la véritable Église; l'Esprit Saint habite en eux, aussi aucune action n'est-elle, pour eux, peccamineuse; ils sont « parfaits » et dignes d'un culte.

Lettre du clergé d'Utrecht sur Tanchelin, 1112, dans le *Codex Udalrici*, n. 168, éd. Ph. Jaffé, *Bibliotheca rerum germanicarum*, t. 5, Berlin, 1869, p. 296-300. — L. J. M. Philippen, *De heilige Norbertus en de strijd tegen het Tanchelisme te Antwerpen*, dans *Bijdragen tot de Geschiedenis*, t. 25, 1934, p. 251-288. — N. Cohn, *The pursuit of the Millennium...*, Londres, 1957, p. 153-155 (Arnold). — F. Vernet, art. *APOSTOLIQUES*, DS, t. 1, col. 797-799.

On peut rapprocher de Tanchelin et d'Arnold de lointains disciples, les « apostoliques » de Gérard Segarelli qui apparaissent à Parme en 1260.

2) Il y a au moins une similitude de vocabulaire, sinon de doctrine, entre les frères du libre esprit et les *cathares*.

L'affirmation : J. van Mierlo, art. *BÈGUINS, BÈGUINES*, DS, t. 1, col. 1341-1352. — A. Mens, *Oorsprong en betekenis van de Nederlandse Begijnen...*, Anvers, 1947, p. 23-36. — E. W. Mac Donnell, *The beguines...*, New Brunswick, 1954, p. 430-438. — N. Cohn, *The pursuit of the Millennium...*, p. 164.

Le nie : H. Grundmann, *Religiöse Bewegungen...*, Berlin, 1935, p. 421 svv.

3) D'après le *joachimisme*, le royaume de l'Esprit et de la liberté de l'Esprit se réalise déjà : la *perfectio contemplativa*, la *vita ociosa*, la *perfectio libertatis*, la *libertas contemplationis*, autrement dit la perfection et la béatitude de l'au-delà se réalisent dans l'*homo viator*; il participe à une « nova quedam religio que omnino erit libera et spiritualis ». Aussi, déclare-t-il dépassés l'Église hiérarchique, son sacrifice et ses rites. Il n'est plus question du royaume du Père et du Fils, mais de celui de l'Esprit, c'est-à-dire de la *caritas*. « Spiritus Sanctus exhibet libertatem, que [quia] amor est » (*Concordia*, lib. II, tr. 2, ch. 5, Venise, 1519, f. 20b); « Caritas... ad libertatem Spiritus Sancti pertinere dignoscitur » (lib. III, tr. 1, ch. 8, p. 28b). Selon H. Grundmann, les véritables héritiers du joachimisme ne sont pas les Spirituels franciscains, mais les frères du libre esprit (*Studien über Joachim von Floris*, Leipzig, 1927, p. 127 svv).

4) Hugues *Speroni* et ses disciples (fin 12^e siècle et début 13^e) unissaient, eux aussi, à ce point la liberté et l'amour qu'ils en oubliaient les œuvres! « Aucun fardeau ne peut nous être imposé de par la loi du Christ [d'après Gal. 5, 13], nisi sola dilectio, id est, ut putas, sine operibus », ce qui excluait même la prière et le culte des saints (Ilarino da Milano, *L'eresia di Ugo Speroni nella confutazione del maestro Vacario. Testo inedito del sec. XII con studio storico e dottrinale*, coll. Studi e testi 115, Cité du Vatican, 1945, p. 553-557).

5) Les *amauriciens*, condamnés au concile de Paris de 1210, soutenaient des théories voisines de celles des joachimites sur la vie parfaite de l'*homo viator*, mais défendaient aussi des doctrines panthéistes, qu'adop-

teront les frères du libre esprit : le Saint-Esprit est incarné dans les fidèles, le mal est aboli. « Homo nihil est »; « omnia in Dei essentia »; « qui aliquid sibi attribuit quod fecit et non totum Deo, in ignorantia est que est infernus », parce que « Deus operatur omnia in omnibus ». Cette formule paulinienne (1 Cor. 12, 6) sera l'une de celles préférées par les frères du libre esprit; ils en tireront les conséquences extrêmes. H. Grundmann a montré par quels chemins l'amauricianisme avait pénétré chez les frères.

G.-C. Capelle, *Autour du décret de 1210. Amaury de Bène. Étude sur son panthéisme formel*, Paris, 1932, donne les sources. — F. Vernet, art. *AMAURY DE BÈNE et les amauriciens*, DS, t. 1, col. 422-425 (bibliographie). — H. Grundmann, *Religiöse Bewegungen...*, p. 355-373.

6) Les premiers « Spirituels » franciscains ne suivent pas Joachim de Flore, mais saint François et le franciscanisme, dont ils gauchissent les doctrines. Ils croient déjà éclore l'ère de la liberté et de l'Esprit. L'idéal de la pauvreté, qui compte parmi les plus intenses ferments spirituels de l'époque, devient pour certains synonyme de l'« anéantissement » des puissances de l'âme et de la personnalité humaine, entièrement absorbée en Dieu (*l'alta nichilitate* de Jacopone de Todi).

Autour du chanoine Guillaume Corneille (Cornelisz) † 1248, à Anvers, des exaltés soutiennent que la pauvreté efface tout péché (« sicut rubiginem igne, sic omne peccatum paupertate consumi et ante Dei oculos annullari », Thomas de Cantimpré, *Bonum universale de apibus*, lib. 2, c. 47). Cf P. Frédéricq, *Corpus documentorum inquisitionis... neerlandicae*, t. 1, Gand, 1889, p. 120-121.

Le mouvement du « libre esprit » est, comme celui des Spirituels, l'héritier direct du mouvement « apostolique » et « pauvre » né aux alentours de l'an mille (cf E. Werner, *Pauperes Christi*, Leipzig, 1956). Ses adeptes s'appellent volontiers *fratres de vera, de alta, de altissima paupertate*, et se disent les « vrais pauvres ». Ils entendent la pauvreté au sens mystique du sermon de Eckhart sur le *Beati pauperes spiritu* (« Daz ist ein armer mensche, der niht enwil und niht enweiz unde niht enhât », éd. F. Pfeiffer, *Deutsche Mystiker des vierzehnten Jahrhunderts*, t. 2, Meister Eckhart, Goettingue, 1857, n. 87, p. 280, 24), ou au sens de la *laude* « O amor de povertate » de Jacopone (« Vive amor senza affetto / e saper senza volere / e omne cosa possedere / en spirito de libertate »), ou du poème 26 de la pseudo-Hadewijch, etc.

Plusieurs historiens ont voulu voir dans Ortlieb de Strasbourg et ses disciples, aux alentours de 1200, les authentiques promoteurs du libre esprit. Les documents paraissent trop maigres pour qu'on puisse trancher le débat.

Anonyme de Passau, *Contra Waldenses haereticos*, ch. 6, éd. *Maxima bibliotheca Patrum*, t. 25, Lyon, 1677, p. 266-267. — W. Preger, *Geschichte der deutschen Mystik...*, t. 1, Leipzig, 1874, p. 191-196. — H. Grundmann, *Studien über Joachim von Floris...*, p. 170 svv.

Sur les *FRATICELLES* et les Spirituels, voir l'article de Cl. Schmitt, *supra*, col. 1167-1188. — Hadewijch d'Anvers, citée ci-dessous, p. 173-176 et *passim*. — Jacopone da Todi, *Laudi, trattato e detti*, éd. F. Agno, Florence, 1953.

Les véritables raisons de la rupture de Jacopone et de Boniface VIII sont encore mal connues. Pourquoi le poète rallia-t-il les « Spirituels »? La querelle des Colonna avec le pape fut-elle seulement politique?

7) Y a-t-il des rapports entre la doctrine de *Hadewijch* d'Anvers et le « libre esprit »? P. Frédéricq

(*Geschiedenis der Inquisitie in de Nederlanden*, t. 2, Gand, 1897, p. 50) admet qu'elle dirigea entre 1230 et 1250 une secte de *nouveaux* (*nuwen*). Sans doute s'agit-il d'un rameau de la secte souabe de *novo spiritu*, ou de l'influence de celle-ci sur les mystiques flamands (ou vice versa?). Sur ce point nous partageons la thèse de M. van der Zeijde (*Hadewijch...*, p. 19-50); voir aussi A. Mens, *Oorsprong en betekenis...*, déjà cité.

Les erreurs « singulières » que J. van Mierlo (*Visioenen*, t. 1, p. 174-175) reconnaît dans les *Visions* d'Hadewijch s'expliquent alors. La *novitas* ou la *renovatio* pourraient avoir chez Hadewijch et Jacopone, comme elles l'ont dans la secte souabe et chez les *nouveaux* dont parle Tauler, une signification ésotérique de renouvellement dans l'Esprit et d'initiation aux mystères de l'Amour.

J. Snellen, *Liederen van Hadewijch*, Amsterdam, 1907. — Hadewijch, *Visioenen*, éd. J. van Mierlo, 2 vol., Louvain, 1924. — M. H. van der Zeijde, *Hadewijch. Een studie over de mensch en de schrijfster*, Groningue, 1934. — St. Axters, *Geschiedenis van de vroomheid in de Nederlanden*, t. 1, Anvers, p. 335-382. — *Hadewijch d'Anvers. Écrits mystiques des béguines*, introd. et trad. de J.-B. Porion, Paris, 1954. — L. Reypens, *Connaissance mystique de Dieu chez Hadewijch*, DS, t. 3, col. 893-894.

8) Les doctrines du « libre esprit » contaminèrent un certain nombre de *béghards* et de béguines, qui en devinrent les disciples les plus ardents. La majeure partie en resta indemne. En 1236 probablement, une vingtaine de personnes périrent sur le bûcher de Cambrai en raison de leurs doctrines panthéistes et « spirituelles » (W. Preger, *Geschichte der deutschen Mystik*, t. 1, Leipzig, 1874, p. 213); parmi elles, la vieille Aleydis est peut-être à identifier avec la béguine tuée par Robert le bougre pour le « juste amour » (« om hare gerechte minne »), dont parle Hadewijch dans l'étrange catalogue de « parfaits » qui termine sa *Vision* 13.

9) Les pratiques et les doctrines des soufis de l'Islam présentent des analogies surprenantes avec le « libre esprit ». Sans tenir compte de certaines ressemblances ascétiques (habits rapiécés, aliments grossiers et répugnants), d'un côté comme de l'autre on recherche l'unification avec l'essence de Dieu, par « la intuición fija e inalterable de su ser » (M. Asín Palacios, *La espiritualidad de Algazel y su sentido cristiano*, t. 1, Madrid, 1934, p. 504). Ce qui autorise le mépris des « clercs », de la raison et de la théologie, et l'abandon au libertinage. Dieu regarde au cœur. Puisque le cœur est mû par l'amour de Dieu et vit absorbé en la présence divine, les actes extérieurs importent peu (*ibidem*, p. 505-506). Certains soufis considèrent comme louable de se résigner aux décrets divins que sont, pour eux, les vices de toute sorte, et de s'y complaire : « por ser el pecado y la infidelidad efectos del decreto de Dios, hay obligación de conformarse y complacerse en ellos » (Algazel, *Ihyā'*, iv, 246-248, 252, dans Asín Palacios, *La espiritualidad de Algazel...*, t. 9, 1935, p. 532 et 544). On retrouve une doctrine analogue chez les béghards, Marguerite Porete et dans la 14^e proposition condamnée d'Eckhart (Denzinger, n. 514).

Par leurs chants, — ascétiques, érotiques et allégoriques « a lo divino » —, et par leurs danses sacrées, les soufis provoquaient le « rapt » (Algazel, dans Asín Palacios, *op. cit.*, t. 1, p. 502-504; Ibn Arabi, dans Asín Palacios, *El Islam cristianizado. Estudio de « sufismo » a través de las obras de Abenarabi de Murcia*, Madrid,

1931, p. 185-188). Alvaro Pelayo dira de même des béghards : « habentes raptum ad placitum » (*De planctu Ecclesiae*, Venise, 1560, lib. 2, c. 45, p. 87a).

Il semble bien que les *Laudi* de Jacopone, les poésies d'Hadewijch, le célèbre *Dreifaltigkeitslied*, la « Cantilène de la nudité intérieure » du pseudo-Tauler, le Petit cantique bachique des religieuses de la vallée du Rhin attribué à Anne de Cologne, avec son thème de la taverne mystique, et bien d'autres poésies allemandes, anonymes, sont des chants qui accompagnaient des danses sacrées. Ces danses, entremêlées de séances de disciplines, provoquaient l'« enthousiasme » ou l'exaltation, mais dégénéraient aussi en luxure. L'union extatique était considérée comme un « anéantissement » où l'on perdait conscience de soi et de son être même en l'unité divine.

On sait que les soufis, dans l'Espagne du 12^e siècle, se groupaient en confréries, liés par un vœu d'obéissance à un maître, comme le feront les béghards. On ne négligeait pas, pour autant, les « pérégrinations », l'aumône, la pauvreté volontaire, l'abandon aveugle à la Providence, et on leur attribuait un sens mystique. Le « fidéisme » des soufis est analogue à celui des frères du libre esprit : la raison naturelle n'est pas un critère de vérité, toute connaissance découle de la lumière de la foi.

En somme, il n'y a guère de thèmes caractéristiques des frères du libre esprit dont on ne retrouve des analogies chez les soufis : l'amitié avec Dieu (cf les *Gottesfreunde* et « les vrais amis de Dieu » du *Miroir*), les dons charismatiques et les phénomènes préternaturels, la liberté spirituelle, le pur amour. Ceci est frappant jusque dans les expressions les plus originales : « la vertu non è perchène » (Jacopone), « sonder waeromme » (Béatrice de Nazareth), « sans nul pourquoi » (Marguerite Porete).

Il ne nous appartient pas de confronter davantage l'Islam et le christianisme médiéval et de discerner leur influence réciproque. On y reviendra à l'art. ISLAM.

A titre d'indices, voir M. Asín Palacios, *La escatología musulmana en « la Divina Comedia »*, Madrid, 1924. — A. J. Denomy, *An Inquiry into the origins of courtly Love*, § vi, *Arabic mysticism : Sufism*, dans *Mediaeval Studies*, t. 6, 1944, p. 228-260.

2^o Quelques données historiques. — A partir de la deuxième moitié du 13^e siècle, les épisodes du mouvement du « libre esprit » deviennent plus nombreux et plus significatifs. Il importe de présenter les principaux pour déceler les développements du mouvement.

1) ATTITUDE D'ALBERT LE GRAND † 1280 ET DE SES CONTEMPORAINS. — Vers 1250, saint Albert, régent du *studium* des dominicains à Cologne, avait rencontré des béghards hérétiques. Son *Manuale*, aujourd'hui perdu, rapportait leurs faits et gestes. Jean Nider † 1438, qui eut le livre en main, les stigmatisait comme « une peste sous l'apparence de la liberté » (*Formicarius*, Strasbourg, 1517, p. 45). Martin Crusius † 1607, dans ses *Annales Svevici* (p. III, lib. 2, c. 14, Francfort, 1595, p. 99), ad annum 1261, alors que le saint venait d'être nommé évêque de Ratisbonne, parle de *fraticelli*, de *beghardi*, de *beghinae*, qui incitent les religieux à vivre sans règle, parce que « melius sic Deo servire posse per libertatem spiritus ». Il signale en outre des monastères de femmes du diocèse de Constance auxquelles cette *libertas fraticellana* ne déplaisait pas. Déjà, au

concile œcuménique de Lyon, en 1245, l'évêque d'Olmutz avait dénoncé, en son diocèse, des agitateurs, habillés en religieux, qui prêchaient la liberté absolue dans le service de Dieu et refusaient toute discipline ecclésiastique. Faisaient chorus avec l'évêque des prédicateurs franciscains comme David d'Augsbourg et Lamprecht de Ratisbonne.

La célèbre *Determinatio de novo spiritu* de saint Albert examine 97 propositions hérétiques introduites vers 1270-1273 dans le diocèse d'Augsbourg par deux *virii religiosi*. Les manuscrits parlent d'un *novus spiritus*, expression qui reprend peut-être le nom d'une secte ou le thème constant des mouvements spirituels contemporains. On peut rapprocher de la *Determinatio*, — ils appartiennent aux mêmes années —, les 29 « articuli sectae de novo spiritu... noviter inventae apud Nordlingen », qui reprennent, avec de légères variantes, la même doctrine.

Determinatio et articuli sont reproduits dans J. de Guibert, *Documenta...*, n. 198-221. — Voir F. Vernet, art. *Frères du libre esprit*, DTC, t. 6, 1915, col. 800-809; art. BÉGHARDS, DS, t. 1, col. 1337. — H. Grundmann, *Religiöse Bewegungen...*, p. 402-438.

Au concile de Lyon de 1274, le franciscain Guibert, évêque de Tournai, alerta l'assemblée sur « les hérésies et les erreurs » que propagent les béguines dans le nord de la France et en Belgique (*Collectio de scandalis Ecclesiae*, n. 25, éd. A. Stroick, dans *Archivum franciscanum historicum*, t. 24, 1931, p. 61-62).

2) BONIFACE VIII ET LES « APOSTOLIQUES ». — Au moment où explose en Italie le mouvement des flagellants et où doit s'instaurer le « troisième âge » prédit par Joachim de Flore, Gérard Segarelli forme à Parme, en 1260, une secte d'« apostoliques ». La vie pauvre ou apostolique est vraiment « libera et perfectissima vita ». Dans sa communauté parfaite, la *libertas* est partout : « in adorando Deum », « in iureiurando », « inter hominem et mulierem ». Ces doctrines seront condamnées (concile de Lyon, 1274) et la secte supprimée en 1281; Segarelli mourra sur le bûcher en 1300. Ange Clareno † 1337 comme Alvaro Pelayo † 1349/1350 reconnaîtront en Segarelli celui qui introduisit en Italie les doctrines du *spiritus libertatis*.

Honorius IV, le 11 mars 1286, renouvellera la condamnation portée contre les « apostoliques », *ordo apostolorum* (*Bullarium romanum*, t. 4, Turin, 1859, p. 85), et Nicolas IV fera de même le 7 mars 1290. Ces condamnations attestent la survivance de la secte. Le 1^{er} août 1296, Boniface VIII, à son tour, promulgue la bulle *Saepe sanctam Ecclesiam* dans laquelle il condamne une secte proche à la fois du catharisme et du « libre esprit » : hommes et femmes s'absolvent, prêchent, confèrent le Saint-Esprit par l'imposition des mains, vivent dans la promiscuité, condamnent les travaux manuels, procèdent nus aux cérémonies religieuses (*Bullarium*, t. 4, p. 134-135; extrait dans J. de Guibert, *Documenta*, n. 222). Sans doute la bulle englobe-t-elle dans sa condamnation la *congregatio libertatis* d'Ottonello de Spolète, disciple de Segarelli, dont le bienheureux Jacopo de Bevagna o p (1220-1301) s'employait à réfuter les erreurs.

Malgré ces condamnations les sectes n'en continuent pas moins à se développer. Ubertain de Casale signale dans son *Arbor vitae cruciferae* (1305) des infiltrations des doctrines du libre esprit dans les communautés franciscaines de l'Ombrie. Bentivenga de Gubbio en

est l'apôtre. Adeptes de Gérard Segarelli, il était entré chez les frères mineurs après la suppression des « apostoliques ». Mais il poursuivait discrètement la propagation de ses doctrines, notamment l'apatheia, l'impeccabilité, la négation du libre arbitre, et des « fraticelles » l'avaient suivi. C'est alors aussi que d'autres bandes d'apostoliques, conduites par Dolcino de Novare, en quelque sorte le successeur de Segarelli, résistèrent plus de deux ans aux armées coalisées des évêques de Verceil et de Novare et du marquis de Montferrat. Dolcino fut supplicié en 1307. Sa doctrine s'apparentait à celles de Segarelli, de Bentivenga, à celles condamnées au synode de Cologne le 14 février 1307. On les retrouve chez Jean Brünn, Jean Hartmann, etc.

A la fin du 13^e siècle, l'aire géographique du mouvement du libre esprit s'étend de la Rhénanie à la Silésie et de la Lorraine à l'Ombrie.

Fra Salimbene, *Chronica*, MGH *Scriptores* 32, 1905, p. 256-293 et *passim*. — Fr. Callaey, *Étude sur Ubertain de Casale*, Louvain, 1911, p. 43 svv. — Bernard Gui, *Practica officii inquisitionis...*, éd. et trad. G. Mollat, t. 2, Paris, 1927. — L. Olliger, *De secta spiritus libertatis in Umbria saec. XIV*, Rome, 1943. — L. Spätling, *De apostolicis, pseudoapostolis, apostolinis...*, Munich, 1947, p. 113-140, etc. — A. Mens, *Oorsprong...*, p. 24-25, 215 note. — F. Vernet, art. *Apostoliques*, DS, t. 1, col. 798-801. — P. Bailly, art. *FLAGELLANTS*, DS, t. 5, col. 393-394. — E. Anagnine, *Dolcino e il movimento ereticale all'inizio del trecento*, Florence, 1964.

3) LE « MIROIR DES SIMPLES ÂMES » ET LE CONCILE DE VIENNE. — Dans le dernier quart du 13^e siècle et le premier du 14^e paraît une abondante littérature, souvent anonyme, qui des *Laudi* de Jacopone de Todi et des poésies pseudo-franciscaines aux *Mengeldichten* 17-29 de la pseudo-Hadewijch, des *Gaesdoncksche Traktaten* au *Dreifaltigkeitslied*, est parfois de haute valeur poétique, surtout mystique, et semble recouvrir une vraie expérience spirituelle. En ces écrits, les doctrines du « libre esprit » ne sont pas exposées ou défendues pour elles-mêmes, mais elles y trouvent un terrain favorable. Dans ce contexte nous rencontrons le *Miroir des simples âmes* de Marguerite Porete.

Entre 1296 et 1306 Godefroid de Fontaines † 1306/09, professeur à Paris (1285-1286, 1301), approuve le *Miroir*, tout en invitant l'auteur à la prudence, tandis que Guy de Colmieu, évêque de Cambrai, fait brûler l'ouvrage à Valenciennes et en interdit la diffusion (avant 1306). Comme Marguerite présente son livre *sicut bonum et licitum* à Jean de Château-Villain, évêque de Châlons († 1313), l'inquisiteur de Lorraine, de qui relèvent Valenciennes et Cambrai, l'interroge, et Philippe de Marigny, successeur de Guy, la condamne.

Arrêtée en 1309, Marguerite est jugée le 11 avril 1310 et le 30 mai condamnée comme « relapse » par l'inquisiteur général Guillaume de Paris o p et un tribunal de régents de Sorbonne, enfin livrée au bras séculier. Elle meurt sur le bûcher le surlendemain. Le concile de Vienne va entériner la condamnation des doctrines du *Miroir*. Voir *infra*, col. 1260-1266.

Le 1^{er} avril 1311, Clément V envoie dans la région de Spolète l'évêque de Crémone, Rainier de Casulo † 1312, comme inquisiteur de la *secta spiritus libertatis*. Le bref qui le désigne (*Dilectus Domini*) est le premier document officiel qui mentionne le nom de la secte (*Bullarium...*, t. 4, p. 209-214). Le concile œcuménique, ouvert à Vienne en octobre, se réunit pour régler le problème des templiers. En fait, plusieurs des théolo-

giens qui condamnèrent Marguerite Porete sont aussi des théologiens du concile. Siègent à Vienne, entre autres, Pierre de Levis, évêque de Cambrai, qui avait donné des informations au procès de Marguerite, Henri de Virnebourg † 1332, évêque de Cologne, Jean de Durbheim † 1328, évêque de Strasbourg.

Le pullulement des sectes est inquiétant. Sans doute à l'instigation des évêques allemands, Clément v condamne (décrétale *Ad nostrum*, 1312) les erreurs et le *spiritus libertatis* des béghards « in regno Aleman-niae » (Allemagne, Pays-Bas, comté d'Anjou). Six des huit articles de la décrétale concernent plus ou moins explicitement des doctrines du *Miroir* et en citent les expressions latines. Voir E. Müller, *Das Konzil von Vienne, 1311-1312. Seine Quellen und Geschichte*, Munster, 1934; J. Lecler, *Vienne*, Paris, 1964.

4) COLOGNE ET STRASBOURG AU TEMPS DE LA CONDAMNATION D'ECKHART. — Tandis que les décrets du concile de Vienne sont promulgués par Jean xxii en 1317-1318, l'évêque de Strasbourg, Jean de Durbheim, dénonce, le 13 août 1317, une sorte de manuel du libre esprit, le *De novem rupibus spiritualibus*, et les erreurs de personnages « quos vulgus beghardos et schwes-trones, brod durch Gott (allusion à ceux qui mendient « du pain pour Dieu ») nominant, ipsi vero et ipsae se de secta liberi spiritus et voluntariae paupertatis parvos fratres vel sorores vocant » (document dans J. L. de Mosheim, *De beghardis et beguinabus...*, p. 255-261; J. von Dollinger, *Beiträge zur Sektengeschichte...*, t. 2, p. 389-394). C'est le premier document allemand qui mentionne nommément la secte, décrit ses pratiques et présente ses doctrines. Ces doctrines sont à base de panthéisme. Tous ceux qui participent aux perfections divines sont immuables et impeccables; tout intermédiaire pour atteindre Dieu devient inutile, sacrements, sacerdoce, Église, rédemption; ils s'identifient avec la « déité ». L'*homo perfectionis* est libre de tout précepte, il est Christ, lui aussi, *per naturam*. Il n'agit pas en vue d'une récompense. Le purgatoire, l'enfer, les démons n'existent pas. A la mort du corps, l'âme est réunie à Dieu. Ce système rejoint les thèses de la *Compilatio* ou *Determinatio de novo spiritu* d'Albert le Grand (*supra*, col. 1250).

Jean xxii, pour en terminer avec ces erreurs, répond en 1320 ou 1321, à l'évêque de Strasbourg et condamne à nouveau « Begardos se pueros et fratres seu sorores liberi spiritus nominantes » (J. de Guibert, *Documenta...*, n. 280-282), ce qui provoque la dispersion des affiliés vers Cologne, la Hesse, la Saxe, etc. L'évêque de Cologne, Henri de Virnebourg, ne désarme pas, lui non plus. En 1322, Walter Lollard, hollandais, un des chefs de la secte, est brûlé. Il avait séjourné à Mayence avant de venir à Cologne; il avait composé quelques brochures hérétiques, parmi lesquelles, selon Mosheim, probablement le *De novem rupibus spiritualibus*. La répression continue à Cologne : en 1325 et 1328 bon nombre de béghards hérétiques sont brûlés ou noyés.

Maître Eckhart avait enseigné trois fois à l'université de Paris, en 1292-1294 (lector Sententiarum), en 1300-1302, en 1311-1313. Il n'avait pu ignorer les accusations portées contre Marguerite Porete ni son procès, pas davantage la condamnation des doctrines du libre esprit au concile de Vienne. De 1314 à 1324, nous le retrouvons à Strasbourg et en Allemagne supérieure, où lui sont confiés les couvents des sœurs de l'ordre. En 1325, il est à Cologne, où il dirige le *studium generale*.

L'année suivante, Henri de Virnebourg ouvre le procès d'inquisition contre le maître. Nous connaissons deux listes d'extraits de ses écrits et de ses sermons, comprenant 49 et 59 articles, qui semblaient suspects d'hérésie aux inquisiteurs de Cologne. Convaincu de son orthodoxie, Eckhart confirma toutes ses doctrines et en appela au pape, faisant en même temps acte public de fidélité à la doctrine de l'Église; mais il mourut peu après, à la cour papale d'Avignon où il venait se défendre. Le 27 mars 1329, Jean xxii publiait la bulle *In agro dominico*; tout en attestant que le maître avait révoqué ses erreurs « in fine vitae suae », le document condamnait quinze propositions comme hérétiques; plusieurs d'entre elles, lorsqu'elles sont mises hors de leur contexte, reflètent les doctrines du libre esprit; treize autres, avec les explications nécessaires, peuvent être interprétées en un sens orthodoxe.

Il semble que cette condamnation autorisa certains frères du libre esprit à s'annexer maître Eckhart, ce qui amena Henri Suso à prendre la défense des doctrines de son confrère dans son *Büchlein der Wahrheit*, composé après 1329.

Suso lui-même fut accusé (*Vita*, ch. 23); il polémiqua contre le libre esprit (ch. 46-48); en fait, certaines de ses formules sont proches de celles du *Miroir*.

Édition critique de Henri Suso, par K. Bihlmeyer, 2 vol., Stuttgart, 1907; introd. et trad. française de B. Lavaud, t. 1 *Vie*; t. 3 *Livret de la vérité*, Paris, 1946. — Th. Kaeppeli, « Praedicator monoculus ». *Sermons parisiens de la fin du XIII^e siècle*, dans *Archivum fratrum praedicatorum*, t. 27, 1957, p. 159-167.

R.-L. Oechslein, art. ECKHART, DS, t. 4, col. 93-116. — J. Koch, *Meister Eckharts Weiterwirken im Deutsch-Niederländischen Raum im 14. und 15. Jahrhundert*, dans *La mystique rhénane*, Colloque de Strasbourg 1961, Paris, 1963, p. 142-143. Il se pourrait qu'on retrouvât des textes s'inspirant des doctrines du libre esprit dans les écrits pseudo-eckhartiens.

5) Si, tout au long du XIV^e siècle, la secte du libre esprit continue à se propager, la réaction doctrinale et la répression violente contre le mouvement vont sans cesse grandissantes : des procès sont ouverts, des condamnations prononcées, des bûchers s'allument, polémiques et diatribes foisonnent. Les doctrines erronées se ressemblent. Tantôt des éléments empruntés aux « Spirituels » semblent prédominer, comme, en 1336, à Magdebourg et à Erfurt, tantôt des éléments panthéistes, comme à Constance en 1339, ou l'illuminationisme comme chez Nicolas de Bâle (procès et bûcher à Vienne en 1395) et ses disciples.

On peut détacher de cette lutte quelques épisodes plus marquants : les mesures de l'inquisition épiscopale et papale, les « confessions » des adeptes, les réfutations des doctrines hétérodoxes.

a) *Inquisition*. — Les évêques avaient depuis longtemps l'attention attirée sur les différents mouvements hétérodoxes et subversifs, dont ils constataient les graves répercussions morales sur les mœurs des chrétiens. Des mesures locales, régionales, générales furent prises. C'est parce que des évêques aussi vigilants que saint Albert le Grand, Guibert de Tournai, Jean Durbheim de Strasbourg, Henri de Virnebourg de Cologne, ou les chefs successifs des diocèses de Cambrai et de Paris avaient alerté la papauté, que les conciles du Latran, de Lyon et de Vienne portent jugement et condamnation.

Clément vi, en 1348, appuyé par l'empereur Charles iv, organise l'inquisition papale pour réduire

les hérétiques. Urbain v la renforce en 1364 et 1368 en Allemagne et en 1365 en France. Ce sont les documents de l'inquisition qu'il faudrait dès lors interroger pour connaître les vicissitudes et le déclin des frères du libre esprit : entre autres, les dossiers de l'inquisiteur Walter Kerling en Allemagne qui contiennent le procès de Jean Hartmann à Erfurt en 1368, les dossiers du procès des « turlupins » ou adeptes du libre esprit en France, en 1372, de Nicolas de Bâle, à Vienne, en 1395, de William Thorpe, en Angleterre, en 1407, plus proche des frères du libre esprit que des lollards anglais, etc.

K. Schmidt, *Nikolaus von Basel*, Vienne, 1866. — H. Denifle, *Der Gottesfreund im Oberlande und Nikolaus von Basel*, dans *Historisch-politische Blätter für das katholische Deutschland*, t. 75, 1875, p. 17-18, 93-122, 245-266, 340-354. — H. Haupt, *Ein Beghardenprozess in Eichstädt vom Jahre 1381*, dans *Zeitschrift für Kirchengeschichte*, t. 5, 1882, p. 487-498; *Zwei Traktate gegen Beginen und Begharden*, *ibidem*, t. 12, 1891, p. 85-90. — W. Wattenbach, *Ueber die Sekte der Brüder vom freien Geiste*, *loco cit.* — E. Amann, art. *Turlupins*, DTC, t. 15, 1950, col. 1931-1932. — R. A. Knox, *Enthusiasm*, Oxford, 1950, p. 118-121.

b) *Confessions*. — Nous avons fait allusion déjà (*supra*, col. 1244) à l'*Examen testium* dans l'affaire des béguines de Schweidnitz en 1332; nous n'y reviendrons pas. Voici, en effet, d'autres cas analogues non moins significatifs. L'interrogatoire de Jean de Brünn (vers 1335, peut-être à Cologne) permet de découvrir les doctrines de la secte en même temps que les liens qui, dès la fin du 13^e siècle, existent entre les frères de Cologne et ceux de Moravie.

« Maître » Nicolas démontre à Jean, riche bourgeois de Brünn, que la vie la plus parfaite est celle des béghards, car ils imitent mieux que personne la pauvreté évangélique, qui s'identifie, dans le cas présent, à « l'annihilation totale de la créature » (cf *Von der Edelkeit der Seele*, éd. F. Pfeiffer, *Deutsche Mystiker*., t. 2, p. 393, 4-18, et p. 387, 14-16). Jean abandonne sa femme, bien qu'elle n'y consente pas, et, avec son frère et « maître » Nicolas, rejoint la *domus pauper* de Cologne. Jean y vivra vingt ans dans une extrême austérité, atteindra l'état parfait de l'union à Dieu et la liberté de l'esprit; il demeurera huit ans dans la liberté d'agir à sa guise (« Omnia que oculus videt et concupiscit, hoc manus assequatur », W. Wattenbach, *Ueber die Sekte der Brüder vom freien Geiste*, *loco cit.*, p. 533). Il se convertit alors et se fait dominicain (1335). Jean déclare avoir connu au moins deux cents membres de la secte.

A la suite de cette déposition, Walram, évêque de Cologne, renouvelle les mesures d'Henri de Virnebourg « contra begardos et schwestriones ».

Le traité pseudépigraphé *Von der Edelkeit der Seele* (éd. F. Pfeiffer, *loco cit.*, p. 382-394) est tout entier sur la « vriheit des geistes » des « gewilligen armen », qui pourraient fort bien désigner la secte à laquelle appartenait Jean de Brünn, et constituerait donc un document complémentaire important. En rapprocher le *Daz ist Swester Katrei, Meister Ekehartes Tochter von Strazburc*, composé sans doute aux alentours de 1320, attribué à tort à Eckhart (*ibidem*, p. 448-475; trad. française par A. Mayrisch Saint-Hubert, *Telle était Sœur Katrei*, coll. Documents spirituels 9, Paris, 1954).

c) *Réfutations*. — La polémique contre le « libre esprit » allait bon train! Sainte Angèle de Foligno † 1309 combattit les erreurs de « ceux qui prétendaient avoir le *spiritum libertatis* et qui étaient ouvertement contre la vie du Christ » (*L'Autobiografia della beata Angela da Foligno*, éd. M. Faloci Pulignani, Città di Castello, 1932, n. 155, p. 256-258). Arnould de Villeneuve

attaque, lui aussi, en 1308 et 1309 (cf L. Oligier, *op. cit.*, p. 127). La *Vita*, composée en 1309 par Béranger de Saint-Affrique (1^e éd. par M. Faloci Pulignani, Foligno, 1885), et le procès de canonisation (1318-1319) de sainte Claire de Montefalco demeurent des documents essentiels pour connaître le mouvement en Ombrie (textes cités dans L. Oligier, p. 95-98, 108, 114-117, 150-155).

— Un peu plus tard, en 1319-1320, Ugo Panziera † 1330 compose un *Tractatus contra Begardos* (titre que lui donne J. H. Sbaralea, *Supplementum ad scriptores*., t. 1, Rome, 1908, p. 384; extraits dans A. Levasti, *Mistici del Duecento e del Trecento*, Milan-Rome, 1935, p. 284-292) « contra alcune oppenioni della dottrina del non pensare di Dio, chi vuole venire alla contemplatione », et il dénonce des doctrines quiétisantes analogues à celles du *Miroir*. On utilisera encore le *Tractatus* dans les controverses molinosistes. On retrouve la même intention dans l'*Adiutorio spirituale* de l'augustin Jérôme de Sienne (vers 1320-vers 1420); il s'en prend aux flatteries de ceux qui cherchent à tromper les *semplici* (éd. Ildefonso di San Luigi, *Delizie degli eruditi toscani*, t. 1, Florence, prologue et p. 61, 73-74).

— Ange Clarena, dans son *Historia septem tribulationum ordinis minorum* (1323), décrit les erreurs du libre esprit (éd. F. Ehrle, *Die Spiritualen*., t. 2, 1886, p. 30-32), tandis qu'un autre franciscain, Alvaro Pelayo † 1349/50, retrouve les doctrines des béghards allemands chez les adeptes italiens du libre esprit (*De planctu Ecclesiae*, composé à Avignon, 1330-1332, lib. 2, c. 52, Venise, 1560, f. 113; *Collyrium adversus haereses novas*, 1344), et que Guy de Perpignan † 1342, carme et évêque de Majorque puis d'Elne, reprochait aux sectateurs du libre esprit d'introduire le règne du Saint-Esprit, « quia Evangelium Christi non fuit libertatis » (*Summa de haeresibus et earum confutationibus*, Paris, 1528, f. xcviij).

— L'année où mourait Bloemardinne, 1336, Jean Ruysbroeck publiait *L'ornement des noces spirituelles*, où il exposait de façon magistrale les thèses du libre esprit. Il devra, en 1343, gagner Groenendael pour avoir voulu combattre les disciples de celle que le peuple vénérât comme une sainte. Il n'en continuera pas moins à batailler jusqu'à la mort, en 1381; plusieurs de ses traités en témoignent.

Sur Bloemardinne, voir DS, t. 1, col. 1730, et H. Pomerius, *De origine monasterii Viridis-vallis una cum vitis B. Joannis Rusbrochii*., 2^e p., ch. 5, éd. C. de Smedt, dans *Analecta bollandiana*, t. 4, 1885, p. 286. — J. van Mierlo, *Ruusbroec's bestrijding van de Ketterij*, OGE, t. 6, 1932, p. 304-346. — L. Reypens, *Ruusbroec-Studien. Natuurlijke en bovennatuurlijke schouwving*, OGE, t. 12, 1938, p. 392-411.

— On sait que la prédication de Jean Tauler † 1361 fut une sorte de mise au point continue de la doctrine de l'union mystique au regard des erreurs du libre esprit. Il n'en sera pas moins accusé, pendant longtemps, de les avoir propagées (art. Eck, DS, t. 4, col. 91).

Le *Das Buch von geistlicher Armut oder die Nachfolge des armen Lebens Christi* du pseudo-Tauler, composé vers 1346 par un fraticelle modéré, reflète quelque peu les théories du libre esprit (éd. H. S. Denifle, Munich, 1877; cf DS, t. 3, col. 238-241).

Le chanoine Conrad de Megenberg † 1374, dans son *Lacrima Ecclesiae*, traite *De erroribus beghardorum* et aussi des frères du libre esprit; ce chapitre est édité dans la *Maxima biblio-*

theca Patrum, t. 25, Lyon, 1677, p. 310 (voir DS, t. 2, col. 1547-1548, à compléter par DHGE, t. 13, col. 491-495).

— Rulman Merswin † 1382, qu'on présume être l'« ami de Dieu » de l'Oberland, stigmatise les doctrines des « frygen valschen menschen » (*Das baner büchlein*, dans éd. A. Jundt, *Histoire du panthéisme populaire...*), et les « amis de Dieu » se rangeront parmi les adversaires du « libre esprit » (cf A. Chiquot, art. AMI DE DIEU DE L'OBERLAND, et AMIS DE DIEU, DS, t. 1, col. 489-492, 493-500). La *Theologia Deutsch*, composée à la fin du 14^e siècle, s'emploie à discerner « les vrais et justes amis de Dieu des injustes et faux libres esprits si dangereux à la sainte Église ». Marguerite Porete voulait voir dans ses seuls disciples « les vrais amis de Dieu ».

M. Windstosser, *Étude sur la Théologie germanique, suivie d'une traduction française faite sur les éditions originales (1516 et 1518)*, Paris, 1911. — J.-A. Bizet, *La querelle de l'Anonyme de Francfort*, dans *Études germaniques*, t. 3, 1948, p. 202-207. — J. Orcibal, *La rencontre du Carmel thérésien avec les mystiques du Nord*, Paris, 1959, p. 66-69.

La *Scala perfectionis* de Walter Hilton † 1395 ne ménage pas non plus la fausse « liberté spirituelle » (livre 2, ch. 26, éd. G. Sitwell, Londres, 1953; trad. française par M. Noetinger et E. Bouvet, Tours, 1923).

Dans son *Libro d'amore di carità*, publié vers 1393-1394, le bienheureux Jean Dominici † 1419, cardinal dominicain, attaque les erreurs du « libre esprit » (éd. Ceruti, Bologne, 1889, p. xviii-xx, 83, 368, 398 svv).

— L'inquisiteur de Mayence, Jean Wasmod de Hombourg, qui deviendra recteur de l'université d'Heidelberg, compose, aux alentours de 1400, un important *Tractatus contra hereticos becardos, lulhardos et Swestriones* (éd. A. Schmidt, dans *Archiv für mittelrheinische Kirchengeschichte*, t. 14, 1962, p. 336-386).

— La *Dévotion moderne* a mené une action énergique contre les doctrines du libre esprit, Gérard Groote † 1384, le premier (*Epistolae*, éd. W. Mulder, Anvers, 1933, *passim*). L'attitude de la *Dévotion moderne* fut une heureuse réaction contre certaines déformations de la mystique spéculative. Vers 1410, le cardinal Pierre d'Ailly, évêque de Cambrai, charge le supérieur de Groenendaël, Henri de Herenthals, d'extirper de la région bruxelloise l'« haeresis liberorum spirituum » (P. Frédéricq, *Corpus...*, t. 1, p. 266-267).

d) Le « Miroir » au 14^e siècle. — Il semble que ce soit en 1327 que le texte français du *Miroir des simples âmes* fut introduit à la chartreuse de Londres par quelque suivant de la reine Philippe d'Anjou.

Une traduction anglaise en fut faite dans la deuxième moitié du 14^e siècle; en raison des critiques, le traducteur recommença son travail, en commentant le texte d'une façon plus orthodoxe. Trois mss de cette seconde traduction existent, tous les trois du 15^e siècle (éd. en anglais moderne par C. Kirchner, *The Mirror of simple Souls, by an unknown French mystic of the thirteenth century*, Londres, 1927). Il y a aussi une traduction latine faite par le chartreux Richard Methley † 1528. Voir S. M. Doiron, *The middle english translation of Le Miroir des simples âmes*, dans *Dr. L. Reyens Album*, coll. Studiën en tekstuitgaven van Ons geestelijk erf 16, Anvers, 1964, p. 131-152.

6) AU TEMPS DE GERSON † 1429. — Le chancelier de Paris connaissait bien les faits et gestes des sectes, et il lutta de toutes manières contre elles, qu'il s'agisse de turlupins, de béghards ou d'autres hétérodoxes, dont il eut entre les mains des écrits.

De examinatione doctrinarum II, 6, éd. E. Du Pin, *Opera omnia*, t. 1, Anvers, 1706, col. 19; *Quomodo caute legendi sunt quorundam libri*, col. 114; *De susceptione humanitatis Christi*, col. 455-456; *De mystica theologia speculativa* I, 8, t. 3, col. 369; *Sermo de Spiritu Sancto*, col. 1243; *Sermo I de S. Ludovico*, col. 1435.

Nous admettrions volontiers que la Marie de Valenciennes, dont il affirme avoir lu un traité sur l'amour de Dieu, n'est autre que Marguerite Porete (*Tractatus de distinctione verarum visionum a falsis*, t. 1, col. 55).

On connaît les interventions de Gerson au concile de Constance contre les flagellants (DS, t. 5, col. 400-401); celle sur les visions et révélations de sainte Brigitte (DS, t. 1, col. 1946), etc.

C'est en 1418 qu'une bande sectaire de la région de Lille-Bruxelles, qu'on appellera les *Picarti*, — c'était des « turlupins » ou des « homines intelligentiae », adeptes de Gilles le chantre —, échappèrent à la répression, rejoignirent les thaborites de Bohême, où ils formèrent une communauté : « Wir Gemain dez frein Geist der Brüderschaft Christi ». Ils y furent exterminés en 1421 par le cruel Jean Ziska, sous le nom d'adamites, en raison de leurs pratiques.

Cf N. Cohn, *The pursuit of the Millenium*, Londres, 1957. — Th. Buttner et E. Werner, *Circumcellionen und Adamiten*, Berlin, 1959, p. 73 svv, p. 135.

7) LE « MIROUER » EN ITALIE AU 15^e SIÈCLE. — Dans son carême sur l'*Évangile éternel* (recomposé entre 1430 et 1437), saint Bernardin de Sienna † 1444 identifie les doctrines du libre esprit avec celles du *Miroir des simples âmes*.

« Quidam qui lapsi sunt in damnatam haeresim de spiritu libertatis, quae doctrina ponitur in libro qui de *anima simplici* intitulari solet, quo qui utuntur in illam haeresim communiter prolabantur, licet tales, quando tali pestifero morbo infecti sunt... dicant talem librum et statum non intelligi ab impugnatoribus suis, et sic iudicant et damnant Ecclesiam, quae talem doctrinam in sacro Concilio [Viennensi] condemnavit, sicut patet *Extra, De haereticis*, unico capitulo in *Clementinis* [Decretales v, tit. 3, c. 3] ubi illius haeresis atque libri plures condemnati articuli numerantur » (*Sermo* 6, art. 2, c. 2, *Opera omnia*, t. 3, Quaracchi, 1956, p. 108-109; aussi *Sermo* 24, art. 3, arg. 12, p. 421).

Ce texte établit l'identité de doctrine entre le *Miroir* et la secte italienne, l'identité entre les doctrines condamnées au concile de Vienne comme propres aux béghards d'Allemagne et celles du « libre esprit » en Italie; il établit aussi que les articles du concile de 1312 visent bien le *Miroir*.

C'est en 1433 que le chapitre général des bénédictins de la congrégation de Sainte-Justine interdit aux moines de lire le *Miroir* (cf T. Leccisotti, *Congregationis S. Justiniae de Padua O.S.B. ordinationes capitulorum generalium*, t. 1, 1424-1474, Mont-Cassin, 1939, p. 36). En effet, les réformateurs de cette époque, tel un Louis Barbo † 1443, ou des saints comme Bernardin de Sienna † 1444, Jean de Capistran † 1456, Jacques de la Marche † 1476, sont unanimes à s'opposer aux erreurs, dont aucun centre mystique n'est formellement préservé, bénédictins, chartreux, jésuites, etc.

En 1521, on transcrit encore à Subiaco le *Speculum* en vue de l'impression (cf *Chigi* C. iv, 85); les réviseurs s'y opposeront (« quasi scandalosus », f. 129v, en marge). Cette édition aurait été contemporaine de l'édition des œuvres de Ruysbroeck à Bologne (1538). Un ms du Mont-Cassin du début du 16^e siècle révèle l'existence d'un groupe de mystiques anonymes dont la

doctrine s'inspire du *Miroir*; le groupe est lié à sainte Catherine de Gênes † 1510 et à Paul Giustiniani † 1527.

En 1437, de concert avec Laurent Justinien, Jean de Capistran était envoyé par Eugène IV à Venise, Padoue, Ferrare pour enquêter d'une part sur le *Speculum animarum simplicium* qu'avait jugé fort défavorablement le cardinal Antoine Correr (cf *Opuscula Gregorii Corraii* [Correr], dans *Anecdota Veneta*, t. 1, Venise, 1777, p. 42; I. Tassi, *Ludovico Barbo, 1381-1443*, Rome, 1952, p. 21-25), et d'autre part sur la moralité des jésuites qui avaient fait du *Speculum* leur livre de chevet (A. Chiappini, *Reliquie letterarie capestranesi*, Aquila, 1927, p. 180-181, n. 89-91; p. 230, n. 330; p. 252, n. 491).

Le *Vat. lat.* 4953, sous le titre *Ad inquisitionem materiae libelli fatui et erronei, qui dicitur « liber simplicium animarum »*, contient trente propositions tirées du *Speculum* latin et leur réfutation; ce texte fut présenté en 1439 au concile de Bâle, avec l'accusation d'hérésie contre Gabriel Condulmer (Eugène IV), « qui favebat libro de *simplicium animarum* » (Jean de Ségovie, *Historia gestorum generalis synodi basilienensis*, dans *Monumenta conciliorum generalium saeculi XV*, t. 3, Vienne, 1886, p. 341-342).

Un exemplaire de la traduction italienne, *Specchio delle anime semplici*, utilisé par Jean de Capistran, est aujourd'hui à la bibliothèque municipale de Naples; deux autres exemplaires de cette traduction du 14^e siècle se trouvent à Vienne et à Budapest; ces trois exemplaires sont attribués à la bienheureuse Marguerite de Hongrie; une autre traduction, sans nom d'auteur, est dans le ms *Riccardiano* 1468 de Florence. Sur la diffusion du *Specchio* et de sa doctrine voir R. Guarnieri, dans *Rivista di storia della Chiesa in Italia*, t. 1, 1947, p. 99-102, et t. 3, 1949, p. 95-119.

8) AU COURS DU 15^e SIÈCLE ET AU 16^e, on rencontrerait encore des manifestations sporadiques du « libre esprit » : à Mayence, dans le procès du lollard Jean Becker † 1458 (G. Ritter, *Zur Geschichte des haeretischen Pantheismus in Deutschland im 15. Jahrhundert*, dans *Zeitschrift für Kirchengeschichte*, t. 43, 1924, p. 150-159); le tailleur Quintin † 1547 fonde à Lille vers 1525 les quintinistes ou « libertins spirituels » qui feront de nombreux adeptes, surtout chez les réformés; Calvin et Bucer les combattront à outrance; Éloy Pruystinck † 1544, charpentier d'Anvers, est le fondateur des loistes, etc.

J. Frederichs, *De secte der Loisten, of Antwerpsche Libertijnen (1525-1545)*, Gand et La Haye; *Un luthérien français devenu libertin spirituel, Christophe Hérault et les loistes d'Anvers (1490-1544)*, dans *Bulletin de la société de l'histoire du protestantisme français*, t. 41, 1892, p. 250-269. — G. Eekhoud, *Les libertins d'Anvers. Légende et histoire des loistes*, Paris, 1912.

Les liens entre les doctrines des *Alumbrados* d'Espagne et celles du « libre esprit » n'ont pas encore été suffisamment élucidés pour qu'on en tire des conclusions nettes. Les doctrines des *Alumbrados* de Tolède, en 1512-1530, ont beaucoup de points de contact avec celles du *Miroir* (B. Llorca, *Die spanische Inquisition und die Alumbrados, 1509-1667*, Berlin-Bonn, 1934).

Notons enfin le succès étonnant que rencontre le *Mirror of simple Souls* en Angleterre de 1550 à 1650. Quatre *Ranters* ont laissé une impressionnante série de textes qui comble en partie les lacunes de notre documentation sur le « libre esprit ». Cf R. A. Knox, *op. cit.*, p. 140-142, 171-175; textes dans N. Cohn, *op. cit.*, p. 315-372.

3. DOCTRINES

1^o **Initiation.** — Fait défaut, et pour cause, un « coutumier » des observances des frères du libre esprit, et il n'est pas facile d'y suppléer, d'autant qu'il n'y a pas d'autorité centrale, mais seulement locale dans les « fraternités ». Voir plus haut, col. 1244.

L'initiation des *commençants* était rude. Astreints à une obéissance aveugle, ils sont attachés à un « maître ». Leurs pénitences sont très dures, souvent effrayantes : pauvreté extrême, nourriture grossière et répugnante, disciplines sanglantes. Leurs prières s'accompagnaient de chants, de danses, de prostrations, et même d'extases plus ou moins provoquées. Ils se confessaient à leurs « maîtres » et communiaient fréquemment, bien que la doctrine eucharistique ne fut pas toujours très orthodoxe. Ils se croient fils de l'Église, mais d'une autre Église, et ils ne respectent ni les prêtres ni les théologiens. Ils honorent leurs « maîtres » comme des dieux. Ils s'habillent en gueux ou en rois, méprisent le travail manuel et vivent d'aumônes. Ils méditent la passion, pratiquent dévotions et pèlerinages.

Entre autres, trois points de leur ascèse et de leur rituel demeurent caractéristiques : la pauvreté, la nudité, les phénomènes préternaturels.

Pauvreté et nudité (cf Th. Büttner et E. Werner, *Circumcellionen und Adamiten*, p. 117 svv) symbolisaient la succession du rien et du tout, et le retour à l'état édenique. La pauvreté aboutissait à un certain communisme fictif (rien et tout leur appartenait). La nudité corporelle conduisait parfois aux pires désordres; dépasser ces désordres prouvait qu'on atteignait à la sainteté. Les phénomènes préternaturels, tels que lévitation, miracles, prophéties, extases, etc. étaient considérés comme des preuves de sainteté et, dès lors, propres aux parfaits.

Nous ne savons pas comment on parvenait au degré de *parfait*. Qui le déclarait tel? à quelle occasion? par quelles étapes? Arrivé au degré suprême, tout était permis, y compris le pire, sans qu'il y eût offense de Dieu. Éprouver du remords était signe de non-perfection. Le parfait avait dépassé la foi et l'espérance, il était en Dieu, il était Dieu, et adorable. Il entrerait ainsi dans l'état d'innocence ou d'impeccabilité. Dieu qui est Charité a transformé en lui le parfait, et cette transformation en Dieu disait aussi bien union suprême et anéantissement ultime, qui est la seule félicité (cf art. CHARITÉ, DS, t. 2, col. 637).

2^o **Doctrines.** — Nous les exposons d'après leur source principale, le *Mirouer des simples ames* de Marguerite Porete.

Le texte français du *Mirouer* (Chantilly, musée Condé, ms F XIV 26) est édité par mes soins dans l'*Archivio italiano per la storia della pietà*, t. 4, à paraître. Il est cité ici d'après l'édition provisoire hors commerce, 1961; les traductions latine, anglaise et italienne sont également utilisées. Cf *Enciclopedia cattolica*, t. 9, 1952, col. 1770-1771.

B. Hauréau, *Marguerite Porrette*, dans *Histoire littéraire de la France*, t. 27, Paris, 1877, p. 70-74. — Ch.-V. Langlois a édité les *Instrumenta facta super examinatione M. Porete, culpabilis de heresi*, dans *Revue historique*, t. 54, 1894, p. 295-299. — Voir aussi art. ASCÈSE, DS, t. 1, col. 939 svv. — BÉGHARDS, col. 1329-1341. — DIVINISATION, t. 3, col. 1370-1459. — MARGUERITE PORETE, etc.

Le caractère ésotérique du livre est patent; cet ésotérisme a gêné, voire égaré certains chercheurs.

« A qui parlez vous? dit Raison. — A tous ceulx, dit elle [l'Âme], qui de vostre conseil vivent, qui sont si bestes et si asnes que il m'esconvient pour la rudesse d'eulx celer et non parler mon langage., lequel j'ay aprins es secrez de la court secrete du doulx pays ouquel [= auquel] pays courtoisie est loy, et amour mesure, et bonté pasture » (ch. 68, f. 60r, p. 58; cf f. 118v-119, p. 113).

1) Le thème du dialogue, — entre l'Âme, l'Amour, la Raison, etc —, est la *libération de l'âme*. Par sept « estaz de graces », « estres ou degrez » (on songe aux sept « demeures », « moradas », de sainte Thérèse d'Avila; cf art. DEMEURES, DS, t. 3, col. 137-139), qui recouvrent les trois voies classiques, l'âme monte de la vallée de l'humilité jusqu'au sommet de la montagne de la contemplation, où l'on n'a « congnoissance » que de Dieu seul (ch. 118, f. 96r-100v, p. 90-93).

« Touchée par grâce » et libérée du péché mortel, l'âme se mortifie dans une ascèse sévère, elle observe les commandements (1^{er} état), puis les conseils (2^e état), et s'astreint à l'obéissance (3^e état). Elle parvient ainsi à une sorte de contemplation, en quelque sorte acquise, d'exultation et d'ivresse spirituelle (4^e état); « esblouye » ou aveuglée par « la grant clarté d'Amour », l'âme se croit au sommet de la vie d'union, mais il existe « ycy bas » deux autres « estres » par lesquels le Dieu-Amour, par pur amour, élève l'âme au-dessus d'elle-même (f. 98r, p. 91). Ces deux stades, qui font allusion à l'amour extatique, sont propres aux *âmes libérées*; ils constituent l'objet du *Miroir*.

2) Dans le cinquième état, l'âme, par une illumination soudaine du Saint-Esprit, se voit elle-même comme un rien formant un être unique avec le péché (« le vouloir l'a mis en moins que nient », f. 98v, p. 92), et elle voit Dieu comme le Tout et la toute Bonté. Elle est alors poussée par Dieu à transporter sa volonté, du rien et du péché où elle est, dans le tout de Dieu et dans la Bonté, c'est-à-dire en Dieu, « la ou il (= le vouloir) fut premierement prins » (*ibidem*), pour accomplir parfaitement la divine volonté, ce qui est l'état de « liberté ». C'est par « ung espendement ravissable du mouvement de divine Lumière » (f. 98r), que l'âme est ainsi transformée dans la nature de l'Amour, c'est-à-dire en Dieu, c'est « par la vertu de parfaite charité » (f. 9r, p. 14). Il s'agit bien de la *deificatio per caritatem*: « Je suis Dieu, dit Amour, car Amour est Dieu, et Dieu est Amour; et ceste Ame est Dieu par condicion d'amour, et je suis Dieu par nature divine, et ceste Ame l'est par droicture d'amour » (f. 28r, p. 30). Voir art. ANÉANTISSEMENT, DS, t. 1, col. 560-565, et CONFORMITÉ à la volonté de Dieu, t. 2, col. 1441-1469.

Nous rejoignons jusqu'ici l'exposé classique de la « transformation » mystique en Dieu par l'Amour, commune par exemple dans l'école cistercienne (DS, t. 3, col. 1405-1412).

Dans le sixième état, l'âme est, à la manière plotinienne, absorbée, anéantie dans la « déité », c'est-à-dire en Dieu le Père (f. 59v, p. 58), son principe (« or est ceste Ame en l'estre de ce premier estre qui est son estre », ch. 138, f. 118r), si l'on peut encore parler de l'âme, car il n'y a plus que Dieu (« Dieu mesmes qui est, dont toute chose est, et ce qui est, c'est Dieu mesmes, et pource ne voit elle [l'âme] sinon elle mesmes, car qui voit ce qui est, il ne voit fors Dieu mesmes, qui se voit en ceste Ame mesmes de sa majesté divine »,

f. 100r). De cette façon, en se déifiant, l'âme s'anéantit, ontologiquement dirions-nous, et le prodige, — aspiration désespérée des mystiques —, s'accomplit : le rien devient tout et le tout rien (f. 99v, p. 93; cf f. 79r, p. 75). Tel est l'état de la liberté parfaite que le *Miroir* explique aux simples, c'est-à-dire à ceux qui vivent encore dans le désir et la volonté.

Le septième état (f. 56, p. 55) est celui de la béatitude du paradis; le *lumen gloriae* remplace les quelques « esclairs » que l'âme peut connaître au sixième.

Telle est l'expérience mystique de l'« âme simple », « pure et clarifiée » (f. 100r), « libre ».

3) La doctrine du *Miroir* a comme fondement préalable l'existence *ab aeterno* de l'âme dans la prescience divine : « Si je suis amee sans fin des trois personnes de la Trinité, j'ay aussi esté amee d'elles sans commencement » (ch. 35, f. 38r, p. 39). L'âme est donc une avec Dieu, comme la flamme avec le feu (f. 58r, p. 56; 72v-73r, p. 69); elle se perd en Dieu comme l'eau qui vient de la mer et y rentre : « Or est telle Ame sans nom, et pource a le nom de la muance ou Amour l'a muee. Ainsi comme ont les eaues... qui ont nom de mer, car c'est toute mer, si tost comme elles sont en la mer rentrees » (f. 72v, p. 69). Ce n'est point là métamorphose occasionnelle. Voici maintenant la comparaison du feu qui ne fait qu'un avec ce qu'il brûle : « Il fait de luy et de la matere une chose, non mye deux, mais une... C'est une mesme chose d'Amour et de telles Ames, et non mye deux choses., mais c'est une seule chose » (f. 72v-73r; cf f. 29v, p. 31).

Ce *panthéisme*, — qui sera condamné chez Eckhart —, est tout net : « Je suis, dit ceste [Âme], de la grâce de Dieu ce que je suis. Donc suis je tant seulement et nulle aultre chose, ce que Dieu est en moy, et Dieu est aussi ce mesmes qu'il est en moy; car nient est nient. Ains est, ce qui est, donc ne suis je, si je suis, sinon ce que Dieu est, et nul n'est fors Dieu » (f. 61v, p. 59-60).

Dans sa lettre de 1317, Jean de Durbheim remarquait que les frères du libre esprit affirmaient dans leurs interrogatoires : « quod Deus sit formaliter omne quod est ». Et il ajoutait : « Ils se croient Dieu par nature, sans distinction », et ils croient que dans l'union à Dieu, c'est la puissance, la volonté et l'agir de Dieu qui est en eux (J. L. de Mosheim, *De beghardis...*, p. 255, et J. von Döllinger, *Beiträge...*, t. 2, p. 390).

Réabsorbée « par la muance d'Amour » en sa réalité première et increée qui est Dieu, l'âme atteint, dès la cinquième étape, un état de perfection inaltérable (« Dieu vous done brefment de vostre perfection naturelle accomplissement », f. 80v, p. 76), que le *Miroir* appelle « glorieuse vie », puis « vie clarifiée », à laquelle il ne manque plus que « la gloire » durable. Dans la paix, la joie et le repos absolus, l'âme n'est occupée, en vertu de son unité avec Dieu, qu'à contempler la Trinité, à l'aimer, à la louer, de la même manière que Dieu un et trine s'aime, se contemple et se loue (ch. 118, f. 99v-100r; cf ch. 97, f. 82rv). Ces affirmations furent condamnées au concile de Vienne : « Quod homo potest ita finalem beatitudinem secundum omnem gradum perfectionis in praesenti assequi, sicut eam in vita obtinebit beata ». « Toute nature intellectuelle est de soi naturellement bienheureuse, et l'âme n'a pas besoin d'une lumière de gloire qui l'élève pour voir Dieu et jouir de lui dans la béatitude » (art. 4 et 5; Denzinger, n. 474-475).

3° **Conséquences.** — 1) En restituant à Dieu son libre arbitre, l'âme est réintégrée dans l'état d'innocence du paradis perdu par Adam (f. 81r-82r, 100r) et toutes les conséquences du péché originel sont effacées. Dans l'union déifiante des volontés (« l'union de concordance », f. 103v), qui est le propre du cinquième état, l'âme est impeccable : le don de « franchise » est « sans retour, car autrement ne seroit ce pas don, se il y avoit deffaillance » (f. 79v, p. 75; f. 103v-104r, p. 98). Ce point que le concile de Vienne condamne (art. 4) attribue aux « parfaits » la perfection des élus.

2) L'âme anéantie, déifiée et parfaite, parce que stabilisée dans la grâce, n'a plus de volonté propre, car sa volonté s'identifie totalement au vouloir divin :

« Ceste Ame n'a point de voulenté.., car tout ce que ceste Ame veut en consentement, c'est ce que Dieu veut qu'elle vueille, et ce veut elle pour la voulenté de Dieu acomplir, non mie pour la sienne voulenté, et elle ne peut ce vouloir d'elle, mais c'est le vouloir de Dieu qui le veut en elle; par quoy il appert que ceste Ame n'a point de voulenté, sans la voulenté de Dieu, qui luy fait vouloir tout ce qu'elle doit vouloir » (ch. 12, f. 17v-18r, p. 22).

On retrouve plusieurs affirmations analogues condamnées dans la *Determinatio magistri Alberti* (36, 38, 49, 52, 66; cf J. de Guibert, *Documenta*, n. 205-208).

La Raison reconnaît d'ailleurs que « quicunques a ces deulx cordes en son arc, c'est assavoir la lumière de la Foy et la force d'Amour, il a congié de faire tout ce qu'il luy plaist, en tesmoing d'Amour mesmes, qui dit à l'Ame : Amye, amez et faites ce que vous voudrez » (f. 20rv, p. 24; cf *Determinatio Alberti*, n. 72; S. Augustin, « Dilige et fac quod vis », *In ep. Joannis ad Parthos* VII, 8, PL 35, 2033).

La volonté est donc parfaitement libre de faire tout ce qui lui plaît : « Ils ne font nulle chose se il ne leur plaist, et se ilz le font ilz tollent paix, franchise et noblesse a eulx mesmes. Car l'Ame n'est affinee jusques ad ce qu'elle fait ce qu'il luy plaist et qu'elle n'est point reprise de faire sa plaisance » (f. 78v, p. 75). Ils sont les maîtres de toute chose, « car tout est leur à leur voulenté et à leur necessité, pour eulx et pour leurs proemes, sans reprenement de Raison » (f. 83v, p. 79; cf *Determinatio Alberti*, n. 113).

3) Incapable de vouloir désormais, l'âme l'est aussi de pécher; elle est libérée de tout remords, parce que « demeure Amour [= Dieu] en elle, qui a prinse sa voulenté, et pource fait Amour sa voulenté d'elle, et adonc œuvre Amour en elle sans elle, par quoy il n'est mesaise qui en elle puisse demorer » (f. 12r, p. 17; cf f. 118r, p. 113).

C'est une affirmation constante dans les procès (de Schweidnitz, de Jean de Brünn, de Jean Hartmann, etc) que le remords est le signe de l'âme imparfaite; Dieu lui-même en donne la justification : « C'est droit, dit Amour, sa voulenté est nostre.., son plaisir est nostre voulenté, par la purté de l'unité du vouloir de la Dèité, ou nous l'avons enclose » (f. 78v, p. 75).

Il n'y a plus, pour ces âmes, de problème moral, ni de distinction du bien et du mal : « elles sont impeccables, aussi font-elles des actes peccamineux sans pécher », déclare Jean de Durbheim (J.-L. de Mosheim, *De beghardis*.., p. 256, et J. von Döllinger, *Beiträge*.., p. 390; cf *Determinatio Alberti*, n. 21, 24). Nous lisons dans le *Miroir* (f. 71r, p. 68) : « Se elle fait aucune chose par dehors, c'est tousjours sans luy [= sans l'âme, cf trad. anglaise, p. 182]. Se Dieu fait son œuvre en elle,

c'est de luy en elle, sans elle, pour elle »; ce qui revient à dire : « Homo ad talem statum potest pervenire quod Deus in ipso omnia operetur » (*Determinatio Alberti*, n. 15; cf n. 56, 66).

4) De la théopathie totale on aboutit à l'apatheia : « Or a ceste Ame, dit Amour, son droit non [= nom] du nient en quoy elle demoure. Et puisque elle est nient, il ne luy chault de nient, ne d'elle ne de ses proemes ne de Dieu mesmes » (f. 71r, p. 67). A Dieu de s'en préoccuper, s'il le veut. « Ceste Ame [« qui se sauve de foy sans œuvres », f. 10r, p. 15] ne fait plus œuvre pour Dieu, ne pour elle, ne pour ses proemes.., mais Dieu le face, se il veut, qui le peut faire, et se il ne veut, il ne luy en chault nient plus de l'ung que de l'autre » (f. 61v-62r, p. 60).

Ces âmes sont tellement abandonnées qu'elles ne se soucient plus de leur salut : « Telles Ames ne se scevent trouver bonnes ne mauvaises, ne n'ont point d'elles congnoissance, ne ne sauroient juger se elles sont converties ou perversies » (f. 13v, p. 18; cf f. 11v, 19v-20r). S'en soucier, ce serait retomber dans l'état de la volonté et perdre « franchise » (cf art. CRAINTE, DS, t. 2, col. 2463-2511).

« Qui demanderoit à telles franches Ames, seures et paisibles, se elles voudroient estre en purgatoire, elles diroient que non; se elles voudroient estre en ceste vie certifiées de leur salut, elles diroient que non; ou s'elles voudroient estre en paradis, elles diroient que non.. Elles n'ont point de voulenté, et se elles vouloient aucune chose, elles se despartiroient d'Amour » (f. 13r, p. 18; Jean de Durbheim les qualifie : *immutabiles, locis cit.*).

Le thème gnostique du désintéret pour le salut caractérise tous les fauteurs du pur amour. A l'apatheia de l'âme répond l'impassibilité du corps (f. 68rv, p. 65; cf f. 78v). Cf art. ABANDON, DS, t. 1, col. 2-49; APATHEIA, col. 727-746; DÉSINTÉRESSEMENT, t. 3, col. 550-591.

5) *Les intermédiaires dépassés.* — Pour ceux qui sont parvenus à la perfection absolue, ontologique, de leur être, qui se sont réunis et identifiés avec leur principe éternel, dans l'anéantissement de leur propre image créée (la « créature »), l'ascèse, le martyre, la méditation, la prière, les sacrements, les œuvres de charité, le magistère, la prédication, la révélation, l'intercession de la Vierge et des saints et même toute l'œuvre de la rédemption ne gardent plus aucune utilité. Ils sont parvenus à l'état « séraphique ».

L'âme « enfranchie » « ne quiert plus Dieu par penitance ne par sacrement nul de Sainte Eglise, ne par pensees ne par paroles ne par œuvres, ne par creature d'ycy bas ne par creature de lassus, ne par justice ne par misericorde ne par gloire de gloire, ne par divine congnoissance ne par divine amour ne par divine louenge » (f. 74v, p. 70; cf f. 23v et *passim*). « Ceste ame a six ales, aussi comme les Seraphins. Elle ne veut plus chose qui viengne par moyen, c'est le propre estre des Seraphins : il n'y a nul moyen entre leur amour et l'amour divine » (f. 10v, p. 15).

Marguerite Porete raisonne ainsi : « Ceste fille de Syon ne desire ne messes ne sermons, ne jeunes ne oraisons.. Pourquoi desireroit celle Ame ces choses.., puisque Dieu est aussi bien partout sans ce comme avec ce? » (f. 23v, p. 26-27).

L'âme déifiée n'en a pas plus besoin que Dieu lui-même. Atteinte l'immobilité absolue de l'Unité divine, la Dèité, il n'y a plus ni connaissance, ni louange, ni amour divin, mais existe seule la paix immuable et absolue, dégagée de toute opération, « ou [= au] plus

hault estre, la ou Dieu est relenqui [= abandonné] de luy en luy mesmes » (f. 81r, p. 77; cf f. 84rv).

Dans ce contexte nous rencontrons nombre de passages difficiles à interpréter. Dans la *Determinatio magistri Alberti* par exemple : « Homo potest fieri altior filio Dei » (56); « Quod homo super Deum possit ascendere » (70); « ... aliquis veniat ad hoc quod Deo non indigeat » (11); « ... homo possit... fieri Deus et Deo non indigere » (74); « ... homo non est bonus, nisi dimittat Deum propter Deum » (19), etc.

Un demi-siècle plus tard, nous lisons les mêmes affirmations dans la lettre de Jean de Durbheim (*locis cit.*). Eckhart rejoint certaines d'entre elles. Le Dieu qu'on laisse n'est pas celui auquel on parvient.

Le Dieu de la révélation et de l'Écriture fait place à la « Déité », la religion positive s'efface devant une religion mythique. Aussi, l'ascétisme, la contemplation, la fusion avec le tout et l'anéantissement dans le rien, qui demeurent des pierres angulaires de la doctrine du libre esprit, ont-ils pas mal d'analogie avec certaines doctrines plotiniennes, voire islamiques et hindoues.

La *rédemption* n'a plus sa raison d'être, parce que « ceste Ame n'a mesaise de peché qu'elle fist oncques, ne de souffrance que Dieu ait souffert pour elle, ne des pechez ne des mesaises esquieux ses proesmes demourrent » (f. 23v, p. 27). Cette sorte de fatalisme se retrouve dans les propositions 14-15 d'Eckhart condamnées en 1329 (Denzinger, n. 514-515). D'ailleurs comment l'âme qui est « assise en la Trinité », pourrait-elle en descendre pour se préoccuper du créé? « Les pensees de telles Ames sont si divines, que elles ne se arrestent mie tant es choses passees ne creees, qu'elles conçoivent mesaise dedans elles » (f. 24r, p. 27). C'est pareille motivation que le concile de Vienne a condamnée (n. 8, Denzinger, n. 487).

6) Ces prémisses permettent de comprendre les *dévotions* étranges de personnes grossières ou exaltées.

L'âme « ne desire ne ne desprise povreté ne tribulation, ne messe ne sermon, ne jeune ne oraison, et donne a nature tout ce qu'il luy fault, sans remors de conscience; mais telle nature est si bien ordonnée par transformacion de unité d'Amour... que la nature ne demande chose qui soit deffendue » (f. 13v, p. 18).

Le gauchissement est pourtant facile : « Pourquoi feroient telles Ames conscience de prendre ce qu'il leur fault, quant necessité leur demande? Ce seroit à telles Ames faulte d'innocence et encombrer de paix, en laquelle ceste Ame se repose de toutes choses... Telles Ames usent de toutes choses faictes et creees, dont nature a besoing, en autelle paix de cuer, comme elles font de la terre sur quoy elles marchent » (f. 25r, p. 28).

C'est ce qu'exprime sans ambiguïté la condamnation du concile de Vienne : « quod ieiunare non oportet hominem nec orare, postquam gradum perfectionis huiusmodi fuerit assecutus; quia tunc sensualitas est ita perfecte spiritui et rationi subiecta, quod homo potest libere corpori concedere quidquid placet » (n. 2, Denzinger, n. 472).

De nombreux documents relatent des pratiques adamitiques. Si elles dégénèrent souvent, elles n'excluent cependant pas un sens spirituel. Les « vrais innocens », les « adnientiz », explique le *Miroir*, « sont tous nuz, ils n'ont que mucer [= cacher] » (f. 81r, p. 76). Ils ont retrouvé l'état de nature pure. « Il a moult long chemin du pays des vertuz... a celluy des obliz et des nuz adnientiz, ou des clarifiez, qui sont ou [= au] plus hault estre » (f. 81r, p. 77; cf f. 84v). Des béguines racontent avoir souvent, la nuit, prié ensemble toutes nues, « credentes se Deo servitium exhibuisse », expli-

que le manuscrit de Francfort (dans J. von Döllinger, *Beiträge...*, t. 2, p. 414).

7) Le concile de Vienne (n. 2 et 6) a condamné la *doctrine des vertus* telle qu'elle est exposée dans le *Miroir* (il en utilise le vocabulaire). L'âme congédie les vertus, y compris la charité, lorsqu'elle est établie dans le cinquième état : l'absorption dans la déité la libère. Des affirmations analogues se lisent dans la *Determinatio Alberti* (12), dans Jacopone de Todi ou dans la lettre de Jean de Durbheim. Dans cette lettre nous lisons : « quod perfectus homo non indigeat in hac vita virtutibus theologicis, sicut fide, spe et caritate » (J.-L. de Mosheim, *De beghardis...*, p. 258).

Le *Miroir* soutient explicitement que l'âme a été longtemps au service des vertus, que ce service était périlleux, qu'en l'accomplissant, elle n'était pas libre, mais que désormais, transformée en Dieu, elle est devenue la maîtresse des vertus : celles-ci lui obéissent *ad nutum*, comme à Dieu même.

C'est vérité que ceste Ame a prins congé aux Vertuz, quant à l'usage d'elles et quant au désir de ce que elles demandent, mais les Vertuz n'ont mie prins congé a elles, car elles sont tousjours avec elles; mais c'est en parfaite obediencia d'elles... Au commencement ceste Ame fist, quequ'il luy coustast de cuer et de corps, tout ceu que Raison lui enseignoit, qui estoit maistresse de ceste Ame; laquelle Raison luy disoit tousjours qu'elle fist tout ce que les Vertuz vouloient, sans contredit, jusques à la mort. Si que Raison et les aultres Vertuz estoient maistresses de ceste Ame, et ceste Ame estoit vraye obediencia a tout ce qu'elles vouloient commander, pour ce qu'elle vouloit vivre de vie espirituelle.

Or est il ainsi que ceste Ame a tant gagné et aprins avec les Vertuz, que elle est dessus les Vertuz; car elle a en elle tout ce que les Vertuz scevent aprendre, et encore plus, sans comparaison, car ceste Ame a en elle la maistresse des Vertuz, que l'en nomme divine Amour, laquelle l'a muee du tout en elle, et unie a elle, par quoy ceste Ame n'est mie a elle ne aux Vertuz. — A qui donc? dit Raison. — A la volenté de moy, dit Amour, qui l'ay muee en moy. — Et qui estes vous, Amour? dit Raison. N'estes vous pas une des Vertuz avec nous, pouse que vous soiez dessus nous? — Je suis Dieu, dit Amour, car Amour est Dieu et Dieu est amour, et ceste Ame est Dieu par condicion d'amour, et je suis Dieu par nature divine, et ceste Ame l'est par droicture d'amour (ch. 21, f. 27r-28r, p. 30).

Les frères du libre esprit ne constituèrent jamais une secte au sens précis du terme. Il s'agit bien plutôt d'un mouvement mystique propagé par des adeptes qui répandaient la parole libératrice, « initiaient » les personnes disposées à les accueillir soit par prédication publique ou par entretiens individuels, soit par des réunions secrètes ou des écrits de diverse nature. Le *Miroir* était peut-être une sorte de manuel d'initiation destiné à la lecture publique (« vous auditeurs », est-il dit plusieurs fois).

Si l'on ne peut inventorier tous les courants qui ont alimenté le mouvement ou qui en sont nés, on sera cependant d'accord pour y reconnaître : des propositions néoplatoniciennes influencées par le pseudo-Denys, — des thèmes de tendance ésotérique en provenance du messalianisme, du manichéisme ou du catharisme, de l'hébraïsme rabbinique ou de la mystique islamique, — des séquelles d'erreurs et d'hérésies antérieures ou contemporaines, telles celles des amauriciens, des joachimites, des « Spirituels », — enfin des relents de mysticisme populaire ou d'exaltation collective.

En cette période de féodalité où bouillonne l'appétit de la libération « communale » aussi bien qu'intellec-

tuelle, laïque aussi bien que spirituelle, on discerne un mouvement aux doctrines exaltées qui compta des âmes très nobles côtoyant de pauvres hommes. Et l'on se souvient du mot de Dante : « Libertà va cercando ch'è sì cara, come sa chi per lei vita rifiuta » (*Purgatoire*, chant 1, 61-62).

Bernard Gui † 1331, *Practica officii inquisitionis hereticæ pravitatis*, éd. partielle et traduction par G. Mollat, 2 vol., Paris, 1926-1927. — J.-L. de Mosheim † 1735, *De beghardis et beguinabus commentarius*, éd. G. H. Martini, Leipzig, 1790. — C. U. Hahn, *Geschichte der Ketzerei im Mittelalter*, t. 2-3, Stuttgart, 1845. — Fr. Pfeiffer, *Deutsche Mystiker des vierzehnten Jahrhunderts*, t. 2 *Meister Eckhart*, Leipzig, 1857. — Wilhelm Preger, *Geschichte der deutschen Mystik im Mittelalter*, 3 vol., Leipzig, 1874, 1881, 1893. — Auguste Jundt, *Histoire du panthéisme populaire au moyen âge et au XVI^e siècle (suivie de pièces inédites concernant les frères du libre esprit, maître Eckhart, les libertins spirituels)*, Paris, 1875. — A. Birlinger a édité *Ein wunder nützes disputieren von einem ersamen bihter und seiner bihtochter*, dans *Alemannia*, t. 3, 1875, p. 15-45.

Albrecht Ritschl, *Geschichte des Pietismus in der reformierten Kirche*, t. 1, Bonn, 1880. — Hermann Haupt, *Beiträge zur Geschichte der Sekte vom freien Geiste und des Beghardentums*, dans *Zeitschrift für Kirchengeschichte*, t. 7, 1885, p. 503-576. — Franz Ehrle, *Die Spiritualen, ihr Verhältniss zum Franciscanerorden und zu den Fraticellen*. 3 Die « *Historia septem tribulationum ordinis minorum* » des fr. Angelus de Clarino, dans *Archiv für Literatur- und Kirchengeschichte des Mittelalters*, t. 2, Berlin, 1886, p. 106-164, 249-336. — W. Wattenbach, *Ueber die Sekte der Brüder vom freien Geiste*, dans *Sitzungsberichte der königl. preussischen Akademie der Wissenschaften*, t. 39, Berlin, 1887, p. 517-544 (Jean de Brünn et Jean Hartmann).

Henry-Charles Lea, *A history of the Inquisition of the Middle Ages*, 3 vol., New-York, 1888; trad. française par S. Reinach, Paris, 1902. — Paul Frédéricq, *Corpus documentorum inquisitionis haereticæ pravitatis neerlandicæ*, t. 1, (1025-1520), Gand, 1889; *Geschiedenis der Inquisitie in de Nederlanden*, 2 vol., Gand et La Haye, 1892-1897. — Joseph von Dollinger, *Beiträge zur Sektengeschichte des Mittelalters*, 2 vol., Munich, 1890.

E. Monaci, *Aneddoti per la storia letteraria dei laudesi, dei disciplinati e dei bianchi nel medio evo*, dans *Rendiconti della reale accademia dei Lincei*, 5^e série, t. 1, fasc. 2, 1893, p. 73-102. — W. Preger, *Beiträge zur Geschichte der religiösen Bewegungen in den Niederlanden in der zweiten Hälfte des 14. Jahrhunderts*, dans *Abhandlungen der Bayerischen Akademie der Wissenschaften*, t. 21, 1^o p., Munich, 1894. — Henri Delacroix, *Essai sur le mysticisme spéculatif en Allemagne au 14^e siècle*, Paris, 1900; cf DS, t. 3, col. 147-119. — Paul Alphandéry, *Les idées morales chez les hétérodoxes latins au début du 13^e siècle*, Paris, 1903. — Frédégand Callaey, *L'idéalisme franciscain au 14^e siècle. Étude sur Ubertain de Casale*, Louvain, 1911. — Joseph Greven, *Die Anfänge der Beginen. Ein Beitrag zur Geschichte der Volksfrömmigkeit und des Ordenswesens im Hochmittelalter*, Munster, 1912.

J. M. Pou y Martí, *Visionarios, beguinos y Fraticelos catalanes*, Vich, 1930. — Ewald Müller, *Das Konzil von Vienne, 1311-1312. Seine Quellen und Geschichte*, Munster, 1934. — Herbert Grundmann, *Religiöse Bewegungen im Mittelalter. Untersuchungen über die geschichtlichen Zusammenhänge zwischen der Ketzerei, den Bettelorden und der religiösen Frauenbewegung im 12. und 13. Jahrhundert und über die geschichtlichen Grundlagen der deutschen Mystik*, Berlin, 1935. — J. Guiraud, *Histoire de l'inquisition au moyen âge*, t. 1, Paris, 1935. — Arrigo Levasti, *Mistici del Duecento e del Trecento*, Milan-Rome, 1935. — Livario Oliger, *De secta spiritus libertatis in Umbria, saec. XIV. Disquisitio et documenta*, Rome, 1943. — Alcantara Mens, *Oorsprong en betekenis van de nederlandse begijnen en begardenbeweging*, Anvers, 1947. — Lucchesius Spätling, *De apostolicis, pseudoapostolis, apostolinis*, Munich, 1947.

R. A. Knox, *Enthusiasm. A chapter in the history of religions*,

with special reference to the XVII and XVIII century, Oxford, 1950. — Stephanus Axters, *Geschiedenis van de vroomheid in de Nederlanden*, t. 1-3, Anvers, 1950-1956. — Antoine Dondaine, *L'origine de l'hérésie médiévale*, dans *Rivista di storia della Chiesa in Italia*, t. 6, 1952, p. 46-78. — E. W. McDonnell, *The beguines and beghards in mediaeval culture, with special emphasis on the belgian scene*, New Brunswick (N. J.), 1954. — Ernst Werner, *Pauperes Christi. Studien zu sozial-religiösen Bewegungen im Zeitalter des Reformpapsttums*, Leipzig, 1956. — Norman Cohn, *The pursuit of the Millennium. A history of popular religious and social movements in Europe, from the eleventh to the sixteenth century*, Londres, 1957; 2^e éd., 1961. — Giorgio Petrocchi, *Ascesi e mistica trecentesca*, Florence, 1957. — Th. Büttner et E. Werner, *Circumcellionen und Adamiten. Zwei Formen mittelalterlicher Haerese*, Berlin, 1959. — Howard Kaminsky, *The Free Spirit in the Hussite Revolution*, dans *Millennial Dreams in action*, éd. par S. L. Thrupp, La Haye, 1962, p. 166-186. — J. Dagens, *Le « Miroir des simples âmes » et Marguerite de Navarre*, dans *La mystique rhénane*, Paris, 1963, p. 281-289.

Romana Guarnieri, *Il movimento del libero spirito dalle origini al secolo XVI*, dans *Archivio italiano per la storia della pietà*, t. 4, Rome, 1964, développe l'exposé historique du présent article; avec édition de l'ouvrage de Marguerite Porete, *Le Mirouer des simples ames antiques et qui seulement demourent en vouloir et desir d'amour* (ms Chantilly, musée Condé, F XIV 26).

Romana GUARNIERI.

FRÈRES MINEURS (PREMIER ET SECOND ORDRES, ET TERTIAIRES RÉGULIERS). — I. *Saint François d'Assise*. — II. *Fondations et réformes franciscaines*. — III. *Spiritualité franciscaine : 1226-1517*. — IV. *De 1517 à 1700* (âge d'or des capucins). — V. *18^e-20^e siècles*. — VI. *Sainte Claire et les clarisses*.

Nous donnons ici la bibliographie générale, celle de l'état des sources du franciscanisme et du milieu qui l'a vu naître et se développer. Suit la liste des sigles.

1. **Bibliographie générale**. — A partir de 1928, se reporter à la *Bibliographia franciscana*, 11 vol. parus (Istituto storico dei frati minori cappuccini, Rome).

1^o *Collections essentielles*. — *Analecta franciscana*, 10 vol., Quaracchi, 1885-1946. — *Bullarium franciscanum*, t. 1-4, éd. J.-H. Sbaralea, Rome, 1759-1768; t. 5-7, éd. C. Eubel, Rome, 1898-1904; nouv. série, t. 1-3, éd. U. Hüntemann et J.M. Pou y Martí, Quaracchi, 1929-1949 = *Bullarium*. — *Chronologia historico-legalis seraphici ordinis*, 4 vol., Naples-Venise-Rome, 1650-1795 = *Chronologia*. — Collections concernant les capucins, voir *infra*, col. 1312.

2^o *Œuvres générales*. — L. Wadding, etc, *Annales minorum*, 3^e éd., 31 vol., Quaracchi-Rome, 1931-1956. — Marc de Lisbonne, *Crónica de la orden de los frailes menores de San Francisco*, 3 vol., Lisbonne-Salamanque, 1556-1570, diverses éditions et traductions. — François de Gonzague, *De origine seraphicæ religionis franciscanæ eiusque progressibus*, Rome, 1587. — H. Holzappel, *Handbuch der Geschichte des Franziskanerordens*, et trad. latine, *Manuale historiae ordinis fratrum minorum*, Fribourg-en-Brigau, 1909. — Gratien de Paris, *Histoire de la fondation et de l'évolution de l'ordre de saint François au XIII^e siècle*, Paris, 1929. — F. de Sessevalle, *Histoire générale de l'ordre de saint François. Le moyen âge*, 2 vol., Paris, 1935-1937. — P.-M. Sevesi, *L'ordine dei frati minori*, 3 vol., Milan, 1942-1960. — R.M. Huber, *A documented history of the franciscan order : 1182-1517*, Washington-Milwaukee, 1944. —

L. Di Fonzo, *I francescani*, dans M. Escobar, *Ordini e congregazioni religiose*, t. 1, Turin, 1951, p. 157-344. — Lazaro de Aspurz, *Manual de historia franciscana*, Madrid, 1954. — E. Wagner, *Historia constitutionum generalium ordinis fratrum minorum*, Rome, 1954. — D. Cresi, *San Francesco e i suoi ordini*, Florence, 1955.

2. Sources du franciscanisme. — 1° Comme introduction à l'étude de la plupart des problèmes qui concernent François d'Assise, Claire et l'histoire d'Assise au 13^e siècle, consulter la 2^e édition de l'œuvre monumentale de Arnaldo Fortini, *Nova vita di San Francesco* : I (en 2 vol.) *Vita*; II *Le fonti. Questioni francescane*; III *Assisi al tempo del santo. Gli archivi Assisiani. I Documenti*; IV *Bibliografia. Indice. Carte illustrative*, Assise, 1959. Du même auteur, outre maints articles : *Nova vita di S. Francesco*, Milan, 1926; *Assisi nel medioevo*, Rome, 1940; *La Lauda in Assisi e le origine del teatro italiano*, Assise, 1961.

2° Sources. — Les Légendes écrites par Thomas de Celano et Bonaventure, ainsi que les textes qui en dépendent, ont été édités critiquement, AFH, t. 10, 1926-1941, et présentés dans la préface, p. III-LXXXV : 1) Thomas de Celano † 1260, *Vita I*, p. 3-117; *Legenda ad usum chori*, p. 118-126; *Vita II*, p. 129-268; *Tractatus de miraculis*, p. 271-331; — 2) Julien de Spire (1232-1239), *Vita S. Francisci*, p. 335-371; *Officium rhythmicum*, p. 372-388; 3) *Missae in honorem S. Francisci, Sequentiae*, etc, p. 389-404; — 4) Henri d'Avranches († v. 1272), *Legenda versificata* (1232/4), p. 405-521; — 5) Élie d'Assise † 1254, *Epistola encyclica de transitu S. Francisci*, p. 525-528; — 6) diverses *Legendae quaedam minores*, p. 531-554, parmi lesquelles : *Legenda liturgica* du ms Vat. lat. 8737, p. 531-532, la *Legenda antiqua* de Jean de Celano, p. 533-535 (cf A. Chiappini, dans *Antonianum*, t. 35, 1960, p. 339-342) et sa *Legenda choralis umbra*, p. 543-554; — 7) Bonaventure † 1274, *Legenda maior*, p. 557-652; *Legenda minor*, p. 653-678; — 8) Suivent deux légendes dépendantes de Thomas de Celano et de Bonaventure : Jacques de Voragine o p † 1298, *Vita S. Francisci*, p. 681-693; Anonymus o s b, *Legenda monacensis*, p. 694-719. — Ces textes, édités avec tous les mss connus, remplacent les éditions antérieures; ils sont précédés de longues dissertations de Michel Bihl † 1950, qui résument ou complètent de multiples recherches : *Disquisitiones Celanenses*, AFH, t. 20, 1927, p. 433-496; t. 21, 1928, p. 3-54, 161-205; t. 22, 1929, p. 3-53; t. 29, 1936, p. 273-307; t. 30, 1937, p. 3-30, 257-281, etc. Ces études et plusieurs autres dues à divers auteurs sont signalées dans AFH, *Indices* des t. 1-50, 1960, p. 11-16.

Les sources d'origine léonine n'ont pas été éditées jusqu'ici dans un véritable corpus. — 1) F.-M. Delorme, *La « Legenda antiqua S. Francisci » du ms 1046 de la bibliothèque communale de Pérouse*, AFH, t. 15, 1922, p. 23-70, 278-332 (éd. du texte, Paris, 1926), et trad. franç. par J.-M. Fagot, *Saint François raconté par ses premiers compagnons*, Paris, 1927. — 2) La *Legenda trium sociorum*, éd. dans AS, octobre, t. 2, Anvers, 1768, p. 723-742; par M. Faloci Pulignani, MF, t. 7, 1898, p. 84-107, 113-130; rééd. d'après un ms de Sarnano par G. Abate, MF, t. 39, 1939, p. 375-432, avec introduction et notes sur les controverses livrées autour du texte [M. Bihl, *Contra duas novas hypotheses prolatas a Ioh. R.H. Moorman adversus « Vitam I S. Francisci »*., AFH, t. 39, p. 3-37; M. Beaufreton,

Saint François d'Assise, Paris, 1925, p. 300-308, etc]. — 3) *L'Anonyme de Pérouse*, éd. P. van Ortruy, MF, t. 9, 1902, p. 33-48.

— 4) P. Sabatier, *Speculum perfectionis seu S. Francisci Assisensis Legenda antiquissima* (fin 13^e ou début 14^e siècle), Paris, 1898; 2^e éd., *Le Speculum perfectionis ou Mémoires de frère Léon sur la seconde partie de la vie de saint François d'Assise*, coll. British society of franciscan studies 13 et 17, 2 vol., *Texte latin et Étude critique*, Manchester, 1928 et 1931. La thèse de P. Sabatier qui place la rédaction du *Speculum* avant le 11 mai 1227 a été rejetée (M. Bihl, AFH, t. 26, 1933, p. 497-518); néanmoins K. Beyschlag, *Die Bergpredigt und Franziskus von Assisi*, Gutersloh, 1955, a tenté encore d'établir que 93 chapitres du *Speculum* sont antérieurs à la *Legenda II* de Celano (cf O. von Rieden, CF, t. 27, 1957, p. 207-209) : de son côté, J. Moorman, *The sources of the life of S. Francis of Assisi*, Manchester, 1940, a soutenu que la *Legenda trium sociorum* serait antérieure à la *Legenda I* de Celano, cf M. Bihl, *Contra duas novas hypotheses*., AFH, t. 39, 1946, p. 3-37; cf p. 279-287.

A ces sources, il faut ajouter les textes célèbres du cardinal Jacques de Vitry, † 1254, éd. G. Golubovich, *Biblioteca bio-bibliografica della Terra Santa*, t. 1, Quaracchi, 1906, p. 2-10; *Lettres de Jacques de Vitry*, éd. critique par B.C. Huygens, Leyde, 1960 (cf C. Schmitt, AFH, t. 54, 1961, p. 227-229). — Léonard Lemmens, *Testimonia minora saec. XIII de S. Francisco Assisienti*, Quaracchi, 1926.

Le Procès de canonisation de François est perdu. « Sa perte est d'autant plus étrange que les enquêtes avaient été organisées avec une solennité tout à fait extraordinaire » (P. Sabatier, *Études inédites*, p. 112 note 1).

Le problème des sources franciscaines a suscité une littérature immense. On peut consulter : F. van der Borne, *Die Franziskus-Forschung in ihrer Entwicklung dargestellt*, Munich, 1917. — P. Sabatier, *Vie de S. François d'Assise*, Paris, 1931, p. 479-577. — L. de Sarrasola, *San Francisco de Assis*, Madrid, 1929, p. xxv-cviii. — O. Englebert, *Saint François d'Assise*, Paris, 1956, p. 390-427. — M.A. Fortini, *Nova vita*, t. 2, p. 7-17. — L. Cellucci, *Le Leggende franciscane del sec. XIII nel loro aspetto artistico*, 2^e éd., Modène, 1957; cf R. Pratesi, AFH, t. 52, 1959, p. 123-125.

3. Milieu historique. — Sur les divers mouvements religieux, antérieurs ou contemporains, qui annoncent un retour à l'Évangile et à la pauvreté, et sur les tendances hétérodoxes des 12^e-13^e siècles :

L. Spätling, *De apostolicis, pseudo-apostolis et apostolinis*, Munich, 1947. — H. Grundmann, *Religiöse Bewegungen im Mittelalter*, Berlin, 1935; cf M. Bihl, AFH, t. 29, 1956, p. 550-559. — A. Fliche, *Du premier concile du Latran à l'avènement d'Innocent III (1123-1198)*, coll. Fliche-Martin, t. 9, 1, Paris, 1944, p. 91-131. — R. Foreville, *ibidem*, t. 9, 2, 1953, p. 288-351. — G. Le Bras, *Institutions ecclésiastiques*., *ibidem*, t. 12, 1959, p. 38-44, 178-202. — M.-D. Chenu, *La théologie au XII^e siècle*, Paris, 1957, p. 223-274. — J. Leclercq et F. Vandenbroucke, *La spiritualité du moyen âge*, Paris, 1961, p. 161-202, 299-344. — R. Manselli, *Studi sulle eresie del sec. XII*, Rome, 1953; cf R. Pratesi, AFH, t. 47, 1954, p. 951. — *La vita comune del clero nei secoli XI-XII* (Mendola, 1959), 2 vol., Milan, 1962, art. de C. Violante, C. Dereine, etc. — L. Hardick,

Franziskus, die Wende der mittelalterlichen Frömmigkeit, WW, t. 13, 1950, p. 129-141. — K. Esser, *Die religiöse Bewegung des Hochmittelalters und Franziskus von Assisi*, dans *Festgabe J. Lortz*, t. 2, Baden-Baden, 1958, p. 287-315; *Franziskus von Assisi und die Katharer seiner Zeit*, AFH, t. 51, 1958, p. 225-264.

Sigles et abréviations. — AF = *Analecta franciscana* (1885). — AFH = *Archivum franciscanum historicum* (1908). — AIA = *Archivo Ibero-Americano* (1914). — ALKG = *Archiv für Literatur- und Kirchengeschichte des Mittelalters* (1885). — AOMC = *Analecta ordinis minorum cappuccinorum* (1937). — CF = *Collectanea franciscana* (1931). — Est Fr = *Estudios franciscanos* (1903). — EF = *Études franciscaines* (1899 et 1950). — FF = *France franciscaine* (1912). — FL = *Franciscans leven* (1917). — FS = *Franziskanische Studien* (1914). — Fr St = *Franciscan Studies* (1941). — It Fr = *L'Italia franciscana* (1926). — MF = *Miscellanea franciscana* (1886). — NF = *Neerlandia franciscana* (1914). — RHF = *Revue d'histoire franciscaine* (1924). — St Fr = *Studi francescani* (1914). — WW = *Wissenschaft und Weisheit* (1934).

Les œuvres de saint François d'Assise sont citées d'après l'édition des *Opuscula* de Quaracchi, 1939, et celles de saint Bonaventure d'après l'édition des *Opera omnia*, 10 vol., Quaracchi, 1882-1902.

I. SAINT FRANÇOIS D'ASSISE (1182-1226)

La spiritualité de François d'Assise ne peut être exposée ni interprétée indépendamment de l'expérience religieuse, qui, après l'avoir fait sortir du siècle, lui a révélé le mystère du Christ crucifié (S. Bonaventure, *Legenda maior* c. 1, n. 5, p. 562; c. 13, n. 10, p. 620) et a fait de lui un « nouvel évangéliste » (1 Celano, n. 89, p. 68), « le héraut de la perfection chrétienne » (*Legenda maior*, prologue, n. 1, p. 557) et, selon le mot admirable d'Angèle de Foligno, « la pauvreté elle-même au dedans et au dehors » (*Le livre de l'expérience des vrais fidèles*, p. 278). Tout relève, dans une unité et une logique rigoureuse, de cette rencontre avec le Christ.

1. *A la rencontre du Christ.* — 2. *Adhérence au Christ.* — 3. *Épanouissement de l'adhérence : vertus franciscaines.* — 4. *Vie intérieure et mystique*

1. A LA RENCONTRE DU CHRIST

1^o Personnalité de François. — Né à Assise, à la fin de 1181 ou au début de 1182, François était fils de Pietro di Bernardone († avant 1215), marchand de drap et propriétaire d'immeubles et de domaines ruraux considérables. Sa mère, haute dame, appelée d'ordinaire Domina Pica, était vraisemblablement d'origine picarde. De fait, l'éducation première et la psychologie religieuse de François, son culte inné de la France ne s'expliquent pas sans une ascendance française. Son frère, Angelo di Picardo († avant 1229), est connu, ainsi que sa descendance où se rencontrent clarisses et frères mineurs. Appelé Jean-Baptiste au baptême, le saint reçut le surnom de François au retour d'un voyage de son père en France, ou plus justement du fait de sa mère.

Il reçut sa première éducation à l'église San Giorgio. François avait une intelligence pénétrante. Il apprit à lire dans le psautier liturgique, au foyer, au contact des jongleurs et des pèlerins passant par la via Francescha; dans les cercles juvéniles d'Assise, il se forma au chant, à la musique, à la poésie lyrique selon le goût des pays méditerranéens. A l'étude du *stil nuovo*, il joignit une connaissance de la langue française telle qu'elle deviendra la langue ordinaire de ses effusions mystiques.

Il s'initia de même aux gestes de la chevalerie, dont il accepta les héros et les règles de courtoisie.

Vu sa condition sociale, ses titres à l'héritage paternel et l'habileté financière dont il fit preuve, il acquit la culture technique et pratique qui se donnait alors aux fils de banquiers et de marchands.

1 Celano, n. 2, 17, 83, 120, p. 7, 16, 62, 96; 2 Celano, n. 3-4, 6, 8, 83, p. 131-135, 180. — *Legenda maior*, c. 1, n. 1, p. 560. — *Speculum perfectionis*, c. 4, p. 13. — *Legenda perusina*, n. 72, p. 49. — *Anonymus perusinus*, n. 4, p. 86. — *Legenda trium sociorum*, n. 2-4, 8, p. 377-379, 384. — *Legenda monacensis*, n. 1, p. 695.

H. Felder, *L'idéal...*, t. 1, p. 55-86. — J. Joergensen, *Saint François...*, p. 40-43. — Miquel d'Esplugues, *Le véritable visage...*, p. 53-98. — R. Briffault, *Les troubadours et le sentiment romanescque*, Paris, 1945. — M. Fortini, *Vita...*, t. 1, p. 102-111, 116-120; t. 2, p. 94-102, 111-112, 116-119, 162-169.

Avec l'âge, le caractère de François se révéla noble, courtois, magnanime. Il se sentait né pour de grandes choses. Il ne supportait ni propos équivoques ni vulgarités. Il savait se blâmer d'avoir refusé l'aumône à qui la lui demandait au nom du Très-Haut. Il donnait sans compter, car il avait au cœur un sentiment inné de bienveillance. Si, à l'aube de sa conversion, il professa le plus grand respect envers le prêtre et l'eucharistie, c'est que, dès son enfance, comme l'insinuent Celano et Bonaventure, il montrait une dévotion attentive aux ministres de Dieu et aux saints mystères. Ces avantages de la nature et de la grâce prédisposaient François à sa mission particulière. « Sa vie a été d'un seul tenant » (P. Sabatier, *Études inédites...*, p. 110).

2^o Première rencontre avec le Christ en croix. — A quatorze ans (vers 1196), François, membre de la corporation des marchands, fut associé au commerce de son père. Il devint le héros de la jeunesse, dont il soldait les dépenses. Cette prodigalité, largement tolérée par ses parents, fut le seul excès de sa jeunesse, il importe de le préciser à l'encontre de Celano et de ceux qui l'ont suivi (vg M. Beaufreton). François n'est point Augustin, comme l'a observé P. Sabatier. Au milieu de ses divertissements, il ne négligeait pas les affaires, mais soirées joyeuses et négoce ne parvinrent pas à freiner les rêves que lui suggéraient sa noblesse d'âme et son éducation chevaleresque.

La guerre éclata entre Assise et Pérouse. François, qui avait sans doute participé à la destruction de la Rocca d'Assise, s'enrôla parmi les chevaliers; Assise fut battue et François emmené prisonnier à Pérouse. Libéré à prix d'argent en 1203 par son père, probablement à cause d'une maladie contractée en captivité, François, après une longue convalescence, décida de se rendre dans les Pouilles, où la lutte entre Innocent III et l'Empire se poursuivait depuis 1198.

La veille du départ, au début de 1205, il donna sa tenue de luxe à un soldat pauvre. Ce geste d'hommage à la pauvreté allait ouvrir la série des interventions divines, selon Bonaventure.

La nuit suivante, le Seigneur, l'appelant par son nom, l'introduisit dans un palais de rêve où se trouvait une belle dame et des armes marquées du signe de la croix. Il lui fut révélé que ce castel lui était réservé « s'il voulait assumer avec constance l'étendard de la croix » (*Legenda minor*, c. 1, lect. 3, p. 656); il quitta Assise, assuré de devenir illustre.

A Spolète, il eut une seconde vision : « Retourne au pays de ta naissance; ta vision se réalisera par moi tout spirituellement » (2 Celano, n. 6, p. 134). Le saint rentra, dans l'attente

du vouloir de Dieu. Il dut assister à une dernière soirée; soudain, il expérimenta la présence de l'Esprit au point de ne pouvoir ni parler ni marcher. « A quoi penses-tu... à prendre femme? — Oui... la plus noble, la plus riche, la plus belle qui se soit jamais vue » (1 Celano, n. 7, p. 10; *Legenda maior*, c. 1, n. 4, p. 561), « par la pauvreté », précise la *Légende des trois compagnons* (n. 7, p. 381).

1 Celano n. 1-3, 7, p. 5-7, 10; 2 Celano, n. 5-6, p. 133-134. — *Legenda maior*, c. 1, n. 2-4, p. 561; c. 13, n. 10, p. 620; *Legenda minor*, c. 1, lect. 3, p. 656. — *Legenda trium sociorum*, n. 2, 6-7, 26, p. 377, 380-381, 398. — *Anonymus perusinus*, n. 5-6, p. 36.

J.-P. Calamita, *La persona di San Francesco d'Assisi*, Bitonto, 1922, p. 85-110. — V. Facchinetti, *Saint François d'Assise dans l'histoire...*, p. 21-23. — P. Sabatier, *Études inédites...*, p. 93-114. — M. Fortini, *Vita...*, t. 1, p. 152-212, 217, 247; t. 2, p. 78, 114-117, 135-171.

Après cette touche initiale de la grâce, François se dégage lentement du siècle. Il se rend souvent dans une grotte près de la ville et y prolonge ses oraisons. Un jour il rencontre un lépreux et l'embrasse. Le lépreux mystérieux, sans doute le Christ décrit par Isaïe (53, 3), disparaît aussitôt. Ce geste où il vainc ses répugnances détermine sa vocation (*Testament*, p. 77). Dans son émotion, il chante des *laudes* : ce fut son premier cantique. Ses propos d'ascension spirituelle furent bientôt exaucés : le Christ crucifié lui apparut pour la première fois dans cette grotte. Bonaventure l'assure (*Legenda maior*, c. 1, n. 5, p. 562; c. 13, n. 10, p. 620; *De miraculis*, n. 1, p. 627; *Legenda minor*, c. 1, lect. 4, p. 656).

Celano (1, n. 6, p. 9; 2, n. 8-11, p. 135-137), la *Légende des trois compagnons* (n. 8-13, p. 382-387) et, à leur suite, la plupart des historiens modernes (J. Joergensen, *Saint François...*, p. 45-49; K. Esser, *Das Testament...*, p. 140-145; etc), avec P. Sabatier (*Vie...*, p. 31-35), reportent à l'épisode du crucifix de San Damiano cette première rencontre, plaçant ensuite le voyage à Rome et d'autres épisodes.

Mais saint Bonaventure renverse l'ordre des événements. La première manifestation du Crucifié, il y en eut sept que Celano et Bonaventure rapportent avec de notables divergences (cf S. Clasen, *AFH*, t. 54, 1961, p. 255-256; t. 55, 1962, p. 298-300), eut lieu dans la grotte d'Assise. L'appel intérieur précède la vocation publique et ecclésiastique. Bonaventure insiste sur le fait et en marque avec perspicacité les conséquences.

Durant six siècles, les écrivains franciscains ont accepté à l'unanimité la chronologie de Bonaventure, tels Ange Clarenio, Jacopone de Todi, Paulin de Venise (*Legenda franciscana liturgica*, c. 1, lect. 6, dans *MF*, t. 8, 1901, p. 52), Barthélemy de Pise (*AF*, t. 5, p. 379), Wadding, Bernardin de Paris, C. Chalippe, etc. La thèse traditionnelle est admise à juste titre par le P. Gratien (*S. François d'Assise*, p. 28-29) et H. Felder (*L'idéal...*, t. 1, p. 76), qui place cette première apparition du Crucifié deux ans avant la manifestation de San Damiano.

Cette vue du Christ en croix opéra la transformation intérieure de François : « Ad praemissae visionis contuitum liquefacta est anima eius, et memoria passionis... adeo impressa medullitus ut et crucifixi Domini plagas oculis mentis interius quasi iugiter cerneret » (*Legenda minor*, c. 1, lect. 4, p. 656). « Dès cette heure », il entend parfaitement la loi évangélique du renoncement total et s'adonne à l'exercice des vertus fondamentales de l'esprit séraphique : pauvreté, humilité, amour débordant de piété; il se met au service des lépreux à l'hôpital Saint-Lazare (M. Fortini, t. 1, p. 267-272; t. 2, p. 257-266). Au printemps de 1206,

il se rend à Rome et, mêlé aux malheureux, donne sans compter, et se livre durement à la mortification afin de porter extérieurement « la croix du Christ qu'il avait intérieurement au cœur » (*Legenda maior*, c. 1, n. 6, p. 562-563). Dès cette époque, François n'omet pas de consulter l'évêque d'Assise. Ce fait a été bien observé par J. Joergensen (*Saint François...*, p. 44 et 121; cf *Legenda trium sociorum*, n. 10, p. 386; *Legenda perusina*, n. 15, p. 9). François était prêt à n'exercer plus que le seul « négoce céleste » (*Legenda minor*, c. 1, lect. 4, p. 656).

3^o Mission ecclésiastique. San Damiano. — Soudain, le crucifix de la chapelle de San Damiano s'anime et dit par trois fois : « François, va, répare mon église qui tombe en ruine, comme tu le vois » (2 Celano, n. 10, p. 136-137). Ne saisissant pas le sens spirituel de sa vocation ecclésiastique, François vendit draps et monture, puis rapporta un sac d'écus pour la réfection du sanctuaire. Le chapelain refusa le don, que François jeta sans plus sur une fenêtrure, mais consentit à ce qu'il se mit à l'œuvre. Le saint devenait un véritable « oblat » au service de l'Église (M. Fortini, t. 2, p. 223-226). Cette attitude provoqua la rupture avec sa famille.

Cité canoniquement par l'évêque, François rendit à son père tout ce qu'il avait, jusqu'à son vêtement. Sur-le-champ, Guy II le couvrit de sa chape. François pouvait désormais suivre le Christ nu sur la croix. C'était le 16 avril 1207. Dans sa loque signée d'une croix, il se proclame « le héraut du grand Roi ». Après s'être rendu chez les moines de Valfabbrica puis à Gubbio, il revint à San Damiano en maçon mendiant. C'est alors que commence son « dialogue » avec sainte Claire; voir *infra*, col. 1402 svv.

En exécutant l'ordre du crucifix, François avait expérimenté la croix : le mépris des siens, la pénurie, la mortification; il avait vaincu le monde et s'était vaincu lui-même. Il allait recevoir l'intelligence de sa mission : la réparation de l'Église du Christ par l'évangile de la pauvreté.

1 Celano, n. 10-12, 15, p. 12-14; 2 Celano, 10-14, p. 136-139. — *Legenda maior*, c. 2, n. 1-4, p. 563-565; *Legenda minor*, c. 1, lect. 5, p. 656. — *Legenda trium sociorum*, n. 13, 16-21, p. 387, 389-397. — Servas Sanctus de Faenza, *Meditatio...*, p. 137; *Liber exemplorum*, n. 21, p. 219-220.

M. Fortini, *Vita...*, t. 1, p. 268, 273-279, 291-294, 312-317; t. 2, p. 223-237; t. 3, p. 85-91. — Cuthbert, *Vocation de saint François d'Assise*, p. 64-66.

4^o L'Évangile de la pauvreté. — La reconstruction de San Damiano achevée, François y demeurait d'ordinaire. Le 24 février 1209 probablement, — on célébrait la messe des Apôtres —, il entendit lire les paroles du Christ aux disciples : *Mt.* 10, 7-14. Il eut l'intelligence du texte par l'onction de l'Esprit : le véritable disciple « ne devait posséder ni or, ni argent »; il devait « prêcher le royaume de Dieu, la pénitence » et la paix. Comme si les ordres du Christ lui étaient adressés *specialiter*, il dépose son manteau d'ermite, ses chaussures et son bâton, sa bourse et sa ceinture, revêt une loque ceinte d'une cordelette et marquée d'une croix, afin de s'adapter « à la règle apostolique » de la perfection évangélique. Dans l'exultation de cette révélation, dénouement de sa vocation, « l'apôtre des temps nouveaux » (P. Sabatier, *Vie...*, p. 90), l'*auditor verborum novae gratiae* (*Legenda trium sociorum*, n. 25, p. 396), annonce partout l'Évangile.

Bernard de Quintavalle et Pierre dei Cattani veulent le suivre. Il les conduit à l'église Saint-Nicolas; ensemble ils prient, ouvrent par trois fois l'Évangile et lisent : « Si tu veux être parfait... » (Mt. 19, 21), « Ne portez rien pour la route, ni or, ni argent... » (Luc, 9, 23), et « Si quelqu'un veut venir à ma suite... » (Mt. 16, 26). François découvrait une seconde fois l'Évangile de la pauvreté et recevait l'intelligence de sa mission ecclésiale. C'était le 15 avril 1209.

Il accueillit quelques autres disciples, tel l'extatique Gilles d'Assise (23 avril 1209). Il les formait à la pauvreté, à la pénitence, à l'abandon total à la Providence; il leur enseignait à s'adresser à Dieu par le *Pater*, à louer le Seigneur en toute créature, « à vénérer les églises et les prêtres et à s'attacher par-dessus tout à l'Église romaine » (*Legenda maior*, c. 3, n. 7, et c. 4, n. 3, p. 569 et 572). Dès qu'ils furent sept, François partit avec eux à la conquête du monde. Au jour fixé, tous se retrouvèrent à Assise. L'expérience était décisive : la Providence ne manquait pas aux hérauts de la pauvreté absolue. François rédigea la brève *Regula Evangelii*, où se lisaient les textes découverts à la Portioncule et à Saint-Nicolas.

1 Celano, n. 22-31, p. 19-25; 2 Celano, n. 15, p. 139. — *Legenda maior*, c. 3, n. 1-7, p. 567-569; c. 4, n. 3, p. 572; *Legenda minor*, c. 2, lect. 1, p. 658. — *Legenda trium sociorum* n. 25-30, 36-40, p. 396-400, 402-407. — *Anonymus perusinus*, n. 10-11 et 17, p. 37 et 39. — *Legenda monacensis*, n. 8, p. 697. — *Legenda chori*, n. 3, p. 120. — *Legenda choralis Carnotensis*, n. 6, p. 539.

J. Joergensen, *Saint François...*, p. 87-109. — Cuthbert, *Vie...*, p. 103-124. — P. Sabatier, *Vie...*, p. 89-90, 97-100. — O. Englebert, *Vie de saint François d'Assise*, p. 90-103. — M. Fortini, *Vita...*, t. 1, p. 317-380; t. 2, p. 273-306.

« Désirant vivement que le Saint-Siège approuvât ce qu'il avait écrit » (1 Celano, n. 32, p. 25), en authentique réformateur de l'Église, il se rendit à Rome. L'évêque d'Assise s'y trouvait et, d'après plusieurs sources, avait déjà fait connaître le saint au cardinal Jean Colonna, le plus haut personnage de la curie. Celui-ci soumit François à une enquête et tenta de lui faire choisir la Règle de saint Benoît ou la vie érémitique; il redoutait que sa ferveur ne cédât et il lui proposait des « planiora itinera ». François résista si bien que le cardinal se fit son avocat. Innocent III cependant réserva sa décision. Ni théologien, ni juriste, François ne pouvait défendre sa cause qu'en mystique qui s'appuie sur le Christ, et en jongleur de Dieu. Dans la seconde audience, l'apologie de la femme pauvre au désert, que l'Esprit lui avait inspirée, emporta l'adhésion du pape, qui reconnut en François l'homme entrevu en songe soutenant l'Église du Latran.

Le pape approuva verbalement la « Règle de l'Évangile », concéda le privilège de pauvreté et accorda « le mandat de prêcher la pénitence » « en tout lieu » (*Legenda trium sociorum*, n. 51-52, p. 417). Ceux qui n'étaient pas clercs recevraient la tonsure; c'est alors que François devint diacre, peut-être de par la volonté de Guy d'Assise. Le pape fit savoir au concile du Latran (1215) que le canon 13 ne s'appliquait pas à l'institution franciscaine.

1 Celano, n. 32-34, p. 25-27; 2 Celano, n. 16-17, p. 140-141. — *Legenda trium sociorum*, n. 46-53, p. 413-418. — *Anonymus perusinus*, n. 31-36, p. 43-44. — *Legenda maior*, c. 3, n. 9-10, p. 570-571. — Julien de Spire, *Vita*, c. 4, n. 21, p. 344. — *Servas sanctus de Faenza, Liber exemplorum*, n. 68, p. 239. — Ange Clareno, *Expositio Regulae*, p. 6, 16.

Gratien, *Histoire de la fondation...*, p. 10. — P. Paschini, *Il cardinale Giovanni di San Paolo*, dans *Studi di storia e*

diritto in onore di Carlo Calisse, t. 3, Milan, 1940, p. 109-118. — Y. Congar, *Vraie et fausse réforme dans l'Église*, coll. Unam Sanctam 20, Paris, 1950, p. 252-256. — A. Matanič, *Papa Innocenzo III di fronte a San Domenico e San Francesco*, dans *Antoniano*, t. 35, 1960, p. 508-527.

Au sein de l'Église François avait rencontré le Christ et avait découvert « les insondables richesses » du Crucifié et de l'Évangile. Cette expérience explique et définit la spiritualité franciscaine, la Règle de l'ordre et sa mission spécifique dans l'Église.

1. **Biographies.** — Les sources, les *Vies* anciennes et des biographies modernes (Fortini, Sabatier, Englebert) sont signalées *supra*, col. 1268-1270.

J. Joergensen, *Saint François d'Assise. Sa vie et son œuvre*, trad. du danois par T. de Wyzewa, Paris, 1910; 86^e éd., 1960. — P. Cuthbert, *Life of S. Francis*, Londres, 1912; *Vie de saint François d'Assise*, trad. de l'anglais par R. Brousse, Paris, 1925. — M. Beaufreton, *Saint François d'Assise*, Paris, 1925. — G. Salvadori, *Ricordi di San Francesco d'Assisi*, Florence, 1926. — V. Facchinetti, *San Francesco d'Assisi nella storia, nella leggenda e nell'arte*, trad. franç. par de Loppinot, Vanves, 1926. — Miquel d'Esplugues, *La vera efigie del Poverello*, Barcelone, 1927; *Le véritable visage du Poverello*, trad. par G. de Falgairolle, Paris, 1929. — P. Sabatier, *Études inédites sur saint François d'Assise*, Paris, 1932. — Voir col. 1302-1303.

2. **Études particulières** (non signalées dans l'article). — Frédégand Callaey, *L'allegria giovinezza di San Francesco d'Assisi*, It Fr, t. 1, 1926, p. 275-292. — V. da Clusone, *Cultura e pensiero di San Francesco. Opera critico-storica*, Modène, 1952; cf J. Odoardi, MF, t. 55, 1955, p. 422-427. — A. Terzi, *Memorie francescane nella valle Reatina*, Rome, 1955; *Cronologia della vita di S. Francesco d'Assisi*, Rome, 1963.

F. Vernet, *Saint François d'Assise intime*, Lyon, 1899 (extrait de *L'Université catholique*, t. 29, 1898). — Emidio d'Ascoli, *L'anima di San Francesco*, Ascoli-Piceno, 1949. — F. de Beer, *La conversion de saint François selon Thomas de Celano*, Paris, 1963.

G. Salvadori, *Liriche e saggi*, t. 3, Milan, 1933, p. 321-360 François et le Saint-Siège. — A. Terzi, *San Francesco d'Assisi a Roma*, Rome, 1956; cf R. Pratesi, AFH, t. 51, 1958, p. 203. — Sur François et le concile du Latran, L. Spätling, *Der Anteil der Franziskaner an den General-Konzilien...*, dans *Antoniano*, t. 36, 1961, p. 300-303.

Synthèse critique des récentes recherches, F. van den Borne, *Het problem van de Franciscus biografie en het licht van de moderne historisch kritiek*, dans *Sint Franciscus*, t. 57, 1955, p. 241-320; t. 58, 1956, p. 31-80; *Voornaamste feiten uit het leven Franziskus in het licht van de historisch kritiek*, t. 59, 1957, p. 162-240, 242-316.

3. **Écrits.** — L. Wadding, *Beati P. Francisci Assisiensis Opuscula nunc primum collecta*, Anvers, 1623. — L. Lemmens, *Opuscula sancti Patris Francisci Assisiensis*, Quaracchi, 1904; 3^e éd., 1949, aujourd'hui insuffisante. — J. Cambell, *Les écrits de saint François d'Assise devant la critique*, Werl, 1954 (extrait de FS, t. 36, 1954, p. 82-109, 205-264). — H. Böhrmer, *Analekten zur Geschichte des Franciscus von Assisi*, Tubingue, 1904; rééd., 1930, 1961 (avec supplément bibliographique). — K. Esser et L. Hardick, *Die Schriften des hl. Franziskus von Assisi*, Werl, 1951; sur cet excellent travail CF, t. 22, 1952, p. 386-390. Plusieurs problèmes se posent encore. Ainsi la lettre *Ad populorum rectores* (*Opuscula*, p. 111-112), le plus souvent regardée comme inauthentique ou douteuse (A. Masseron, *Œuvres*, p. 171-174), me semble, à la suite de P. Sabatier et d'autres, sûrement authentique. — K. Esser, *Das Testament des hl. Franziskus von Assisi*, Munster, 1949; cf L. Olliger, AFH, t. 42, 1949, p. 312-315. — A. Masseron, *Œuvres de saint François d'Assise*, Paris, 1959; à cet ouvrage excellent joindre *Paroles mémorables de saint François d'Assise*, Paris, 1960. — V. Facchinetti et J. Cambell, *Gli scritti di San Francesco di Assisi*, Milan, 1957; cf R. Pratesi,

AFH, t. 50, 1957, p. 443-445. — Willibrord de Paris, *Les écrits de saint François d'Assise remis en langage populaire*, Paris, 1959.

Sur les Règles franciscaines. — A. Masseron, *Œuvres*, p. 29-91. — L. Hardick, J. Terschlüssen, K. Esser, *Werkbuch zur Regel des hl. Franciskus*, Werl, 1955; trad. par J.-M. Genvo, *La Règle des frères mineurs. Étude historique et spirituelle*, Paris, 1961 (capital). — L. Casutt, *Die älteste franziskanische Lebensform. Untersuchungen zur Regula prima sine bulla*, Gratz-Cologne, 1955. — A. Quaglia, *L'originalità della Regola francescana*, Sassoferato, 1943 (en sens opposé, M. Bihl, AFH, t. 39, 1946, p. 287-305); *Origine e sviluppo della Regola francescana*, Naples, 1948. — L. Oligier, *Expositio quatuor magistrorum super Regulam fratrum minorum (1241-1242)*, Rome, 1950; appendice : *Regula S. Francisci anni 1223 fontibus locisque parallelis illustrata*, p. 171-193; *Expositio Regulae fratrum minorum*, auctore fr. Angelo Clarenio, Quaracchi, 1912.

Parmi les anciens auteurs signaler surtout : Bonaventure Dernoie, *Medulla Evangelii per Christum declarata sancto Francisco in seraphica Regula*, Anvers, 1657.

Au sujet de la lettre à saint Antoine, K. Esser, *Der Brief des hl. Franciskus an den hl. Antonius*, FS, t. 31, 1949, p. 135-151 en faveur de l'authenticité; contre : O. Bonmann, *De authenticitate epistolae sancti Francisci ad sanctum Antonium Patavinum*, AFH, t. 45, 1952, p. 474-492. — Sur le Cantique du soleil, L. Bracaloni, *Il Cantico di frate Sole*, 2^e éd., Milan, 1927. — J. Cambell, art. cité, p. 51-56, bibliographie. — L. Benedetto, *Il Cantico di frate Sole*, Florence, 1941 (extrait de AFH, t. 41, 1948, p. 1-87). — M. Bigaroni, *Il Cantico di frate Sole. Genesi del Cantico*, Assise, 1956; cf R. Pratesi, AFH, t. 50, 1957, p. 248-250. — G. Sabatelli, *Studi recenti sul Cantico di frate Sole*, AFH, t. 51, 1958, p. 3-24. — A. Terzi, *Memorie francescane*, p. 309-402. — M. Fortini, *Vita...*, t. 2, p. 471-543.

Probablement authentique, la célèbre *Laude* transmise par Mariano de Florence et Wadding, *Annales*, ad annum 1213, n. 9, jadis inscrite sur les murs de la chapelle de l'Eremita et dont le texte lyrique est de la même inspiration que le cantique du soleil, cf L. Bracaloni, *L'arte francescana*, Todi, 1924, p. 123. — A. Thode, *Saint François d'Assise et les origines de la Renaissance en Italie*, trad. G. Lefèvre, Paris, s. d., t. 1, p. 112-113.

2. ADHÉRENCE AU CHRIST

1^o L'adhérence au Christ est le **principe fondamental** de la spiritualité de François d'Assise. Fondée sur une expérience mystique privilégiée, cette adhérence n'est point une attitude théologique, ni une abstraction, mais le mouvement de toute une personne vers un être aimé exclusivement et saisi comme actuellement présent (G. K. Chesterton, *Saint François d'Assise*, trad. I. Rivière, Paris, 1925, p. 13-14). « Consciemment, continûment, François voulut vivre comme son Maître, de son Maître » (L. de Grandmaison, *Jésus-Christ*, t. 2, Paris, 1928, p. 646). Il s'est rarement trouvé de rencontre plus personnelle, de liaison aussi concrète et existentielle avec le Christ Jésus. Voir le beau texte de H. de Lubac, *La lumière du Christ*, dans *Affrontements mystiques*, Paris, 1949, p. 202-203.

C'est « ce refus délibéré de toute originalité » (V.-M. Breton, *La pensée franciscaine*, FF, t. 7, 1924, p. 9-11), cette volonté de suivre Jésus-Christ (*Règle* 1, ch. 1, p. 25) et de l'imiter selon la lettre et dans l'esprit de l'Évangile, cette constance dans la reproduction de ses gestes et des conditions de son existence terrestre (2 *Cor.* 8, 9; *Phil.* 2, 8), qui définissent, avec sa nuance propre, l'adhérence au Christ chez François et la situent à part dans l'histoire de la dévotion au Verbe incarné, traditionnelle dans l'Église, d'Origène à saint Bernard.

Les historiens ont marqué ce caractère fondamental de la spiritualité de François. Les auteurs les plus récents ont précisé son contenu et sa signification.

H. Felder, *L'idéal...*, t. 1, p. 23-86. — L. Bracaloni, *Spiritualità francescana*, p. 119-181. — P. Gratien, *Saint François d'Assise*, p. 69 svv. — K. Esser, *L'ordre de saint François...*, p. 23-41; *Franziskanisches Ordensleben als Wert und Aufgabe für unsere Zeit*, dans *Vita seraphica*, t. 43, Werl, 1962, p. 173-179. — L. Hardick, *La spiritualité de sainte Claire*, p. 103-114. — J. Lortz, *François l'incomparable*, p. 41-46. — R. Guardini, *Der hl. Franciskus*, Zurich, 1951, p. 38-50. — S. Verhey, *Der Mensch unter der Herrschaft Gottes*, p. 179-183.

Dès sa renonciation devant Guy d'Assise, François adhère parfaitement au Christ Jésus (1 Celano, n. 88, p. 67 : « expletis viginti annis ex quo perfectissime adhaesit Christo »; 2 Celano, n. 220a, p. 258; Julien de Spire, *Vita*, n. 73, p. 369; *Legenda choralis umbra*, n. 9, p. 547; *Legenda maior*, c. 2, n. 4, p. 565). Totale est la tension de son être vers le Christ : « Totum in Christum suum anima sitiēbat, totum illi non solum cordis sed corporis dedicabat » (2 Celano, n. 94, p. 186). Dans cette adhésion, François s'applique sans doute à saisir le Christ sous tous ses aspects; il adore en lui « le Verbe du Père, si digne, si saint et glorieux », « par qui tout a été créé », « le Fils très haut de Dieu » qui est « descendu de son trône de majesté dans le sein de la Vierge », « la Sagesse du Père », le Premier né de la création, l'exemplaire sur lequel l'homme entier, âme et corps, est créé (*Epist.* 1, p. 88, 95; *Epist.* 2, p. 100; *Règle* 1, ch. 9 et 23, p. 37 et 58; *Adm.* 1, p. 5; *Adm.* 5, p. 8; *Officium Passionis*, ad vespas, p. 147); de même, il contemple le Christ de gloire qui se manifestera à la parousie, et il rend grâce à Dieu de ce retour (*Règle* 1, ch. 23, p. 58); il le loue dans des termes empruntés à l'Apocalypse dans une *laude* qu'il récite avant toutes les heures de son office de la Passion (p. 121-123); par suite, il vit toujours dans les perspectives de la vie future (2 Celano, n. 165, p. 225; n. 94, p. 186 : « Corpore peregrinus a Domino vir Dei Franciscus praesentem spiritum caelo contendebat inferre et angelorum civem iam factum solus carnis paries disungebat »). Grâce à sa connaissance infuse des Écritures (2 Celano, n. 102, p. 190-191), François est ainsi retourné au christianisme primitif; il a retrouvé l'aspect christologique de l'Eschatologie paulinienne. Kajetan Esser l'a finement établi (*Thèmes spirituels*, p. 11-48).

2^o **Adhérence au Verbe incarné.** — Toutefois, le saint s'attache avant tout au *Verbe incarné* dans sa condition historique et sa vie révélée par l'Évangile, « l'humilité de son incarnation et la charité de sa passion » (1 Celano, n. 84, p. 63).

Ainsi s'expriment la *Legenda chori* (n. 10, p. 123), la *Legenda monacensis* (n. 45, p. 707), Julien de Spire (*Vita*, n. 53, p. 360), Bonaventure (*De B. Francisco sermo* 2, t. 9, p. 580) et notamment la *Légende de Pérouse* (n. 37-38, p. 22-23; cf 2 Celano, n. 148, p. 216).

Voir aussi K. Esser, *L'ordre des frères mineurs*, p. 24-29; *Thèmes spirituels*, p. 12-13. — O. von Rieden, *Die Stellung Christi...*, p. 138-145.

Dans cette condition, en effet, le Christ est la seule voie d'accès au Père, le médiateur parfait d'adoration, le Maître unique. François le rappelle dans la première de ses *Admonitions* (p. 13) et dans la *Règle* 1 (ch. 22, p. 55-57). Il a la conviction si profonde que la vie du Christ est le seul chemin par lequel le Père est venu

à l'homme et par qui l'homme retourne à Dieu, que, se référant sans cesse à saint Pierre (1, 2, 21), il ne se propose que de suivre en tout Jésus-Christ (*Règle* 1, ch. 1, p. 25; ch. 9, p. 36; *Epist. ad S. Claram*, p. 76; *Epist. ad fr. Leonem*, p. 116). Son ardente prière n'a qu'un objet : « ut interius mundati, interius illuminati et igne Sancti Spiritus accensi, sequi possimus vestigia Filii Dei » (*Epist.* 2, p. 107). Il annonce partout cette « voie » (1 Celano, n. 90, p. 68), il l'enseigne si bien à sainte Claire qu'elle écrit : « Le Fils de Dieu est devenu le chemin que nous a montré et enseigné en paroles et en exemples notre bienheureux Père François, ce véritable amant et imitateur du Christ » (*Testament de Claire*, dans K. Esser, *L'ordre des frères mineurs*, p. 26; cf Angèle de Foligno, *Le livre de l'expérience*, p. 278). De là vient que « la haute philosophie » de François (*Legenda monacensis*, n. 45, p. 707) se réduit à la poursuite et à l'imitation étroite et exclusive du Seigneur.

Dans cet effort pour « tenir les paroles, la vie, la doctrine et le saint Évangile de Celui qui a daigné prier son Père pour nous et nous manifester son nom » (*Règle* 1, ch. 22, p. 56), François s'applique à reproduire les gestes mêmes du Christ et à revivre les scènes de l'Évangile « autrement qu'en imagination » (A. Masseron, *Paroles mémorables...*, p. 89).

C'est Bethléem qu'il représente à Greccio le 25 décembre 1223 (1 Celano, n. 84, p. 63; Julien de Spire, *Vita*, n. 53, p. 360; *Legenda maior*, c. 10, n. 7, p. 604-605). C'est le « jeûne du Seigneur » que François voulut recommencer « dans le jeûne continu du saint carême » qu'il passa dans une île du lac Trasimène, peut-être en 1213 (*Les Fioretti de saint François*, éd. A. Masseron, Paris, 1945, ch. 7, p. 32-34; cf P. Sabatier, *Vie*, p. 219; 1 Celano, n. 60, p. 46; *Legenda maior*, c. 9, n. 2, p. 598). A Greccio encore, le jour de Pâques, il se présente à l'ermitage comme le pèlerin d'Emmaüs (2 Celano, n. 61, p. 167; *Legenda maior*, c. 7, n. 9, p. 590; ce serait à Noël d'après la *Legenda perusina*, n. 32, p. 19; cf A. Terzi, *Memorie francescane*, p. 159, 199, note 62; François a pu agir ainsi plus d'une fois, comme le note P. Sabatier, *Études inédites* p. 201). Il a reproduit exactement la dernière Cène au moins trois fois selon Barthélemy de Pise, AF, t. 5, p. 354, 430 (2 Celano, n. 217, p. 255; *Legenda perusina*, n. 117, p. 66; *Speculum perfectionis*, ch. 88, p. 178; Jacques de Voragine, *Vita*, n. 47, p. 691). Toujours attentif à représenter le Christ, comme il portait les stigmates de la passion, il voulut que sa dépouille, couverte de cendres, fut exposée à terre, en toute pauvreté, à l'instar du Sauveur déposé au tombeau (2 Celano, n. 217, p. 255). Ce geste a été justement apprécié par Bonaventure (*Legenda maior*, c. 14, n. 4, p. 622; *Legenda minor*, c. 7, lect. 3, p. 676) et Barthélemy de Pise (AF, t. 5, p. 440).

En raison de cette attitude, François a été appelé le mystique de l'incarnation : W. Busendenber, *Der Heilige des Inkarnation. Zur Frömmigkeit des Franziskus von Assisi*, WWV, t. 15, 1952, p. 1-14; K. Esser et E. Grau, *La conversion...*, p. 20-31; cf Bonaventure, *De B. Francisco sermo* 3, t. 9, p. 584-585.

3^o Adhérence au Christ crucifié. — François a droit encore à ce titre parce que son adhérence s'exprime au plus haut degré par l'amour de Jésus crucifié.

1 Celano, n. 71, p. 53; 2 Celano, n. 11, 85, 105, 127, 211, 216, p. 137, 181, 192, 205, 252, 254; *De miraculis*, n. 2, p. 272. — *Legenda maior*, prol. n. 1, p. 558; c. 2, n. 1, p. 563; c. 4, n. 3, p. 572; c. 9, n. 2, p. 598; c. 13, n. 10, p. 620; c. 14, n. 4-5, p. 622; *De miraculis*, n. 1, 8-9, p. 627, 651-652; *Legenda minor*, c. 1, lect. 4, p. 656; c. 6, lect. 9, p. 675; c. 7, lect. 4, p. 676; *De B. Francisco serm.* 4 et 5, t. 9, p. 586-587, 593b. — *Legenda trium sociorum*, n. 13-15, p. 357. — *Legenda perusina*, n. 37-38,

p. 22-23. — *Legenda chori*, n. 10, p. 123. — *Speculum perfectionis*, c. 92-93, p. 184-185. — Servasactus de Faenza, *Meditatio*, éd. citée, p. 5-48.

H. Felder, *L'idéal...*, t. 1, p. 75-86. — P. Bayart, *Saint François vous écrit*, p. 187-196, 257-259. — Esser-Grau, *La conversion du cœur*, p. 32-43. — L. Hardick, *Spiritualité de sainte Claire*, p. 111. — O. von Rieden, *Das Leiden...*, p. 7-91. — J. Ratzinger, *Die Geschichtstheologie des hl. Bonaventura*, Munich, 1959, p. 31-40.

Comme les mystères du Christ devaient s'accomplir en lui jusqu'à l'empreinte de la passion et que, selon Bonaventure, le saint d'Assise inaugure une ère nouvelle dans l'histoire de l'Église (« il est l'ange qui monte du levant du soleil avec le sceau du Dieu vivant », *Apoc.* 7, 2; *Legenda maior*, prol. n. 1, p. 558), il fut saisi dès l'aube de sa conversion par le Christ crucifié. Constamment il eut devant les yeux l'Homme de douleur. A la première manifestation du Crucifié, son cœur se liquéfia et il en reçut une impression qui ne s'effaça jamais; à Saint-Damien, c'est la voix de la croix; à la Portioncule, il souhaite « aller par le monde pour pleurer la passion du Seigneur » (*Legenda perusina*, n. 37, p. 22); il enseigne « le livre de la croix du Christ » (*Legenda maior*, c. 4, n. 3, p. 572); de la lettre *thau* il fait son sceau officiel. La passion est le thème de ses méditations; ses élévations contemplatives, ses chants lyriques s'achèvent d'ordinaire dans une jubilation intérieure dans le Christ en croix. Il rédige un *Office de la Passion* (p. 126-148) qu'il récite et fait adopter par sainte Claire. A la fin de sa vie, il ne peut plus se consacrer longuement à la *lectio* des Écritures : il connaît Jésus crucifié et cette science lui suffit (2 Celano, n. 105, p. 192 : « scio Christum pauperem crucifixum »). Sa dernière exhortation eut pour thème l'observance de l'Évangile et l'imitation étroite de Jésus crucifié.

Cette liaison au Christ crucifié lui fait accepter « corps et âme » la croix rénovatrice et rédemptrice. Il a reçu dans son cœur d'abord les stigmates de la passion (2 Celano, n. 211, p. 252). Par là s'expliquent les étapes de sa vie intérieure et, comme l'a saisi Bonaventure, la prééminence de ses vertus.

Comme l'écrit excellemment K. Esser (*La conversion du cœur*, p. 36-37), François n'a eu qu'un désir, « être complètement conforme au Seigneur crucifié et se perdre dans la charité » (*Legenda maior*, c. 9, n. 2, p. 598). « Il voulait être conforme en tout au Christ crucifié, parce que le Christ pendait à la croix, pauvre, abreuvé d'amertume et nu » (c. 14, n. 4, p. 622). Parce qu'il « portait la croix du Christ profondément enracinée dans le cœur », sa vie se transforma totalement (2 Celano, n. 211, p. 252). La croix était devenue la norme de sa vie extérieure et intérieure. « François était mort au monde, mais le Christ vivait en lui. Les délices du monde étaient une croix pour lui » (*ibidem*). François se renonça complètement devant la croix du Christ, comme le Seigneur s'était sacrifié sans réserve pour nous, afin de s'unir pleinement à lui. « Dans un abandon total, il établit en quelque sorte sa demeure dans les plaies du Seigneur. Son désir le plus ardent était de se dissoudre pour être avec le Christ ». « In vulneribus Salvatoris, exinanitus totus (*Phil.* 2, 7), diutius residebat » (1 Celano, n. 71, p. 53). La recherche de soi fut anéantie par la conversion opérée par la croix; sa vie devint une union de souffrance au Seigneur crucifié, une *compassio passionis Christi*, une participation à la passion du Christ (2 Celano, n. 127, p. 205).

François a vu son désir s'accomplir dans la dure réalité des stigmates, marque de son abandon total, qui rendit aussi « son corps conforme au Crucifié »

(*Legenda maior. De miraculis*, n. 1, p. 627; cf le témoignage unique de Servasactus de Faenza, *Meditatio*, p. 46). Cette adhérence intérieure et extérieure au Christ crucifié que manifestent prodiges et apparitions vingt ans durant est un fait sans pareil, comme l'ont observé Celano et Bonaventure.

4^o Adhérence au Christ eucharistique. — Le Christ que François voulait saisir concrètement et à qui il s'assimila par la plus haute des unions transformantes se révélait à lui dans l'eucharistie comme une réalité immédiate et sensible; aussi eut-il envers l'hostie la plus intense dévotion (Esser-Grau, *La conversion...*, p. 77-93; H. Felder, *L'idéal...*, t. 1, p. 87-113). « Il brûlait envers le sacrement du Corps du Christ d'une ferveur qui embrasait toutes ses puissances affectives » (2 Celano, n. 201, p. 245; Julien de Spire, *Vita*, n. 28, p. 348). L'eucharistie était pour lui le principe d'une communion active au Christ qui exigeait l'entière pureté de cœur et les immolations de la vie pénitentielle pour s'achever dans l'expérience mystique (*Legenda maior*, c. 9, n. 2, p. 598). Cette piété donna à François le sens profond de l'eucharistie dans le mystère de l'Église et de la vie intérieure et en fit l'un des plus grands apôtres du Saint-Sacrement, comme le démontrent sa première *Admonition*, sa lettre sur « la révérence au Corps du Christ », adressée à tous les clercs, son encyclique aux fidèles de l'univers, sa dernière lettre, à la Pentecôte 1226, au chapitre général et son *Testament*. Voir DS, t. 4, col. 1616.

Opuscula, p. 3-5, 22-23, 78, 87-98, 113-115; trad. A. Masseron, *Œuvres*, p. 94-97, 117-118, 135-145, 145-153, 167-170. Voir aussi les deux lettres, dont j'accepte l'authenticité, l'une aux gardiens de l'ordre et l'autre aux chefs d'État (*Opuscula*, p. 113-115 et 111-112; Masseron, p. 171-174, et P. Gratiën, *Opuscules de S. François d'Assise*, Paris, 1955, p. 106-108).

Cf B. Cornet, *Le « De reverentia corporis Christi »*, art. cité *infra*, col. 1303. — L. Oligier, *Textus antiquissimus epistolae... de reverentia corporis Domini*, AFH, t. 6, 1913, p. 3-12.

À l'encontre des hérésies, François établit le dogme de la Présence sacramentelle dans des pages d'une précision théologique admirable, où l'eucharistie est étroitement rattachée à la médiation du Christ, à sa fonction révélatrice du Père, au sacrifice de la Cène et du calvaire, et à l'action de « l'Esprit du Seigneur » dans le corps mystique (*Adm.* 1, p. 3-5; *Epist.* 1, p. 87-98).

Dans cette foi eucharistique, il vénère le sacerdoce, les paroles de la consécration, les livres liturgiques; il se consacre à l'entretien des autels et des églises; il s'attache à la France, « amie du Corps du Christ » (2 Celano, n. 201, p. 245; *Legenda perusina*, n. 18 et 79-80, p. 10 et 46; *Speculum perfectionis*, c. 56-57 et 65, p. 101-103 et 118-120; *Speculum perfectionis minus*, éd. L. Lemmens, n. 36-37, p. 72; *Anonymus perusinus*, n. 37, p. 45). Cf K. Esser, *Das Testament...*, p. 146-157; P. Bayart, *Saint François vous écrit*, p. 89-98, 257-273.

C'est à ces sommets de l'amour et à ce zèle œcuménique de la royauté eucharistique que s'est élevée l'adhérence de François au Christ, à l'heure où se développait le mouvement eucharistique de Liège (F. Callaey, *Origine e sviluppo della festa del « Corpus Domini »*, dans A. Piolanti, *Eucaristia*, Rome, 1957, p. 907-933).

5^o Adhérence à la Parole de Dieu. — Dans un même élan, François adhère au Verbe inspiré, à l'Évangile, car « l'eucharistie, la Parole de Dieu et le sacerdoce

sont les trois aspects d'une même réalité : la présence du Christ dans le temps » (J. Mouroux, *Le mystère du temps*, Paris, 1961, p. 216).

1 Celano, n. 22, 84, 92-93, 110, 115, p. 19, 63, 70-71, 85, 90; 2 Celano, n. 15, 62, 70, 102-105, p. 140, 168, 173, 190-192. — *Legenda maior*, c. 3, n. 3, p. 568; c. 10, n. 6, p. 604; c. 11, n. 1-2, p. 605-606; c. 13, n. 2, p. 616; c. 14, n. 5, p. 622. — *Legenda monacensis*, n. 6, 44, p. 697, 707. — *Legenda perusina*, n. 38, p. 23. — *Legenda choralis Carnotensis*, n. 5, p. 539. — Julien de Spire, *Vita*, n. 53 et 60, p. 360 et 363.

H. Felder, *L'idéal...*, t. 1, p. 31-34. — P. Sabatier, *Études...*, p. 46-57, 65, 122-124, 320. — P. Bayart, *Saint François vous écrit*, p. 225-231, 322-324. — S. A. van Dijk, *The Breviary of Saint Francis*, Fr St, t. 9, 1949, p. 13-25. — O. von Rieden, *Das Leiden...*, p. 26-42. — Esser-Grau, *La conversion du cœur*, p. 63-76; *Pour le royaume...*, p. 85-94. — K. Esser, *Thèmes spirituels*, Paris, 1948.

François a connu l'Écriture d'abord par le psautier et l'art des églises, plus tard dans la liturgie et l'office canonial : il récitait les psaumes « comme s'il était présent à Dieu » (*Legenda maior*, c. 10, n. 6, p. 604). De plus, à l'instar des moines d'alors, il se livre parfois à la *lectio* des Livres saints et il se plaisait à les entendre lire. Sous la motion de l'Esprit, il en poursuivait la méditation affective; de la sorte, non seulement il puisa dans les saintes Lettres sa langue et son inspiration, mais il acquit cette « connaissance de soi qui conduit à la connaissance de Dieu » (2 Celano, n. 102, p. 191), ce qui, d'après lui, est le fruit spécial de la fréquentation des Écritures. Dans ce contact contemplatif, il découvrit par leurs sommets les grands thèmes bibliques : le sens religieux et symbolique de l'univers, la fraternité universelle fondée sur la paternité de Dieu, la haute sainteté du Seigneur, la conversion du cœur ou la pénitence qui est retour à Dieu, la médiation absolue du Christ et la parousie glorieuse du Seigneur. Sa prière s'exprimait le plus souvent par les psaumes, comme le démontre, entre autres, son admirable *Officium Passionis*.

Selon sa grâce propre, François alla droit à l'Évangile. Pour lui, c'est un seul et même culte : respect de l'Évangile et dévotion au Corps du Christ. « Il recherche dans l'Évangile, écrit P. Sabatier (*Études inédites*, p. 47), la présence réelle, vivante, actuelle du Christ, c'est une apparition continue qui se dresse devant lui, se révèle à lui ».

Après avoir découvert l'Évangile de la pauvreté, il ne cesse plus de le consulter. L'Évangile de Matthieu lui est très familier (*Opuscules*, éd. de Champfleury, Paris, 1935, tables). Peu de mystiques ont goûté comme lui les derniers chapitres de Jean qui réfèrent les enseignements du Christ à la Cène et à la Passion (*Adm.* 1, p. 3; *Règle* 1, ch. 11 et 22, p. 40, 55-57; *Epist.* 1, p. 93); ce fut l'Évangile de Jean qu'il se fit lire à sa dernière heure (cf M. Carmichael, MF, t. 9, 1904, p. 149-155). Maints textes classiques de Paul (*Col.* 1, 21-23; *2 Cor.* 8, 9) et de Pierre (1, 2, 11-13, 21) ont notablement marqué sa pensée et sa vie. Voir Eugène d'Oisy, *Saint François d'Assise, la Bible et le saint Évangile*, EF, t. 39, 1927, p. 498-529, 646-656; t. 40, 1928, p. 69-80.

Les péripécies liturgiques formaient le thème préféré de ses méditations; lorsqu'il ne pouvait assister à la messe, il se faisait lire l'Évangile du jour. À cette fin, il se fit transcrire un évangélaire, comme l'atteste frère Léon dans une note autographe qu'on lit dans le bréviaire du saint (*Speculum perfectionis*, c. 67, p. 175). Jamais François ne resta sourd aux *odorifera verba Domini* (*Epist.* 1, p. 87, 97); il était profondément convaincu de l'efficacité unique de la Parole de Dieu (*Adm.* 1, p. 4; *Règle* 1, ch. 22, p. 56; *Epist.* 1, p. 87, 98).

Il n'opérait aucun choix entre les paroles de Jésus, mais il se proposa de les pratiquer toutes sans omettre ou transgresser un iota; il voulait uniquement observer l'Évangile intégral, sans glose, en toute rigueur, à la fois à la lettre et selon l'esprit. « Nul saint, depuis les temps apostoliques et après lui », n'a adopté une telle attitude (Servasactus de Faenza, *Sermo de translatione S. Francisci*, n. 4; dans Bonelli, *Opera*, t. 3, col. 692).

C'est jusqu'à ce sommet que François adhéra au Christ dans l'Évangile, comme il l'avait saisi dans sa Personne et dans ses mystères. Il se trouve ainsi totalement transformé en lui au point que Thomas de Celano a pu écrire : « C'est parce que, dans son amour merveilleux, il portait toujours dans son cœur et conservait Jésus et Jésus crucifié (1 Cor. 2, 2), qu'il a mérité par dessus tous les autres d'être marqué très glorieusement de son signe » à l'Alverne (1 Celano, n. 115, p. 90; cf *Los Fioretti*, chapitre additionnel, éd. A. Masseron, p. 413-414).

2. ÉPANOUISSEMENT DE L'ADHÉRENCE AU CHRIST. VERTUS FRANCISCAINES

En vertu de cette adhérence totale au Christ, François d'Assise, d'une part, s'attacha d'un même sentiment à tout ce qui touche immédiatement le Christ Jésus : à Marie, à l'Église, d'autre part, il voulut reproduire l'intérieur et les états de Jésus (1 Celano, n. 6, p. 9; cf Angèle de Foligno, *Le livre de l'expérience*, p. 278). Par suite, il s'appliqua avec magnanimité à pratiquer les vertus austères (*christiformes virtutes*) qui allaient l'assimiler au Christ en croix (*Legenda minor*, c. 6, lect. 9, p. 675).

A. ATTACHEMENT A LA VIERGE ET A L'ÉGLISE. —

1° **La Vierge.** — La spiritualité de François, expression de son amour envers le Christ, est conséquemment très mariale. « Il aimait la Vierge d'un amour indicible parce qu'elle a fait du Seigneur de Majesté notre frère » (2 Celano, n. 198, p. 243-244).

1 Celano, n. 83, 85, 200, p. 180-181, 244. — *Legenda maior*, c. 7, n. 1, p. 587; c. 9, n. 3, p. 598. — *Legenda chori*, n. 10, p. 123.

A. Pacifico, *Dell' origine e stato presente del culto e festa dell' Immacolato Concepimento*, t. 2, Naples, 1850, p. 731-732. — H. Felder, *L'idéal...*, t. 2, p. 282-287. — P. Bayart, *Saint François vous parle*, p. 335-339. — Ignace-M. Benoit, *Le chevalier courtois de Notre-Dame des Anges*, Montréal, 1952, p. 71-77. — O. von Rieden, *De seraphici P. Francisci habitudine erga beatam Virginem Mariam*, dans *Regina Immaculata*, Rome, 1955, p. 15-47; bibliographie, p. 16. — K. Esser, *Thèmes spirituels*, p. 149-178.

La maternité divine et la pauvreté de la Vierge à la crèche sont pour le saint les deux prérogatives inséparables qui fondent sa dévotion. En raison de sa dignité maternelle, « toutes les vertus qui détruisent les vices » se rencontrent en elle, — car ce sont « les saintes vertus dont fut ornée la Vierge sainte et que toute âme dévote doit posséder », que célèbre François dans la *Salutatio virtutum* (*Opuscula*, p. 20-21; selon le ms 338 d'Assise, p. 158). Il n'en est point qui puisse lui être comparé, car « la Vierge est la fille et la servante du Très-Haut roi des cieux, le Père, la Mère de Notre-Seigneur Jésus-Christ, l'épouse du Saint-Esprit » (*Officium Passionis*, p. 128). Aussi François lui adresse-t-il une *laude* glorieuse (p. 123). Comme dans cette *laude* ou ailleurs, il n'est pas question chez François, à l'opposé de saint Bernard, ni de la purification ni de la sanctification de Marie,

mais seulement de sa consécration (*consecravit*) trinitaire et le saint marque que, dans le passé comme dans le présent (*fuit et est*), se trouve en elle toute la plénitude de la grâce (*omnis plenitudo, omne bonum, omnes sanctae virtutes*); d'illustres défenseurs de l'Immaculée Conception ont invoqué ce texte si cohérent avec le dogme de 1854. Dans cette perspective toute de liaison avec la Trinité et le Christ, François place la prédestination de Marie dans le plan de Dieu (*Officium Passionis*, p. 147, cf p. 136; *Adm.* 5, p. 8). Par ces intuitions, François est en avance sur les concepts scolastiques de son temps.

Dans sa piété, il exalte la royauté de Marie et plus encore sa puissante médiation, ce qui le conduit à la proclamer l'avocate de son ordre et à vénérer par-dessus tout Notre-Dame des Anges, le sanctuaire où « par les mérites de la Mère de Dieu l'ordre des mineurs (et l'institut des clarisses) avait pris naissance et où avec sa protection s'opéra sa croissance » (*Legenda maior*, c. 4, n. 5, p. 573).

Il s'est appliqué à promouvoir la dévotion mariale. Haut modèle à imiter par la pauvreté et l'amour des humbles, la Vierge est, pour tout prêtre, un appel à la sainteté, puisqu'il existe un parallélisme étroit entre l'incarnation en Marie et la consécration de l'eucharistie (*Epist.* 2, p. 102), et une invitation à « l'humilité de la foi » qui voit le Christ sous les dehors de l'humanité et des espèces sacramentelles (*De corpore Christi*, dans *Opuscula*, p. 5). A tout fidèle, la Vierge, épouse du Saint-Esprit, montre la manière d'engendrer spirituellement les âmes dans le Christ et l'Église « par l'accueil du Christ, par l'amour, la pureté du cœur » et « par une sainte opération qui doit luire pour les autres comme un exemple » (*Epist.* 1, p. 93-94).

Ces conceptions sur la fonction exemplariste de Marie confèrent une réelle grandeur à la pensée mariale de François. Dans le chœur des mystiques qui ont cherché la Vierge, en dehors de tout appareil théologique, par la contemplation et dans les textes de l'Évangile, il est plausible d'attribuer au saint d'Assise « la palme de la dévotion mariale » (B. Kleinschmidt, *Maria und Franziskus in Kunst und Geschichte*, Dusseldorf, 1926, p. XIII).

2° **L'Église.** — Au même degré, la spiritualité de François est ecclésiale. Il est vénéré dans l'histoire « comme l'homme catholique et tout apostolique qui a prêché principalement qu'il faut tenir inviolablement la foi de la sainte Église romaine » (Julien de Spire, *Vita*, n. 28, p. 348).

1 Celano, n. 32-34, 62, 73-75, p. 25-28, 48, 54-56; 2 Celano, n. 8, 24, 163, 172, 201, p. 135, 145, 225, 230, 245. — *Legenda maior*, c. 4, n. 3, p. 572; c. 8, n. 1, p. 592. — *Legenda trium sociorum*, n. 46-47, 63-64, p. 413-418, 427. — *Legenda perusina*, n. 17, 114, p. 10, 65. — *Anonymus perusinus*, n. 94-96, p. 47-48. — *Speculum perfectionis*, c. 68, 87, p. 131-132, 177.

H. Felder, *L'idéal...*, t. 1, p. 115-141. — O. Englebert, *Saint François d'Assise*, p. 270-277. — A. Masseron, *Paroles mémorables...*, p. 81-87. — J. Lortz, *François l'incomparable*, p. 76-83. — Esser-Grau, *La conversion du cœur...*, p. 110-123. — K. Esser, *Das Testament...*, p. 155-157; *Ordo fratrum minorum. Ueber seine Anfänge*, WW, t. 23, 1961, p. 171-215. — S. Verhey, *Der Mensch...*, p. 134-142.

A son époque, « beaucoup de chrétiens et de communautés voulaient vivre selon l'Évangile, mais sans l'intermédiaire de l'Église... La grâce de Dieu préserva François de l'erreur » (Esser-Grau, *loc. cit.*, p. 111). François demeure totalement étranger au mouvement joachimite et à ses conceptions d'une nouvelle Église. Cf Ilarino da Milano, *L'incentivo escatologico...*, dans *Attesa dell'età nuova nella spiritualità della fine del medio evo*, Todi, 1962, p. 284-297.

Il est manifeste que François adhère à l'Église parce qu'elle est le corps mystique du Christ, en dehors duquel il n'est pas de salut. Dans la hiérarchie, en effet, évêques et prêtres, le saint ne voit que « le Fils de Dieu » (*Testament*, p. 78). Prédicateurs, théologiens, « tous collaborateurs du Christ », n'exercent qu'une seule fonction, avec lui, le salut des âmes rachetées par la croix; ils communiquent comme le Seigneur l'Esprit et la Vie (*Jean* 6, 64) par la prédication de l'Évangile et le don des sacrements. De plus, l'Église, grâce à l'ordre sacerdotal, possède le Corps et le Sang du Seigneur; elle rend ainsi Jésus-Christ présent et visible sacramentellement; elle perpétue son oblation sacrificielle (*Ep.* 1, p. 91; *Ep.* 5, p. 141). De cette manière, le Christ vit à demeure dans l'Église et les fidèles jusqu'à la fin des siècles, selon la promesse du Seigneur; là il opère partout dans l'unité parfaite avec le Père et l'Esprit (*Ep.* 2, p. 104; cf *Règle* I, ch. 22, p. 55-57).

Puisque l'Église romaine est le Christ total, François ne cesse de l'appeler « notre Mère » (*De reverentia corporis Domini*, p. 23).

Elle est sa règle de foi absolue; avec sévérité il écarte ceux qui n'ont pas ce credo (*Règle* I, ch. 19, p. 49). Dès sa conversion, il s'attache à la hiérarchie et se confie à l'évêque d'Assise. Il se rendit à Rome pour obtenir l'approbation d'Innocent III, afin de continuer « l'œuvre selon sa volonté et sous son autorité » (*Legenda trium sociorum*, n. 47, p. 418). Il voulut que tous les frères et surtout les supérieurs promettent « obéissance et respect au seigneur pape et à l'Église romaine » (*Règle* I, prol., p. 24; II, prol., p. 63).

Il obtint un cardinal « pour être le gouverneur, protecteur et correcteur de la fraternité, afin que, demeurant toujours soumis à cette sainte Église, nous observions la pauvreté, l'humilité et l'Évangile » (*Règle* II, ch. 12, p. 74). Tout en sachant affirmer et soutenir son idéal avec fidélité et fermeté, c'est au cardinal Hugolin, le futur Grégoire IX, qu'il confia filialement son institut. A son retour d'Orient, vers 1220-1224, une crise interne menaçait. Le saint eut la juste intuition que seule l'Église soutiendrait ses institutions.

La soumission avec laquelle il s'inclinait devant le Saint-Siège « comme autorité disciplinaire et encore plus comme autorité dogmatique » (G. Schnürer, *Kirche und Kultur im Mittelalter*, t. 2, Paderborn, 1926; trad. G. Castella, *L'Église et la civilisation au moyen âge*, t. 2, Paris, 1935, p. 500-502), son effort « pour que la vie de l'ordre, la prière, la célébration du saint sacrifice, l'adoration et l'administration de l'eucharistie, l'activité apostolique », tout enfin « se fasse dans l'Église et soit fondé sur elle » (Esser, *Ordo...*, p. 117), son rejet des hérésies et des rêves ecclésiologiques de son temps, établissent que le saint d'Assise adhère à l'Église du même élan qui le porte vers le Seigneur dans sa Personne et dans les mystères de la passion et de l'eucharistie. Sa spiritualité par suite est éminemment sacramentelle et ecclésiale.

B. LES VERTUS FRANCISCAINES. — Fidèle à son expérience originelle, François s'est proposé de s'assimiler parfaitement au Christ par l'exercice des vertus chrétiennes (*christiformium virtutum praerogativa*), qui allaient faire de lui le *Christo conrucifixus* de l'Alverne. Sa vie intérieure est en effet d'une unité saisissante, Bonaventure l'a observé dans un texte d'or.

A juste titre, le bienheureux François est apparu marqué du signe privilégié de la croix, parce que toute son occupation

extérieure et intérieure n'a eu pour objet que le Seigneur en croix... Tout cet appareil de vertus qui réalise l'entière conformité au Christ, qu'est-ce donc en lui si ce n'est des assimilations au Seigneur Jésus, des prédispositions aux sacrés stigmates? Pour ce motif..., il fut, à la vision du séraphin sublime, — le Christ humilié —, tout transformé, par une grâce divine toute de feu, à l'effigie de Celui qu'il voyait (*Legenda minor*, c. 6, lect. 9, p. 675).

Afin de réaliser cette transformation, François, dans une tension profonde, par une magnanimité singulière, voulut atteindre le sommet des vertus qu'il contemplait dans son Maître. A la veille des stigmates, ce désir devint une des plus vives flammes d'amour qui ait jamais brûlé dans un cœur, et jusque dans son agonie « il se proposait, sous la conduite du Christ, de faire encore de grandes choses » (1 Celano, n. 103, p. 80; cf *Legenda maior*, c. 14, n. 2, p. 621; Julien de Spire, *Vita*, n. 67, p. 366).

Pour persévérer dans cet effort, il dut soutenir et vaincre avec une patience héroïque les assauts violents de l'enfer. Plus d'une fois les démons le laissèrent à demi-mort.

1 Celano, n. 72, p. 54; 2 Celano, n. 115, 119-120, 122, p. 198, 200-202. — *Legenda maior*, c. 6, n. 10, p. 586; c. 10, n. 3, p. 602; *Legenda minor*, c. 4, lect. 2, p. 666. — *Legenda perusina*, n. 21, 92-96, p. 12, 57. — *Speculum perfectionis*, c. 99, p. 194. — Julien de Spire, *Vita*, n. 57, p. 362. — Barthélemy de Pise, *AF*, t. 4, p. 116-124, 156-164.

C'est dans ce contexte de conflits avec l'enfer, au milieu de souffrances physiques qui augmentèrent sans cesse depuis son retour d'Orient, accablé parfois de peines intérieures dont l'une dura plus de deux ans, que le saint poursuivit son itinéraire vers le Christ crucifié (L. Bracaloni, *Spiritualité...*, p. 73-79).

François n'est pas un spéculatif (J. Lortz, *François l'incomparable*, p. 77-78) : il saisit toute réalité dans sa totalité concrète. Il ne disjoint pas mais associe étroitement l'intériorité et la matérialité (2 Celano, n. 130, p. 206); il voit le Christ de la crèche au calvaire. Par suite, s'unir et s'assimiler au Seigneur, ce n'est pas seulement « se tenir dans une disposition permanente, tendue vers l'adoration ou l'imitation du Verbe incarné » selon l'esprit de ses différents mystères (cf P. Cochois, *Bérulle et l'école française*, Paris, 1963, p. 74-76), c'est aussi assumer l'état même et les conditions existentielles dans lesquelles s'est déroulée sa vie (Angèle de Foligno, *Le livre de l'expérience*, p. 278-285, 471-474).

« Vous connaissez, dit saint Paul, la libéralité de Notre-Seigneur Jésus-Christ, comment de riche il s'est fait pauvre pour vous afin de vous enrichir de sa pauvreté » (2 *Cor.* 8, 9). François a toujours ce texte sous les yeux (*Règle* II, ch. 6, p. 68; *Epist.* 1, p. 88; cf 1 Celano, n. 76, p. 57; 2 Celano, n. 73, p. 175; *Legenda maior*, c. 7, n. 7, p. 589; *Legenda perusina*, n. 61, p. 56; *Speculum perfectionis*, c. 18, 23, p. 37, 48); lui aussi s'est fait pauvre par condition et par vertu. « Le Fils de l'Homme n'a pas où reposer sa tête » (*Mt.* 8, 20); de même, le saint ne voulut avoir rien en propre (2 Celano, n. 56, p. 165; *Legenda maior*, c. 7, n. 2, p. 587; *Legenda perusina*, n. 13, p. 8; *Speculum perfectionis*, c. 9, p. 20-21), afin de devenir le « *christianissimus pauper* » (*Legenda maior*, c. 8, n. 5, p. 593). Il a réalisé si parfaitement ce dessein qu'Angèle de Foligno a pu écrire : « *Beatus Franciscus docuit nos paupertatem, dolorem, despectum et obedientiam veram. Ipse enim fuit ipsa paupertas interior et exterior; per ipsam vixit et continuavit* » (*Le livre de l'expérience*, p. 278).

1° Pauvreté, vertu royale. — François n'a jamais eu, en dehors de la Vierge, qu'une seule Dame,

la haute Pauvreté; il l'a épousée mystiquement. Aucun trait de sa spiritualité n'est attesté plus abondamment.

1 Celano, n. 51, p. 40; 2 Celano, n. 55-93, p. 165-186. — *Legenda maior*, c. 7, p. 587-592; *Legenda minor*, c. 3; lect. 5, p. 663. — *Speculum perfectionis*, c. 2-38, p. 4-70.

B. Dernoie, *Medulla sancti Evangelii*, Anvers, 1657, p. 283-338. — H. Felder, *L'idéal...*, t. 1, p. 143-245. — Esser, *Thèmes spirituels*, p. 79-103. — A. Masseron, *Paroles mémorables*, p. 15-48. — M.-D. Lambert, *Franciscan Poverty*, Londres, 1961, p. 31-67.

Cette royauté de la pauvreté, il l'a proclamée devant Innocent III et le cardinal Hugolin, dans les villes et les châteaux où le conduisaient ses prédications. A aucun prix, il ne voulut consentir à « se dépouiller de la dignité royale » que, par la mendicité, la pauvreté lui procurait (*Legenda perusina*, n. 60, p. 35).

A son sentiment, la pauvreté possède cette prérogative, parce qu'elle est la vertu suréminente du Christ-Roi et de la reine des cieux; parce qu'elle est l'état permanent et fondamental du Christ durant sa vie. Par suite, dans tout pauvre, il voit le Christ et la Vierge comme dans un miroir; tout ce qui était indigence et misère lui en donne l'intuition directe. C'est en vertu de cette identité avec le Christ-Roi et Marie, « la pauvre Dame », que la pauvreté est une vertu royale de la spiritualité franciscaine.

Elle l'est encore parce que, selon la béatitude de l'Évangile (*Mt.* 5, 3), elle assure le royaume de Dieu à celui qui l'observe sans rabais.

2 Celano, n. 16-17, p. 140-141; n. 72-74, p. 175-176; n. 83-85, p. 180-181. — *Legenda maior*, c. 8, n. 5, p. 593. — *Legenda perusina*, n. 89, p. 50. — *Legenda trium sociorum*, n. 22, p. 395. — *Speculum perfectionis*, c. 22, et 37, p. 45 et 68. — Servasactus de Faenza, *Meditatio*, p. 4. — Cf *Règle I*, ch. 9, p. 37, et *Règle II*, ch. 68-69. — A. van Corstanje, *Het verbond van Gods armen*, Brummen, Hollande, 1962; trad. allem., Werl, 1964.

Vertu royale, la pauvreté l'est enfin parce qu'elle est la condition essentielle, le fondement de la perfection évangélique, la voie du salut dont le fruit est multiple mais connu d'un petit nombre seulement; trésor caché du royaume des cieux, elle constitue le gage de l'héritage éternel. Cette prééminence, la pauvreté, inséparable de l'humilité, la tient du fait qu'elle extermine la cupidité, source de tous les maux (1 *Tim.* 6, 10; cf *Salutatio virtutum*, p. 21; *Adm.* 27, p. 18). Aussi, les mystiques franciscains, à la suite de François, ne cessèrent de chanter les *laudes paupertatis*.

Parce que la pauvreté est la vertu royale, François s'est dépouillé de tout pour posséder Jésus seul et en lui toutes choses. Il n'a voulu suivre que le Jésus dépouillé et nu; il lutta avec le Christ nu sur la croix (1 Celano, n. 15, p. 14 : « nudus cum nudo luctari »; cf M. Bernards, *Nudus nudum Christum sequi*, WW, t. 14, 1951, p. 148-151). Il n'a jamais pu éteindre en lui l'appétit de la pauvreté; par « une jalousie jusqu'alors inconnue » (2 Celano, n. 83-84, p. 180-181), il était honteux s'il rencontrait un plus pauvre apparemment que lui.

La pauvreté qu'il conçoit, vit et impose, c'est l'expropriation totale, individuelle et collective, effective et affective, de toutes les valeurs temporelles et la renonciation à tout droit juridique sur elles; rien autre que cette pauvreté absolue ne peut être possédée. Cette expropriation radicale est le *libellus repudii*, l'acte de divorce avec le monde (2 Celano, n. 80, p. 178); dans

l'esprit de François, elle opère la restitution totale et la remise à Dieu des biens qu'il concède à tout homme, à cause de son Fils, pour ne tenir qu'à Dieu seul.

1 Celano, n. 44, p. 35; 2 Celano, n. 18, 55, 70-71, 200, 214, p. 142, 165, 167, 173-176, 245, 253. — *Legenda maior*, c. 7, n. 6, p. 589; *Legenda minor*, c. 3, lect. 5, p. 663-664. — *Legenda trium sociorum*, c. 28, p. 399. — *Legenda perusina*, n. 60 et 67, p. 35 et 39. — *Speculum perfectionis*, c. 26, p. 51-53. — Cf *Règle I*, ch. 23, p. 60; *Règle II*, ch. 6, p. 69.

Bonaventure, *Apologia paupertatis*, c. 9, n. 4-29, t. 8, p. 295-304. — Jean Pecham, *Die theologische Quaestio des Johannes Pecham über vollkommene Armut*, éd. L. Olliger, FS, t. 4, 1917, p. 127-176, cf p. 153. — Jacopone de Todi, *Quelques poésies*, trad. P. Barbet, Paris, 1935, p. 285-298.

a) *L'argent*. — Le mandat du Seigneur : « Ne portez ni or, ni argent » (*Luc* 9, 3; *Mt.* 10, 9) fut la règle inflexible de François (*Règle I*, ch. 14, p. 42; *Règle II*, ch. 4, p. 67; cf *Legenda trium sociorum*, n. 35, p. 404; *Legenda perusina*, n. 69, p. 40).

A Vézelay, l'un des chapiteaux de la cathédrale représente le diable sortant du veau d'or. Pour François, l'argent n'est pas seulement une pierre vulgaire, de la poussière ou du fumier d'âne (*Règle I*, ch. 8, p. 35; 2 Celano, n. 65-66, 68, p. 170-171), mais précisément le diable (*Legenda maior*, c. 7, n. 5, p. 589; cf Ange Clareno, *Expositio Regulae*, Quaracchi, 1912, p. 98, 106). Selon le *Speculum perfectionis*, il ne cessait d'inculquer ce principe par l'exemple et la parole (c. 14, p. 31). Le ministre général doit « excréter l'argent » comme le premier agent destructeur de la perfection franciscaine (2 Celano, n. 185, p. 236). En définitive, manier l'argent est pour l'homme évangélique l'*horrendum ac nefarium scelus* (*Legenda maior*, c. 4, n. 7, p. 574). Comme l'a établi M.-D. Lambert (*Franciscan Poverty*, p. 63-66), le souvenir de Judas a inspiré à François ce sentiment (cf *Règle I*, ch. 8, p. 36; cf A. Masseron, *Œuvres*, p. 62, note 3). La spiritualité franciscaine ne l'a pas oublié au 13^e siècle (Servasactus de Faenza, *Meditatio*, p. 20; Jean Peckam, *Tractatus tres de paupertate*, Aberdeen, 1910, p. 131 : *Tractatus contra Kilwardby*).

b) La pauvreté de François est la *paupertas mendicitatis* (cf Ange Clareno, *Expositio Regulae*, p. 175-176). Le saint la pratiquait en grand seigneur, *pro maxima nobilitate* (*Legenda perusina*, n. 60, p. 35-37). Là où le travail ne fournit pas les moyens nécessaires à la subsistance (2 Celano, n. 71-79, p. 174-178; *Règle II*, ch. 5, p. 68), il ne reste plus que « le recours à la table du Seigneur » (*Testament*, p. 79; *Règle II*, ch. 6, p. 68-69; cf H. Felder, *L'idéal...*, t. 1, p. 232-273). Le saint forma ses disciples à cette discipline humiliante. Dans la *Règle* de 1221, il dicta cette page où se perçoit l'écho de ses rudes expériences :

« Les frères doivent se réjouir de se trouver parmi les gens de peu et méprisés, des pauvres et des infirmes, des malades et des lépreux, des mendiants de grand chemin. Et quand cela sera nécessaire, qu'ils aillent demander l'aumône. Qu'ils n'en aient point honte, mais qu'ils se souviennent plutôt que Notre-Seigneur, Fils du Dieu vivant et tout-puissant... fut pauvre et pèlerin, et vécut d'aumônes, lui, la Vierge et ses disciples. Et si les hommes leur infligent des humiliations et leur refusent l'aumône, qu'ils en rendent grâce à Dieu, car, pour ces humiliations, ils recevront de grands honneurs devant le tribunal de Notre-Seigneur... L'aumône est un héritage et un juste droit qui est dû aux pauvres et que nous a acquis Notre-Seigneur » (*Règle I*, ch. 9, p. 37).

C'est de cette manière que François voulut conquérir le *summae titulum paupertatis* (*Legenda chori*, n. 4, p. 120).

c) Dans cette perspective, la pauvreté ne tolère que le *simple usage* de fait, étroit et rigoureux, de ce

qui est requis à l'existence (1 *Tim.* 6, 8). Elle permet de recevoir logis et ermitages, mais sans les droits inhérents de propriété, à condition d'être strictement pauvres et de ne constituer que de simples lieux de passage, que l'on quitte en pèlerin et qu'on laisse à tout venant (Gratien, *Histoire de la fondation...*, p. 76-77). Cette simple jouissance sans droit est précaire et relative.

« Le saint, écrit K. Esser (*Thèmes spirituels*, p. 92), a une conception toute personnelle de la propriété » et de l'usage des biens : « Dieu a mis toutes choses à sa disposition pour qu'il puisse en faire usage, mais elles ne lui sont que prêtées, et il perd tout droit de s'en servir dès lors qu'il rencontre plus pauvre que lui ». Le droit d'usage passe alors au plus pauvre : « Il nous serait imputé comme vol de ne pas donner à plus pauvre que nous » (2 Celano, n. 87, p. 182).

Règle I, ch. 2 et 9, p. 26-27 et 38; Règle II, ch. 5, p. 68; Testament, p. 79-80; *Verba S. Francisci*, dans *Documenta antiqua franciscana*, éd. L. Lemmens, t. 1, Quaracchi, p. 100. — 2 Celano, n. 15, 56-59, 62, 91, p. 140, 165-168, 184. — *Legenda maior*, c. 8, n. 5, p. 594; *Legenda minor*, c. 3, lect. 7, p. 664. — *Legenda perusina*, n. 11 et 14, p. 7-8. — *Speculum perfectionis*, c. 6, 12, 30, p. 15, 30, 59. — Ange Clareno, *Expositio Regulae*, p. 107, 126.

Cette expropriation absolue, — reprise de l'état du Christ pauvre en ce monde —, a des exigences les plus hautes. Au moment d'une crise, François se fit étendre « tout desséché » sur la terre nue, couvert de cendres. Au moment suprême, il voulut renouveler et compléter ce geste, renoncer à la propriété de ses vêtements et, sur sa demande expresse, se dépouiller de tout « jusqu'à la nudité totale » (2 Celano, n. 214-217, p. 253-255). A. Masseron (*Légendes franciscaines*, Paris, 1927, p. 89-109) cite à ce propos le *Paradis* de Dante (chant 11, v. 115-117) : « De son sein [la pauvreté] l'âme toute noble voulut partir, retournant à son royaume, et pour son corps il ne voulut point d'autre bière, ed al suo corpo non volle altra bara ».

Ce geste symbolique définit tout « le mystère de la pauvreté » séraphique : cette expropriation radicale, par état et par vertu, est l'essence, l'élément constitutif de « la sublimité de la très haute pauvreté, *haec est illa celsitudo altissimae paupertatis*, qui vous a institués... héritiers et rois du royaume des cieux, qui vous a rendus pauvres de biens, qui vous a surélevés en vertus » (Règle II, ch. 6, p. 68-69). Elle est la forme de vie selon l'Évangile que le Très-Haut a révélée à François en termes équivalents pour lui à la perfection évangélique (Testament, p. 79; *Ultima voluntas*, p. 76; *Legenda trium sociorum*, n. 48, p. 415). Par elle commence une ère nouvelle dans l'histoire du sentiment religieux, *novus ordo, nova vita* (Prose *Sanctitatis*, p. 402; Julien de Spire, *Officium S. Francisci*, ad laudes, p. 383; cf 2 Celano, n. 23, p. 144).

Cette dépossession n'est pas séparée de la pauvreté intérieure ou de l'humilité et de l'abnégation requises à toute sainteté. La désappropriation implique un radicalisme aussi absolu; elle exclut l'amour de soi, la recherche de la volonté personnelle et l'esprit propriétaire, ce que Bonaventure, d'accord avec le saint d'Assise, appelle « *proprii sensus oculos intra cordis arcana* » (*Legenda maior*, c. 7, n. 2, p. 587). François l'a proclamé en traits de feu : il n'est permis de thésauriser que pour le ciel (*Mt.* 6, 20), mais en gardant pour soi les secrets de Dieu (Règle I, ch. 17, p. 46-48; cf *Adm.* 28, p. 19).

d) Elle exige aussi le renoncement aux valeurs intellectuelles de l'esprit, à la science spéculative ou

simplement curieuse, qui n'est pas ordonnée à l'amour et aux saintes actions (*Adm.* 7, p. 10; Règle I, ch. 17, p. 47).

Le savant qui entre dans l'ordre doit se dépouiller de sorte que, « désapproprié de cette manière, il s'offre nu aux bras du Crucifié » (2 Celano, n. 194, p. 241; *Legenda maior*, c. 7, n. 2, p. 587). Si le saint insiste sur cette attitude, ce n'est pas « parce qu'il méprisait la sainte science », mais parce qu'il voyait dans ce dépouillement « une voie de salut plus certaine, plus conforme à sa vocation », assurant « la sainte simplicité, la sainte oraison et la sainte Dame Pauvreté » (*Legenda perusina*, n. 70-71, p. 40-41; *Speculum perfectionis*, c. 72, p. 142-144; cf 2 Celano, n. 195, p. 242), et moins exposée à la stérilité spirituelle. Tout savoir doit être subordonné à la sagesse de la croix, en qui seule il faut se glorifier (*Adm.* 5, p. 8-9).

L'idéal authentique du savoir selon François d'Assise, inspiré jusqu'au dernier iota de saint Paul (1 *Cor.* 3, 18-21; 4, 20; 8, 1; 13, 4-8), a été réalisé parfaitement par le docteur séraphique Bonaventure (J.-G. Bougerol, *S. Bonaventure et la sagesse chrétienne*, coll. Maîtres spirituels 30, Paris, 1963).

e) La pauvreté intérieure implique la désappropriation de toute fonction; d'aucun il ne faut pas plus se glorifier que de laver les pieds aux autres! De même, les frères ne doivent exercer aucune espèce de pouvoir ou de domination entre eux ou auprès d'autres. En dernière analyse, la pauvreté du cœur exige la désappropriation du moi. Ainsi, « le chemin du rien » tracé par François précède et annonce de très près la mystique du Carmel.

Elle implique en outre une constante application à tout rapporter à Dieu comme au seul Bien : il est le grand aumônier des cieux. Là où règne la haute pauvreté, se rencontre l'abandon total à la Providence, dans la joie.

Règle I, ch. 5, 7, 17, p. 31, 33, 46-48; *Adm.* 2-4, 7, 11, 17, 19, 28, p. 6-8, 10, 12, 14, 15, 19. — 2 Celano, 70 et 77, p. 173 et 177. — *Legenda maior*, c. 7, n. 10, p. 590. — *Legenda trium sociorum*, n. 51, p. 417. — *Legenda perusina*, n. 4, p. 2. — *Speculum perfectionis*, c. 9 et 19, p. 21 et 38-39. — Cf H. Felder, *L'idéal...*, t. 1, p. 273-286.

2° Humilité. — « Le petit pauvre du Christ » (*Legenda maior*, c. 11, n. 14, p. 610) est aussi « l'humble saint François », d'après l'*Imitation de Jésus-Christ* (lib. 3, ch. 50). Le Christ s'est humilié dans sa vie terrestre. François ne cesse de méditer ce mystère. Bien plus, le Christ s'abaisse toujours au sacrement de l'autel, ce qui jette le saint dans un étonnement sans limite (*Ep.* 2, p. 103). Pour ce motif, François a pratiqué héroïquement l'humilité et recherché les humiliations et les opprobres.

1 Celano, n. 52-54, p. 40-41; 2 Celano, n. 140-150, p. 211-217. — *Legenda maior*, c. 6, n. 1-5, p. 582-584. — *Legenda perusina*, n. 37-38, 102-106, p. 22-23, 60-62. — *Speculum perfectionis*, c. 39-45, p. 70-81. — Bonaventure, *De Circumcisione Domini sermo 1*, t. 9, p. 137; *De B. Francisco sermo 2*, p. 575-580. — Barthélemy de Pise, *Liber conformitatum*, AF, t. 5, p. 129-145.

H. Felder, *L'idéal...*, t. 1, p. 287-317. — W. Lampen, *Effata Ven. Thomae a Kempis de S. Francisco*, AFH, t. 20, 1927, p. 216-219. — A. Masseron, *Paroles mémorables...*, p. 49-74. — Esser-Grau, *Pour le royaume...*, p. 169-186.

Le principe de ses jugements et de ses attitudes est clair : « Autant vaut l'homme aux yeux de Dieu, autant il vaut en réalité et pas plus » (*Adm.* 20, p. 15). L'homme n'a rien en propre sinon ses péchés : ce qui est en lui est un don gratuit de Dieu, à qui tout honneur

revient (« Sic servus Dei est quaedam pictura Dei., immo est purum nihil », *Speculum perfectionis*, c. 45, p. 81). Dès sa conversion, François se jugea de la sorte : « Nihil erat nisi peccator » (*Legenda maior*, c. 6, n. 1, p. 582). Pour s'enraciner dans cette vertu, il se met au service des lépreux et résigne ses fonctions de ministre général. Aussi place-t-il l'humilité à la base de sa vie intérieure (« Humilis habitu, humilior sensu, humillimus reputatu », 2 Celano, n. 140, p. 211). Il ne fixe pas d'autre assise à ses instituts que « l'humilité et la pauvreté de Notre-Seigneur » ; il veut l'humilité par état aussi bien que par vertu (*Règle* 1, ch. 6 et 9, p. 32 et 36 ; II, ch. 6 et 12, p. 68 et 74).

C'est seulement dans la recherche et l'acceptation des humiliations que se trouve la joie parfaite. Nul sans doute n'a déployé plus de sagacité à se faire mépriser que François. Il a dépassé toute mesure dans cet art de se vilipender (Julien de Spire, *Vita*, n. 33, p. 351 ; etc). L'enseignement du saint, « le résumé et la fleur de l'évangile ombrien » (P. Sabatier, *Speculum perfectionis*, p. LXII), se trouve dans le discours qu'il tint à frère Léon sur la route de Pérouse au sujet de la joie parfaite. Ce récit démontre que si François a restauré le sens de la pauvreté, il a aussi « renoué le sentiment de l'humilité » (*Servas sanctus de Faenza, De S. Francisco sermo*, dans *Supplementum ad opera S. Bonaventurae*, éd. Bonelli, t. 3, col. 701). Ce texte prend tout son relief lorsqu'on le rapproche du discours parallèle que le saint prononça à un chapitre de la Portioncule.

Speculum perfectionis, c. 64, p. 116-117. — *Legenda perusina*, n. 83, p. 48 ; cf n. 105, p. 61.

Les *Fioretti* ont conservé une recension du discours sur la joie parfaite, plus dramatisée ; lui préférer la version primitive, d'après B. Bughetti, AFH, t. 20, 1927, p. 108. Traduction par A. Masseron, *Paroles mémorables...*, p. 35-40 et 109-110.

3° L'obéissance chez François est de même style que la pauvreté et l'humilité.

Règle 1, ch. 5 et 16, p. 30-32 et 45 ; II, ch. 10, p. 72 ; *Ep.* 1, p. 88-93 ; *Adm.* 2-4, p. 6-8. — 1 Celano, n. 91-92 et 115, p. 69 et 90 ; 2 Celano, n. 44, 51, 143, 151-154, p. 158, 162, 212, 218-219. — *Legenda maior*, c. 6, n. 4, p. 583. — *Legenda perusina*, n. 100, 105-109, p. 58, 61. — *Speculum perfectionis*, c. 46-49, p. 81-85. — *Legenda antiqua*, n. 31 et 52, éd. L. Lemmens, *Documenta*, t. 3, p. 46 et 217.

H. Felder, *L'idéal...*, t. 1, p. 319-337. — A. Masseron, *Paroles mémorables...*, p. 75-87. — K. Esser et E. Grau, *Pour le royaume*, p. 58-84. — L. Hardick et K. Esser, *La Règle...*, ch. 10, p. 180-185. — K. Esser, *Thèmes spirituels*, p. 105-130. — S. Verhey, *Der Mensch...*, p. 126-134.

Elle est fondée sur l'exemple du Christ « qui a mis sa volonté dans la volonté de son Père » et s'est offert sur l'autel de la croix (*Ep.* 1, p. 88-89). C'est de l'adhérence au Christ que jaillit « la vraie et sainte obéissance » (*Règle* 1, ch. 5, p. 32) ; dilection et soumission ne sont jamais séparées (*Salutatio virtutum*, p. 20). L'obéissance consiste avant tout dans une totale soumission à tous les vouloirs de Dieu. Ce respect du vouloir divin a dicté à François l'une des plus belles prières de la piété médiévale (*Ep.* 2, p. 107).

Parce qu'il adhère de tout son être au Christ total et mystique, l'obéissance de François est éminemment ecclésiale (*supra*, col. 1285). Pratiquée comme il l'entend, l'obéissance est le sommet de la pauvreté intérieure ; elle parachève l'expropriation du moi. Elle n'a qu'une

limite, le péché. Hors le cas de faute ou d'infraction à la *Règle*, la soumission entière, « pour l'amour de Dieu », s'impose avec tout ce qu'elle implique d'actes concrets, d'attitudes réalistes et d'esprit intérieur ; elle ne prétexte jamais l'impossibilité. Le suprême degré en est dans le désir et la grâce du martyr pour Jésus-Christ.

4° Pénitence et austérité. — Blessé d'amour par le Crucifié, François se propose de suivre uniquement la voie de la croix et d'achever en lui « ce qui manque aux épreuves du Christ » dans son corps mystique (*Col.* 1, 24). Il se présente à son époque comme le pénitent d'Assise. Cette attitude souleva un émoi considérable, car « la voie de la pénitence était alors totalement inconnue et considérée comme une folie » (*Legenda trium sociorum*, n. 33, note a, p. 405).

Règle 1, ch. 22, p. 52 ; *Testament*, p. 77. — 1 Celano, n. 115, p. 90 ; 2 Celano, n. 129-134, 161, 210-214, p. 206-208, 223, 251-253. — *Legenda maior*, c. 2, n. 4, p. 564 ; c. 5, p. 577-582 ; *Legenda minor*, c. 3, lect. 1-3, p. 662-663.

H. Felder, *L'idéal...*, t. 1, p. 362-382. — Esser-Grau, *Pour le royaume*, p. 7-56, 110-122, 140-150 ; *La conversion du cœur*, p. 7-19, 94-109, etc. — K. Esser, *Thèmes spirituels*, p. 49-71. — Ch. Dukker, *Umkehr des Herzens*, Werl, 1936.

L'exil de saeculo fut la première démarche du saint. Il s'appliqua ensuite à progresser dans l'immolation intérieure. A son sentiment, la conversion du cœur comporte la fuite du péché et des concupiscences qui mettent le Seigneur en croix et qui, en aveuglant l'esprit, font perdre la sagesse spirituelle (*Adm.* 5, p. 8-9 ; *Ep.* 1, p. 95). Avec la confession sacramentelle, les larmes assurent la purification du cœur. La *via poenitentiae* suppose enfin la pratique des vertus qui impliquent de difficiles renoncements, notamment la pauvreté absolue, la pureté du cœur ; elle est inséparable d'une vie de labeur et d'humble condition. Sa vie durant, François exerça la plus sévère garde du cœur et des sens. Il apparut à sa mort qu'il n'avait rien de commun avec le monde.

Discret envers ses frères (2 Celano, n. 21-22, p. 143-144 ; *Legenda perusina*, n. 1-2, p. 1) et entendant être obéi à l'ordinaire avec mesure (Thomas de Pavie, dans L. Olier, AFH, t. 12, 1919, p. 384), il s'appliquait à restreindre les excès de ses premiers compagnons comme de sainte Claire (*Speculum perfectionis*, c. 90 et 97, p. 181 et 191-192).

Mais lui ne mettait aucune limite à ses austérités. L'homme, disait-il, porte son plus redoutable ennemi, la chair (*Adm.* 10, p. 11). Lui céder, c'est retourner en Égypte (2 Celano, n. 69, p. 172). Dans cette lutte, François déploya une telle vigueur qu'à la fin il se sentit obligé de s'excuser « près de son frère le corps » (2 Celano, n. 211, p. 252 ; *Legenda trium sociorum*, n. 14, p. 388).

Par cette pénitence intérieure et extérieure, François pratiqua les « béatitudes séraphiques » qu'il a proclamées à la suite de l'Évangile (*Adm.* 14-28, p. 13-19) ; il s'est immolé pour le salut des pécheurs dont son cœur était embrasé. Du même coup, il conquit la maîtrise de son être et cette unité où « la chair et l'esprit collaborent dans la plus entière harmonie » (Julien de Spire, *Vita*, n. 64, p. 365) ; bien plus, la chair spiritualisée parvint même à devancer les désirs de son cœur (*Legenda maior*, c. 14, n. 1, p. 621).

4. VIE INTÉRIEURE ET MYSTIQUE

Cette ascèse héroïque, l'adhérence totale que le saint avait vouée au Christ dans tous ses états allaient

faire de lui un séraphin embrasé d'amour, aux dimensions universelles, l'adorateur lyrique de la Trinité dans le Christ Jésus, le mystique de l'Alverne. C'est de là que vient « cette plénitude » qu'Angèle de Foligno déclare incompréhensible (*Le livre de l'expérience*, p. 278).

1^o Dans « le feu » de l'amour (*Luc 12, 49*). — De la lignée de saint Paul et de sainte Thérèse d'Avila, François a saisi et expérimenté que Dieu est amour et agapé. Le texte de la première épître de Jean (4,16) lui est familier (*Règle 1*, ch. 17 et 22, p. 46 et 54; *Ep. 1*, p. 97; *Laudes*, p. 119; *Laudes Dei*, p. 124; etc). Il a formulé la loi séraphique la plus haute dans une sentence d'or : « Il faut aimer beaucoup l'Amour de Celui qui nous a beaucoup aimés, eius qui nos multum amavit, multum est Amor amandus » (2 Celano, n. 196, p. 243). Il ne cesse de proclamer l'*Amor amandus*, sans jamais séparer la dilection de l'adoration et de la louange (*Règle 1*, ch. 22, p. 54-55; cf ch. 23, p. 60). Aussi, dans sa *Lettre à tous les fidèles* (p. 89-90), ne peut-il s'empêcher de chanter la béatitude de l'amour. Parce que l'amour de Dieu est le sommet de toute vie intérieure, il s'est livré tout entier à l'amour : « Totus namque quasi quidem carbo ignitus divini amoris flamma videbatur absorptus » (*Legenda maior*, c. 9, n. 1, p. 597). L'amour réciproque du saint pour le Christ en croix et de Jésus pour François, tel que l'ont exprimé dans leurs toiles grandioses Ribera et Murillo, demeure l'un des plus extraordinaires dialogues d'amour pur (Bonaventure, *De B. Francisco sermo 2*, t. 9, p. 580a; *sermo 3*, p. 583; *sermo 4*, p. 588a).

Parce que « cette dilection était plénière », elle s'étendait avec une nuance de piété et de dévotion à toutes les créatures qui portent le sceau et l'empreinte de Dieu (2 Celano, n. 165, p. 226; cf Bonaventure, *In III Sent.*, d. 35, a. un., q. 6, t. 3, p. 784; *De B. Francisco sermo 2*, t. 9, p. 581b, et *sermo 4*, p. 589a). Dans l'embrasement de son cœur, il n'excluait personne et interdisait à ses frères tout refus.

Libéré de toute attache et de tout égoïsme par la pauvreté absolue et l'entière pureté de son cœur, noble et courtois, François a aimé dans le Christ Jésus Claire d'Assise, de haute lignée seigneuriale, et les brigands du Borgo Sepolcro, les pénitents qui le suivaient et les pécheurs, ses « frères chrétiens » les lépreux et la dame romaine, Jacqueline de Settesoli, les pauvres, les déshérités, et les beaux chevaliers, tel que Roland de Chiuri qui lui cède l'Alverne, la chrétienté entière et l'Islam avec tous les infidèles qu'il veut conquérir, sans armes, par la seule force de l'Évangile et le sang du martyr, les hauts dignitaires de l'Église et le sultan d'Égypte, l'Église d'Occident enfin et l'Église d'Orient (les frères mineurs avec Luc des Pouilles sont établis en Grèce et à Byzance avant le 2 décembre 1220).

Règle 1, ch. 7, 16, 19, p. 34, 43, 49; etc. — 2 Celano, n. 83-92, 172-173, 204, p. 180-185, 229-230, 248. — *Legenda maior*, c. 1, n. 6, p. 562; c. 4, n. 6, p. 573; c. 9, n. 1-4, p. 597-599. — *Legenda perusina*, n. 53, p. 32; n. 90, p. 51, n. 101, p. 58-60. — *Speculum perfectionis*, c. 66, p. 123-126. — Servas Sanctus de Faenza, *Meditatio*, p. 42-48.

G. Golubovich, *Biblioteca bio-bibliografica della Terra Sancta*, t. 1, p. 1-104, 128. — H. Felder, *L'idéal...*, t. 2, p. 62-84, 300-303. — Cuthbert, *Vie...*, p. 534-536. — M. Fortini, *Vita...*, t. 1, p. 266-268; t. 2, p. 43-108, 225-232, 257-266. — L. Bracaloni, *Spiritualità...*, p. 242-265.

2^o Prière et adoration lyrique de la Trinité.

— Dans cet incendie d'amour, François ne pouvait

être que l'homme de la prière et de l'oraison, l'adorateur lyrique de la Trinité.

Les indications ne manquent pas depuis le 13^e siècle : 2 Celano, n. 94-101, p. 186-190; n. 196-203, p. 242-247; *Legenda maior*, c. 10, p. 602-605; *Legenda minor*, c. 4, lect. 1-2, p. 665-666; etc. Il ne reste plus guère à ajouter aux études écrites à notre époque : H. Felder, *L'idéal...*, t. 2, p. 259-308; L. Casutt, *L'eredità di San Francesco*, p. 130-147; A. Masseron, *Paroles mémorables...*, ch. 10, p. 129-136; Esser-Grau, *Pour le royaume*, ch. 4-5, p. 85-109.

Willibrord de Paris, *Le message spirituel de saint François d'Assise dans ses écrits*, Blois, 1960, p. 163, 252-254.

Pour dégager ce qu'il y a de profondeur et d'originalité dans les attitudes orantes de François, il convient d'observer d'abord que chez lui la prière est un état créé par toutes les expériences religieuses, une disposition qui le maintenait dans la présence de Dieu et le sentiment de sa dépendance avant d'être une série d'actes et d'élévations vers le Très-Haut. C'est ce que Celano entend signifier lorsqu'il assure que François n'était « pas tant un homme qui prie que la prière elle-même » et qu'il « habitait toujours en lui-même » (1 Celano, n. 43, p. 34; 2, n. 95, p. 187; *Legenda monacensis*, n. 18, p. 701).

De là vient chez François le recueillement et l'application constante à la prière. Par là s'explique sa fidélité à la prière liturgique en des conditions souvent adverses. De cet état procède le dialogue intérieur qui se maintient entre lui et le Seigneur qu'il aborde et contemple comme juge et père, ami et époux. Cette attitude orante rend compte de ses désirs extraordinaires de vie contemplative qu'il n'a jamais pu assouvir (1 Celano, n. 71, p. 53; cf R. Schneider, *Le petit pauvre dans ses ermitages*, 5^e éd., Paris, 1927).

Il y a là un trait majeur de la physionomie spirituelle de François, en harmonie avec le sens qu'il possédait de l'inhabitation du Saint-Esprit et des dispositions qu'il suscite, tels « l'esprit de prière et de sainte oraison » et l'adhésion au Christ vivant dans l'Homme-Dieu et au sacrement de l'autel (*Règle 1*, ch. 17, p. 48; II, ch. 5, p. 68; *Ep. 1*, p. 93; *Adm. 1*, p. 4-5).

La prière de François est essentiellement adoration lyrique de la Trinité par et dans le Christ : il voulut être l'adorateur en esprit et en vérité (*Jean 4*, 23). Il l'a déclaré en se référant aux paroles de Notre-Seigneur à la samaritaine (*Règle 1*, ch. 22, p. 55; *Ep. 1*, p. 89-90). Autant que ses écrits, ses actes et ses exhortations le démontrent. Avant même les stigmates, son existence n'est qu'une laude perpétuelle. A peine a-t-il renoncé à tout qu'il part en chantant les louanges du Seigneur. Il achève sa première *Règle* par un chapitre « Prière, adoration, action de grâces », qui est « un hymne en l'honneur de la Sainte Trinité, comme on en trouve nulle part de plus profond » (ch. 23, p. 60-62; H. Felder, *L'idéal...*, t. 2, p. 277).

En fonction de ce programme, François permet à ses frères de louer publiquement le Seigneur partout où ils passent (*Règle 1*, ch. 21, p. 50; *Legenda perusina*, n. 34 et 43, p. 20 et 26; *Epist. 5*, p. 114; cf *Epist. 4*, p. 112, dont l'authenticité me paraît certaine).

Pour satisfaire ces élans d'adoration et de louange, le saint composa des *Laudes*, *sanctissime Pater* (p. 120-123), ainsi que les Heures du Seigneur ou *Office de la Passion*, rédigé d'après des textes de l'Écriture, surtout des psaumes, délicatement rapprochés, et qui constitue un chef-d'œuvre d'adoration lyrique. Il n'est pas douteux que sa piété liturgique relève de la même attitude. C'est enfin dans cet esprit de religion que

François invite tous les êtres et l'univers entier à s'associer à lui dans l'adoration lyrique, à partir de sa prédication aux oiseaux, à Bevagna, vers 1214-1215.

1 Celano, n. 58, p. 45; cf Celano, *De miraculis*, n. 20, p. 281. — Julien de Spire, *Vita*, n. 37, p. 353. — *Legenda maior*, c. 8, n. 9, p. 595. — *Fioretti*, ch. 26, trad. A. Masseron, p. 64 note 1. — P. Sabatier, *Vie*, p. 225.

L. Bracaloni, *L'ufficio composto da S. Francesco d'Assisi*, St Fr, t. 12, 1940, p. 251-265. — O. von Rieden, *Die Stellung...*, p. 136-137, 210. — G. Abate, *Il primitivo breviario francescano, 1224-1227*, MF, t. 60, 1960, p. 47-240; ce bréviaire permettra de mieux étudier la piété liturgique du saint.

L'adoration lyrique chez François a son caractère propre. Sans doute le saint se prosternait-il devant le Très-Haut et le Tout-Puissant, mais il magnifie la bonté suprême, la libéralité, « la courtoisie » avec laquelle Dieu communique ses biens à tous, même après la chute originelle, « propter amorem Dilecti Filii sui » (*Legenda perusina*, n. 60, p. 35; cf Barthélemy de Pise, *Liber conformitatum*, AF, t. 4, p. 631). Le Roi du ciel et de la terre a tout créé à l'effigie du Verbe incarné. Dès lors, l'adoration n'est que la dilection, la glorification de celui qui est par-dessus tout « suave, aimable, délectable et désirable » (*Règle* I, ch. 23, p. 60-61); elle ne peut s'achever que dans un cantique où participe la création dans une exultation universelle (*Speculum perfectionis*, c. 118-119, p. 231-234).

Cet hommage d'adoration passe par le Christ et, en vertu de l'unité du corps mystique, par la Vierge et l'Église triomphante. François avait le sens de la médiation universelle du Christ. Le rôle du Christ près du Père est splendidement marqué au ch. 23 de la *Règle* I (p. 58-59).

François cite longuement la prière sacerdotale (*Règle* I, ch. 22, p. 56; *Ep.* 1, p. 94). Ce fait est notable si l'on observe le rôle effacé que la liturgie a réservé à cette prière (F. Bayart, *Saint François vous écrit*, p. 228-231).

Il a le culte du *Pater*; il y voit la formule toute simple de l'adoration (*Ep.* 1, p. 89-90; etc). A l'encontre des *Laudes*, la *Paraphrase sur le Pater* serait inauthentique (J. Cambell, FS, t. 45, 1963, p. 338-342), mais ce sentiment est trop hâtif (F. Bayart, *loco cit.*, p. 293-333).

Près du Christ, la Vierge tient un rôle de premier plan; aussi François la supplie-t-il d'intervenir spécialement auprès de son Fils (*supra*, col. 1283-1284).

François n'exclut pas l'humble prière de demande, mais il détermine non sans originalité son objet : connaître la volonté divine pour suivre le Christ et parvenir à la vue de la Trinité. La prière qui termine la lettre 2 (p. 107) en témoigne (« elle est d'or fin », déclare F. Bayart, *loco cit.*, p. 281); écrite en 1226, elle achève de révéler le secret de la prière de François d'Assise.

3° Itinéraire mystique. — Cette vie d'oraison et d'adoration ainsi que les vertus qu'il pratiquait au degré héroïque préparent le saint à l'union mystique (Barthélemy de Pise, AF, t. 5, p. 83-89).

Quel fut l'itinéraire de François, les biographes du 13^e siècle et les historiens modernes ne le marquent pas, et Celano (2, n. 94, p. 186) invoque son inexpérience. Dans leurs récits, efforts ascétiques, expériences passives ou phénomènes mystiques, énoncés d'ordinaire en termes généraux, s'entremêlent : tout relève d'un appel extraordinaire et unique. « Parce que Dieu, écrit Angèle de Foligno, lui avait confié une vocation spéciale, il lui accorda pour lui et pour les autres des dons singuliers. Il fut plein et débordant de l'Esprit (« plenus et

superplenus Spiritu Sancto »). L'Esprit le dirigea en toute vérité; il l'a rendu pur et au dedans et au dehors; il l'a uni à Dieu par une union continue et ineffable » (*Le livre de l'expérience*, p. 276-279).

Si l'on observe que l'expérience mystique implique une action de plus en plus conquérante de l'Esprit et par suite une passivité accueillante aux inspirations intérieures et qu'elle s'achève dans un sentiment de présence de Dieu et du Christ, lié d'ordinaire à une expérience de la suavité divine, il paraît assuré que François entra dans la vie mystique dès ses premiers pas vers le Christ. La première fois serait le soir de son adieu festival à ses amis (*Legenda trium sociorum*, n. 7, p. 381; 2 Celano, n. 7, p. 134; cf *Legenda monacensis*, n. 3, p. 696). Dans cette « impression spirituelle » extraordinaire il comprit tout le néant des choses créées. Ce premier contact, survenant après le songe de Spolète et les paroles intérieures qui lui en suggèrent la signification (*Legenda maior*, c. 1, n. 3, p. 561), porte les traits d'une expérience mystique, soudaineté, suspension des facultés, perception suave du Seigneur, etc (L. Bracaloni, *Spiritualité...*, p. 42). Paul Sabatier rapproche cette scène de la vision d'Ostie (*Études inédites*, p. 143).

De caractère mystique non moins authentique fut « l'impression infuse » qu'éprouva le saint à sa première rencontre avec Jésus crucifié dans la grotte d'Assise : elle le fixa dans l'amour du Seigneur en croix au point qu'« il le voyait presque continuellement des yeux du cœur et ne pouvait plus contenir ses larmes au souvenir de la passion et cela jusqu'au terme de sa vie » (*Legenda maior*, c. 1, n. 5-6, p. 562; Barthélemy de Pise, AF, t. 5, p. 76; Bernardin de Paris, *L'esprit...*, liv. 1, ch. 11, p. 39-41).

Après l'épisode de Saint-Damien, vers 1213, lors de son premier voyage à Sienne, il éprouva à Montepulciano « la plus haute jubilation du cœur qu'il ait eue depuis sa conversion » (Bonaventure, *De B. Francisco sermo* 2, t. 9, p. 579b). C'est aussi aux premiers temps de l'ordre, avant que les rapports entre François et Claire ne se fussent quelque peu distendus (2 Celano, n. 204, p. 248; plus tard, selon Sabatier, *Études...*, p. 316), qu'eut lieu à Saint-Damien l'épisode extraordinaire dont B. Bughetti a retrouvé le récit authentique (cf AFH, t. 19, 1921, p. 106-107). Il avait déjà reçu à Rivo Torto la révélation que les fautes de sa jeunesse lui étaient remises (1 Celano, n. 26, p. 22).

« Rempli chaque jour de la consolation et de la grâce du Saint-Esprit » (1 Celano, n. 8 et 26, p. 10 et 22), François ne souhaitait rien autre que d'être transformé totalement dans le Christ et d'expérimenter la présence de Dieu; très attentif aux visites du Seigneur, il se retirait dans des lieux déserts et des églises abandonnées, où il se livrait à la prière continue. Dès avant l'Alverne, il parvint à une union passive habituelle d'un ordre très élevé. Celano et Bonaventure le marquent dans les mêmes termes.

1 Celano, n. 8, 26, 92, p. 10, 22, 70; 2 Celano, n. 13, 94-99, p. 139, 186-189. — *Legenda maior*, c. 4, n. 5, p. 573; c. 9, n. 2, p. 598; c. 10, n. 2-4, p. 602-603. — *Legenda trium sociorum*, n. 36, p. 404. — Ubertain de Casale, *Arbor vitae*, lib. 5, c. 3, f. 215d-216a. — Césaire de Tours, *La perfection séraphique*, 2^e éd., Tours, 1922, p. 196.

Selon Bonaventure (DS, t. 1, col. 1796-1799, 1819-1830), l'union mystique est d'autant plus éminente que la contuition de Dieu dans les êtres est plus directe et profonde, et que l'expérience de la Trinité dans l'amour est plus séraphique. L'appréhension de Dieu est de deux sortes. La connaissance de Dieu par les créatures

est une ascension de l'esprit jusqu'à la cause première par degré et par procédé analogique. La seconde est une contuition immédiate, existentielle, de la présence de Dieu et de son opération en tout, une vue de sa bonté et de sa beauté. Cette intuition d'après saint Paul (1 Cor. 15, 28) et saint Augustin appartient en propre aux bienheureux, mais les saints et les mystiques la possèdent aussi *semi plene* (Bonaventure, *In 1 Sent.*, d. 3, a. un., q. 3, t. 1, p. 74b; etc). C'est cette saisie existentielle de Dieu dans tous les effets de son agir, naturels ou surnaturels, qui rend compte de la contemplation de François, — ce que des historiens n'entendent pas lorsqu'ils ramènent son expérience de Dieu dans le monde à la démarche analogique. Ces deux manières de saisir Dieu sont voisines et se rencontrent dans le saint d'Assise, mais elles n'en sont pas moins distinctes. Celano est formel : François avait la contuition directe de Dieu et de ses attributs dans les créatures (1 Celano, n. 80, p. 59; 2 Celano, n. 165, p. 226). De même Bonaventure (*Legenda maior*, c. 9, n. 1, p. 597-598; cf *Legenda minor*, c. 3, lect. 6, p. 664). Plus explicite encore est le *Speculum perfectionis* (c. 113, p. 223). Cette saisie de Dieu, surtout par voie d'intuition, jetait François dans les plus hauts transports extatiques lorsqu'il contemplait l'univers et en apercevait le concert universel à la louange de Dieu (*Legenda perusina*, n. 49, p. 30; n. 51, p. 31; n. 84, p. 48).

Au même degré, François a expérimenté le « tact de l'Époux divin » dans les embrasements de l'amour qui le consumaient (*Legenda maior*, prol. n. 1, p. 557; c. 3, n. 4, p. 568; cf c. 8, n. 1, p. 592; c. 10, n. 6, p. 604). A la seule mention de l'amour de Dieu, il devenait tout enflammé dans un transport extatique « comme si la lyre de son cœur était touchée de la voix du dehors comme par un archet » (2 Celano, n. 196, p. 243; *Legenda monacensis*, n. 16, p. 700; cf Bonaventure, *De B. Francisco sermo* 3, t. 9, p. 583b).

Lorsqu'il prononçait le nom de Dieu ou du Sauveur, il se perdait en jubilation (1 Celano, n. 82, p. 61; Julien de Spire, *Vita*, n. 44, p. 356). Il était d'ordinaire dans un long ravissement après la communion. Tous ces transports s'achevaient en larmes et dans une vive compassion envers le Crucifié. « Il était en extase jusqu'au ciel » (2 Celano, n. 127, p. 205; *Speculum perfectionis*, c. 93, p. 185; *Legenda antiqua*, n. 36, éd. Lemmens, p. 37). Fait assez rare, le ravissement le saisissait souvent à table, sans doute au souvenir de la pauvreté de Jésus et de Marie à la crèche (*Legenda trium sociorum*, n. 15, p. 388; 1 Celano, n. 115, p. 90; 2 Celano, n. 199-200, p. 244-245).

Aux expériences mystiques s'ajoutent chez la plupart des saints des phénomènes d'ordre charismatique qui appartiennent à l'état des parfaits sans le constituer formellement. Ils apparaissent chez François « antequam haberet habitum » (Bonaventure, *In Hexaëmeron*, coll. 22, n. 22, t. 5, p. 441). A Rivo Torto, il lui est déjà révélé l'avenir de son ordre (1 Celano, n. 26-27, p. 22; *Legenda maior*, c. 3, n. 6, p. 568; *Legenda trium sociorum*, n. 36, p. 404).

Parmi tant de miracles et de prodiges (lévitation, bilocation, etc), François se montre souvent dans un rayonnement lumineux, marqué d'une croix lumineuse ou du signe *thau* au front, ou enfin, de nuit, tout rayonnant sur les routes marécageuses du Pô.

Ses contemporains furent frappés de sa science infuse des Écritures, du discernement spirituel des consciences et du don de prophétie; il leur semblait doué d'une illumination surnaturelle habituelle.

Son empire sur les éléments s'est révélé à ce point exceptionnel qu'au sentiment général des historiens et des théologiens il a retrouvé le privilège de l'état d'innocence. Ce spectacle a suscité l'admiration de Bonaventure.

2 Celano, n. 27-54, 102-105, 165-171, p. 147-154, 190-192, 225-229. — *Legenda maior*, c. 6, n. 11, p. 586; c. 8, p. 592-597; c. 11, p. 605-610; c. 12, n. 12, p. 615; *Legenda minor*, c. 4, lect. 3, p. 666; c. 5, lect. 9, p. 672.

H. Felder, *L'idéal...*, t. 2, p. 211-213, 310-318. — A. Masseron, *Paroles mémorables...*, p. 111-119, 159-163.

4^o Transformation mystique : l'Alverne. — A la suite de ces expériences mystiques et après avoir tenté vainement de conquérir la couronne du martyr (1 Celano, n. 57, p. 43; *Legenda maior*, c. 9, n. 5-9, p. 599-601; G. Golubovich, *Biblioteca bio-biografica...*, t. 1, p. 1-84), François s'interrogeait sur l'ultime dessein de Dieu sur lui. Venu à l'Alverne pour la fête de saint Michel, il y expérimentait « plus qu'à l'ordinaire la familiarité divine; il désirait connaître ce qui serait le plus agréable au Roi éternel ». Son adhérence amoureuse à Jésus crucifié et les grâces déjà reçues l'avaient disposé aux plus hautes communications du Seigneur (« *Infusa dulcedo et suavitas, rarissimis raro data...* »).

1 Celano, n. 91-96, p. 69-74; *De miraculis*, n. 2-5, p. 272-274. — *Legenda maior*, c. 13, p. 615-620; *Legenda minor*, c. 6, p. 672-675. — Thomas de Eccleston, *De adventu fratrum minorum in Angliam*, éd. A. G. Little, Paris, 1909, p. 93-94; conserve d'importantes déclarations de frère Léon. — Ubertin de Casale, *Arbor vitae cruciferae*, lib. 5, c. 4, f. 217-220.

M. Bihl, *De quodam elencho assisano testium oculatorum S. Francisci stigmatum*, AFH, t. 19, 1926, p. 931-936. — L. Bracaloni, *Spiritualità...*, p. 110-114. — Docteur René Biot, *L'énigme des stigmatisés*, Paris, 1955. — DS, art. STIGMATISATION.

Sous l'inspiration de l'Esprit, il consulta les évangiles : à trois reprises, le livre s'ouvrit aux récits de la Passion. Le saint « comprit qu'il devait être entièrement assimilé au Christ en croix et que par ce martyr, dans son âme et dans sa chair, il parviendrait à la mort mystique et passerait ainsi de ce monde au Père » (Bonaventure, *Legenda maior*, c. 13, n. 2, p. 616; *Itinerarium mentis*, c. 7, t. 5, p. 312-313).

Vers la fête de l'Exaltation de la Sainte Croix (17 septembre 1224), alors qu'il était absorbé dans la contemplation du Sauveur, il vit un séraphin qui déployait six ailes embrasées et resplendissantes descendre du ciel, ce qui le jeta dans une grande terreur (Celano, prose *Sanctitatis*, AF, t. 10, p. 402; Thomas d'Eccleston). Le séraphin, — le Christ sous les dehors d'un séraphin, précise Bonaventure (*Legenda maior*, c. 13, n. 3, p. 616; cf Ubertin de Casale, f. 217d-218b, 220d) —, se tint sur une pierre près du saint. Entre ses ailes il portait l'image d'un crucifié. La joie et la tristesse alternaient dans le cœur de François; il se réjouissait d'une part de ce que le séraphin le regardait avec bienveillance; de l'autre, un glaive de douleur et de compassion perçait son âme en contemplant le crucifié. Alors qu'il admirait cette « inscrutable vision », la lumière de Dieu lui en révéla la signification : « il comprit, — « celui-là même qui lui apparaissait du dehors l'enseignait du dedans » —, que... l'ami du Christ devait être transformé tout entier, non par le glaive, mais par un incendie d'amour, en la figure expresse de Jésus crucifié » (Bonaventure, *Legenda minor*, p. 672-673; cf *De B. Francisco sermo* 5, t. 9, p. 593b). D'après frère Léon, le saint se trouvait alors dans un transport d'esprit manifestement plus élevé que celui marqué par Thomas

de Celano. Le séraphin, ajoute frère Léon, traita le saint durement, ce qui, au sens obvie des termes, s'entend de l'action physique qui intervient lorsque Dieu se sert d'un ange comme cause instrumentale de faveurs charismatiques (cf Marie-Eugène, *Je veux voir Dieu*, Tarascon, 1949, p. 742-744; François de Sales, *Traité de l'amour de Dieu*, liv. 6, ch. 15, *Œuvres*, t. 4, Annecy, 1894, p. 358-360). Pendant un « long et familier dialogue », François reçut la révélation de secrets relatifs à l'avenir de son ordre (Bonaventure, *In Hexaëmeron*, coll. 22, n. 22, t. 5, p. 440).

« La vision disparaissant enflamma au dedans l'âme de François d'ardeur séraphique et marqua sa chair au dehors à l'effigie du Crucifié, comme si à l'action du feu qui avait liquéfié son cœur et l'avait ainsi prédisposé avait succédé l'impression qui le scellait à l'image du Christ en croix » (*Legenda minor*, c. 6, lect. 2, p. 673). A la *visio disparens* Bonaventure attribue toujours ces deux effets (*Legenda maior*, c. 13, n. 3, p. 616). Immédiatement les traces de la passion apparurent : ses mains et ses pieds présentaient des clous très saillants; son cœur, comme transpercé, portait une cicatrice qui souvent saignait. « Aux pieds, ajoute Bonaventure, la courbe des clous repliés était si marquée et si en relief à l'extérieur que non seulement elle ne leur permettait pas de se poser librement au sol, mais que dans le repli en arc des pointes on pouvait facilement passer un doigt de la main, comme je l'ai appris moi-même de ceux qui l'ont vu de leurs propres yeux » (*Legenda minor*, c. 6, lect. 3, p. 673; *Legenda maior*, c. 13, n. 3, p. 617; c. 15, n. 2, p. 624; *Fioretti*, éd. citée, p. 249).

L'explication théologique des stigmates par Bonaventure a été reprise et formulée en termes scolastiques très précis par François de Meyronnes † 1328. (W. Lampen, *Trois sermons de François de Meyronnes sur la stigmatisation de saint François*, FF, t. 10, 1927, p. 371-397). C'est l'*apparitio seraphica* objective (p. 375-377) qui est la cause efficiente du miracle, « non pas la véhémence de l'amour ou l'imagination », comme le marque François de Meyronnes à l'encontre de certains (« aliqui indiscipline dicunt »), dans les 2^e et 3^e discours (p. 384, 392).

Depuis lors François d'Assise apparut au monde transformé en Jésus crucifié, comme le glorieux *signifer Christi* (*Legenda maior. De miraculis*, n. 1, p. 627; n. 10, p. 652). Ainsi s'était réalisé en lui « le mystère inouï, inconnu aux siècles antérieurs », que depuis sa première rencontre avec le Christ avaient annoncé et préparé des interventions chargées de symbole du Crucifié (*Legenda maior*, c. 13, n. 10, p. 620; *Legenda minor*, c. 6, lect. 9, p. 675; Celano, *De miraculis*, n. 2-3, p. 272; Ubertain de Casale, f. 217d).

Dans l'ordre des phénomènes mystiques aucun prodige n'est plus solidement attesté que le miracle de l'Alverne (*Legenda maior*, c. 13, n. 8, p. 618; Barthélemy de Pise, AF, t. 5, p. 401-411; cf M. Bihl, *loco cit.*). Rien ne saurait lui être rigoureusement comparé; il a été considéré jadis comme une grâce spéciale, *singulare* (Bonaventure, *De B. Francisco sermo* 4, t. 9, p. 586; Salimbene, *Cronica*, citée par M. Bihl, AFH, t. 3, 1910, p. 407 note 3). Il est acquis que l'Église s'est portée garante de l'origine surnaturelle des stigmates, depuis Grégoire IX (*Bullarium franciscanum*, t. 1, p. 211-214, etc), et dans sa prudence « c'est la seule exception qu'elle a faite » (R. Biot, *loco cit.*, p. 34, 134-135, 169). En définitive, comme l'a profondément observé et longuement démontré Bonaventure, « tout est admirable dans ce prodige, et rien n'est plus rationnel » (*De B. Francisco sermo* 5, t. 9, p. 593b). Ainsi se manifeste l'économie divine qui concerne le miracle des stigmates, qui détermine son rôle dans l'histoire de

l'Église et qui le présente comme le terme et le couronnement de la vie intérieure de François d'Assise, à la suite de Jésus crucifié (*Legenda maior*, prol., n. 1, p. 557).

5^o Le « séraphin » in via. — Jusqu'à sa mort, 3 octobre 1226, François mena l'existence d'un « séraphin en terre » (François de Sales, *Traité de l'amour de Dieu*, liv. 2, ch. 11, t. 4, p. 124).

1 Celano, n. 97-116, p. 74-91; 2 Celano, n. 212-218, p. 252-256. — *Legenda maior*, c. 14, n. 1-6, p. 620-623.

M. Fortini, *Vita...*, t. 2, p. 270 svv. — Cuthbert, *Vie...*, p. 440-495. — J. Joergensen, *Vie...*, p. 449-450.

La transformation mystique qu'avait opérée l'aposition des empreintes de la passion lui mit d'abord au cœur une consolation qui ne cessa plus (*Légende de Pérouse*, n. 93, p. 55). Il ne tarda pas à entonner un cantique d'action de grâces, « un Te Deum comme on n'en avait jamais chanté » (G. Schnürer, *Franz von Assisi*, Munich, 1907, p. 113). Le texte autographe de ces *Laudes Dei* a été conservé par frère Léon, ainsi que la *Bénédictio* spéciale que le saint lui avait accordée (*Opuscula*, p. 124-125; J. Joergensen, *Vie...*, p. xxii-xxix et 449-453) : à tous les attributs de Dieu, François adresse l'hommage de son adoration lyrique.

Attaché à la croix, François se consuma dans les langueurs d'un amour « qui est une mort sans mort » et emporte avec soi l'âme en Dieu : « Christo iam cruci confixus Franciscus tam carne quam spiritu... seraphico ardebat in Deum » (*Legenda maior*, c. 14, n. 1, p. 621; cf François de Sales, *op. cit.*, liv. 5, ch. 5, p. 273). Il se proposait de suivre le Seigneur avec plus de perfection encore, « bien qu'il fût déjà consommé en grâce aux yeux de Dieu ». Mais il ne brûlait pas moins de gagner les âmes : « Prae fervido animarum zelo transfusus, cum crucifixo Domino, salutem satiebat omnium » (*Legenda minor*, c. 7, lect. 1, p. 675). Comme il ne pouvait marcher à cause des clous qui perçaient ses pieds, « il faisait porter à dos d'âne son corps à demi-mort par les villages et les châteaux pour exhorter les autres à accepter la croix du Christ, à se diriger dans les voies de la paix », « à recevoir sur leur front le signe du Dieu vivant » (*ibidem*; 1 Celano, n. 98, p. 75; Julien de Spire, *Vita*, n. 64, p. 365). L'union transformante, à laquelle il était parvenu depuis l'Alverne, produisait en lui, comme chez Thérèse d'Avila et l'ursuline Marie de l'Incarnation, le double mouvement de l'amour parfait, l'un vers Dieu, l'autre vers les âmes, dans la plus pure dilection de Jésus-Christ (cf Marie-Eugène, *Je veux voir Dieu*, p. 1024-1040; A. Jamet, *Le témoignage de Marie de l'Incarnation*, Paris, 1932, p. 186-191).

Ce qui est non moins caractéristique de la vie séraphique de François c'est qu'il sentait « la douleur grandir en même temps que la suavité » et l'allégresse lyrique (cf S. Jean de la Croix, *Vive flamme d'amour*, str. 2, *Œuvres*, Paris, 1947, p. 952). Son existence pendant deux ans ne fut qu'un long martyre : il devait être poli et martelé par les souffrances afin de participer pleinement au mystère de la Croix et « compléter en sa chair ce qui manque aux épreuves du Christ » (*Col.* 1, 24). Après Celano (1, n. 98, p. 75; 2, n. 21-24, p. 253), Bonaventure l'assure en termes incisifs (*Legenda maior*, c. 14, n. 3, p. 621). Il supportait ses douleurs, ses « sceurs », dans un sentiment de joie profonde, « ridens et gaudens libentissime », en prévision des récompenses

futures. Ainsi achevait-il de s'identifier à Jésus crucifié. « *O martyr et martyr* » (1 Celano, n. 107, p. 83; *Legenda maior, ibidem; Legenda minor, c. 7, lect. 2, p. 676*).

Au milieu de ces épreuves et à cause d'elles, le saint se mit à chanter un cantique nouveau, dont il n'écrivit la dernière strophe qu'à l'heure suprême, le *Cantique du Soleil* (*Speculum perfectionis, c. 100, p. 197; Legenda perusina, n. 42-45, p. 25-26; voir bibliographie, supra, col. 1277*). Depuis longtemps il éprouvait « cette jubilation excessive » dont jouissent les grands contemplatifs. Il reçut l'assurance qu'en raison de ses souffrances, il était en possession des biens éternels. A cette révélation intérieure il exulta : « Je veux donc, à la louange de Dieu, pour ma consolation et pour l'édification du prochain, composer une nouvelle laude du Seigneur pour ses créatures dont nous usons tous les jours... » Il se mit à chanter le *Cantique du Soleil* (texte original du ms d'Assise, éd. L. Bracaloni, *Il Cantico...*, p. 38); hymne et mélodie jaillirent d'un trait. Il avait trouvé « le chant éternel, le chant vers lequel tendait son âme depuis ses premières années » (M. Fortini, *Vita...*, t. 2, p. 282-284, 471-474), et il ouvrait l'ère des grands poètes mystiques.

Un malentendu grave ayant éclaté entre l'évêque et le podestat d'Assise, François, pour rétablir la concorde, ajouta deux strophes à son *Cantique* (les deux premières du ms d'Assise). A tous les habitants réunis sur la place de l'évêché, il envoya ses compagnons chanter le *Cantique du Soleil* et ses nouvelles strophes sur la paix (*Legenda perusina, n. 44, p. 27; M. Fortini, Vita...*, t. 2, p. 295-298).

Le saint voulut aussi consoler sainte Claire et il rédigea pour elle et son cloître « de saintes paroles en langue vulgaire » avec une mélodie de son inspiration (*Legenda perusina, n. 45, p. 28; Speculum perfectionis, c. 90, p. 180; M. Fortini, Vita...*, t. 2, p. 491-492). Le texte de cette laude est perdu.

Près de Rieti, où l'avait envoyé le cardinal Hugolin, François, devant les instruments incandescents du médecin, entonne spontanément la *laude du feu*, reprise pathétique de la huitième strophe du *Cantique du Soleil* (L. Bracaloni, *op. cit.*, p. 38; M. Fortini, *op. cit.*, t. 2, p. 303).

A Rieti encore, il veut faire entendre son *Cantique* en s'accompagnant d'une cithare. On la lui refuse, mais, pendant qu'il veillait, il entendit une cithare qui jouait une mélodie merveilleuse, « en silence, sans voix, sans éclat de mots, l'espace d'une bonne heure. Rempli de joie et dans une grande exaltation de cœur, il loua le Seigneur qui avait daigné le consoler » (*Legenda perusina, n. 24, p. 15; 2 Celano, n. 126, p. 204; Legenda maior, c. 5, n. 11, p. 581*).

Dans l'attente du Bien-aimé qui frappait à la porte, il redisait « louanges et actions de grâces », et se faisait chanter les *Laudes de Dieu* (*Legenda perusina, n. 64, p. 37; Speculum perfectionis, c. 121, p. 236-237*). « Laissez-moi me réjouir dans le Seigneur et dans ses louanges durant mes infirmités, parce que, par la grâce du Saint-Esprit, je suis tellement uni et conjoint à mon Seigneur que par sa miséricorde je peux bien exulter de joie dans le Très-Haut lui-même » (*Legenda perusina, ibidem; cf 1 Celano, n. 109, p. 84; Legenda maior, c. 14, n. 2, p. 621*). Lorsqu'il eut appris qu'il ne lui restait plus que trois jours, il s'écria : « Bien, que vienne ma sœur la mort ». Il se fit porter à la Portioncule et fit chanter une fois de plus le *Cantique du Soleil*, après avoir dicté et ajouté la strophe finale : « Loué sois-tu, mon Seigneur, pour notre sœur la mort... » (*Legenda perusina, n. 65 et 100, p. 38 et 58*).

L'étape mystique était achevée. Vingt ans après sa conversion totale au Seigneur, François d'Assise était devenu, par son adhérence absolue au Christ et à

l'Évangile et par l'insigne faveur des stigmates, tel que le divin Crucifié, à peine descendu de la croix « *Resultabat in eo forma crucis et passionis Agni immaculati... manus et pedes clavis confixos habens et dextrum latus quasi lancea vulneratum* », 1 Celano, n. 112, p. 88; cf Salimbene, *Cronica*).

Spiritualité.— 1° **Premiers écrits.** — Servasactus de Faenza, vers 1280, *Meditatio pauperis in solitudine*, éd. F.-M. Delorme, Quaracchi, 1929; bien que l'opuscule ait été attribué par l'éditeur « à un auteur anonyme du 13^e siècle », il appartient à Servasactus; cf *Sermo de S. Francisco*, dans Bonelli, *Opera omnia S. Bonaventurae*, Suppl., t. 3, Trente, 1774, col. 698-712, et *Sermo in translatione S. Francisci*, col. 688-698. Servasactus semble bien être aussi l'auteur du recueil édité par L. Oligier, *Liber exemplorum fratrum minorum saec. XIII (excerpta e cod. Otob. lat. 522)*, dans *Antonianum*, t. 21, 1927, p. 203-276, qui rapporte plusieurs dicta et traits relatifs à saint François d'après des traditions orales (p. 207), tout comme la *Meditatio*, p. 116.

2° Après cette première esquisse de la spiritualité franciscaine, cf *Sacrum commercium sancti Francisci cum domina paupertate*, Quaracchi, 1929. — Ubertain de Casale, *Arbor vitae cruciferae Jesu*, Venise, 1485, lib. 3, c. 3, f. 210-216v : « *Jesum Franciscum generans* »; Le *Mémoire à Clément v (Sanctitas)* en 1310, dans F. Ehrle, *Zur Vorgeschichte des Concils von Vienne*, ALKG, t. 3, 1887, p. 51-89 : remarquable synthèse, reprise presque à la lettre par Angelo Clareno, *Apologia*, n. 74-87, p. 124-130, dans V. Doucet, *Angelo de Clarino Apologia pro vita sua*, AFH, t. 39, 1946, p. 63-200. — Angèle de Poligno, *Le livre de l'expérience des vrais fidèles*, éd. J.-M. Ferré, Paris, 1927, n. 131-132, p. 273-285; cf p. 49-53, etc. — Barthélemy de Pise, *De conformitate vitae beati Francisci ad vitam Domini Jesu*, 2 vol., Quaracchi, 1906-1912 (AF, t. 4-5). — Bernardin de Paris, *L'esprit de saint François formé sur celui de Jésus-Christ*, Paris, 1662; rééd., 2 vol., 1880. — Yves Bischoffs, *Spiritus seraphicus*, Cologne, 1703. — C. Chalippe, *Vie de saint François d'Assise*, Paris, 1728; rééd., 1882, 2 vol., livre 5, t. 2, p. 216-422.

3° Depuis l'étude d'Ubalde d'Alençon, *L'âme franciscaine*, Paris, 1912 (3^e éd., 1926), de nombreuses recherches ont été consacrées à la spiritualité de saint François. La synthèse de la plupart de ces travaux jusque 1960 a été faite. — F. van den Borne, *Het methodisch onderzoek naar de geest van Franciscus*, FL, t. 30, 1947, p. 73-85; *Franziskus geest en franciskaanse geest*, dans *Sint Franciscus*, t. 60, 1958, p. 37-65; t. 61, 1959, p. 48-102. — F. Chauvet, *Intorno alla natura della spiritualità francescana*, dans *Vita minorum* (31^e année, 4^e série), t. 2, Venise, 1960, p. 387-406. — Optat de Veghel, dans *Theologisch Woordenboek*, t. 1, Ruremonde, 1952, col. 1542-1559.

A signaler entre autres : Hilarin Felder (de Lucerne), *L'idéal de S. François d'Assise*, trad. de l'allemand par Eusèbe de Bar-le-Duc, 2 vol., Paris, 1924. — P. Pourrat, *La mystique de saint François*, dans *Saint François d'Assise*, Genève-Lille, 1927, p. 176-202. — Gratien de Paris, *Saint François d'Assise. Sa personnalité, sa spiritualité*, Paris, 1928; 3^e éd., 1945. — A. Gemelli, *Il francescanesimo*, Milan, 1932 (7^e éd., 1956); trad. française par Ph. Mazoyer, *Le message de saint François au monde moderne*, Paris, 1935; *San Francesco d'Assisi. La sua gente poverella*, Milan, 1946. — P. Bayart, *Saint François vous écrit. Traduction et commentaire des Opuscules*, Paris, 1935. — L. Bracaloni, *Spiritualità francescana*, 3 vol., Milan, 1937; rééd. *Spiritualità francescana in conformità di Cristo via, verità e vita*, Venise, 1949. — V.-M. Breton, *De l'imitation du Christ à l'école de saint François*, Paris, 1938. — Hilarin Felder, *Der Christusritter aus Assisi*, Zurich, 1941. — V.-M. Breton, *La pauvreté, vertu fontale de la piété franciscaine*, Paris, 1943.

L. Casutt, *Das Erbe eines grossen Herzens. Studien zum franziskanische Ideal*, Gratz-Vienne, 1949; trad. italienne, *L'eredità di San Francesco. Riesame della sua spiritualità*, Rome, 1952; trad. franç., *L'héritage d'un grand cœur. Études sur l'idéal franciscain*, EF, t. 5, 1954, p. 11-43, 205-218; t. 6,

1955, p. 5-42, 133-165; t. 7, 1956, p. 5-19. — E. Leclerc, *La sagesse d'un pauvre*, 3^e éd., Paris, 1959. — Willibrord de Paris, *Le message spirituel de saint François d'Assise dans ses écrits*, Blois, 1960.

4^o Dans les multiples essais de Kajetan Esser et de ses collègues, L. Hardick, E. Grau, W. Hillmann, etc, du couvent d'études de München Gladbach, plusieurs grands thèmes de la spiritualité franciscaine ont été étudiés avec un sens historique et critique très averti. — K. Esser, *Mysterium paupertatis. Die Armutsauffassung des hl. Franziskus von Assisi*, WW, 1951, p. 177-189; *Bindung zur Freiheit. Die Gehorsamsauffassung des hl. Franziskus von Assisi*, WW, t. 15, 1952, p. 161-173; *Die Lehre des hl. Franziskus von Assisi, von der Selbstverleugnung*, WW, t. 18, 1954, p. 176-190; *Homo alterius saeculi. Endzeitliche Heilswirklichkeit im Leben des hl. Franziskus von Assisi*, WW, t. 20, 1957, p. 180-197; *Die hl. Klara. Der heiligen Kirche Bild und Spiegel*, WW, t. 16, 1953, p. 81-99. Ces articles ont été traduits par Luc Mély : *Thèmes spirituels*, Paris, 1958 (coll. Présence de saint François 6); — *Missarum sacramenta. Die Eucharistielehre des hl. Franziskus von Assisi*, WW, t. 23, 1960, p. 81-108; *Der Orden des hl. Franziskus*, 2^e éd., Werl, 1952; trad. française par L. Mély, *L'ordre de saint François. Son esprit, sa mission*, Paris, 1957; — *Franziskus und die Seinen*, Werl, 1963. — K. Esser et E. Grau, *Antwort der Liebe*, Werl, 1958, trad. française par Virion en 2 vol. : *La conversion du cœur et Pour le royaume*, Paris, 1960.

E. Grau et L. Hardick, *Leben und Schriften der hl. Klara von Assisi*, Werl, 1952; trad. du dernier chapitre par D. Vorreux, *Spiritualité de sainte Claire*, Paris, 1961. — J. Lortz, *Der unvergleichliche Heilige. Gedanken um Franziskus von Assisi*, Dusseldorf, 1952; trad. française par J. Gréal, *François l'incomparable*, Paris, 1955. — S. Clasen, *Die Sendung des hl. Franziskus. Ihre heilsgeschichtliche Deutung durch Bonaventura*, WW, t. 14, 1951, p. 215-225; *Priesterliche Würde and Würdigkeit. Das Verhältnis des hl. Franziskus von Assisi zum Priestertum der Kirche*, WW, t. 20, 1957, p. 43-58; *Franziskus der neue Moses*, WW, t. 24, 1961, p. 200-208; *Franziskus, Engel des sechsten Siegels. Sein Leben nach den Schriften des hl. Bonaventura*, Werl, 1962.

5^o Études particulières. — B. Cornet, *Le « De reverentia Corporis Christi ». Exhortation et lettres de saint François*, EF, nouv. série, t. 6, 1955, p. 65-91, 167-180; t. 7, 1956, p. 20-35, 155-171; t. 8, 1957, p. 33-58. — Ch. Dukker, *Umkehr des Herzens. Der Bussgedanke des hl. Franziskus von Assisi*, Werl, 1956. — B. Koper, *Das Weltverständnis des hl. Franziskus von Assisi. Eine Untersuchung über das « Ezioi de saeculo »*, Werl, 1959. — S. Verhey, *Der Mensch unter der Herrschaft Gottes. Versuch einer Theologie des Menschen nach dem hl. Franziskus von Assisi*, Dusseldorf, 1960. — Oktavian von Rieden, *Das Leiden Christi im Leben des hl. Franziskus von Assisi. Eine quellenvergleichende Untersuchung im Lichte der zeitgenössischen Passionsfrömmigkeit*, Rome, 1960. — M.M. Ciccarelli, *I capisaldi della spiritualità francescana*, 2^e éd., Bénévent, 1959; *I misteri di Cristo nella spiritualità francescana*, Bénévent, 1961.

A. Mittertznner vom Tils, *Der hl. Franziskus von Assisi und die Armut. Eine genetische Darstellung seiner religiösen Anschauung vom der Armut im Lichte der Quellen des 13. Jahrhunderts*, Brixen, 1961. — M.-D. Lambert, *Franciscan poverty. The doctrine of the absolute poverty of Christ and the apostles in the franciscan order, 1210-1323*, Londres, 1961. — P. Huguet, *Richesse de la pauvreté*, Paris, 1962. — O. Schmuck von Rieden, *Die Stellung Christi im Beten des hl. Franziskus von Assisi*, WW, t. 25, 1962, p. 128-145, 188-212; *De quibusdam commentariis circa paupertatem franciscanam nuper in lucem editis*, CF, t. 32, 1962, p. 445-460. — Adrian Borak, *Spiritualitatis franciscanae natura et momentum*, dans *Laurentianum*, t. 3, Rome, 1962, p. 257-281. — Octave de Rieden, *De sancti Francisci Assisiensis stigmatum susceptione*, CF, t. 33, 1963, p. 210-266, 392-422; t. 34, 1964, p. 5-62, etc. — F. de Beer, *La conversion de saint François...*, 1963, déjà signalé.

Éphrem LONGPRÉ.

II. FONDATION ET RÉFORMES FRANCISCAINES

La rapide synthèse que nous esquissons n'a pas d'autre but que d'encadrer chronologiquement et idéologiquement le développement de la spiritualité franciscaine; aussi laissons-nous de côté toute discussion d'érudition et tout problème controversé. Notre exposé, à partir des meilleures sources, reflète objectivement les conclusions des recherches les plus sérieuses, sans prétendre faire allusion aux multiples activités de l'ordre.

Dans l'histoire franciscaine nous distinguons deux périodes : 1^o la première (1209-1517) commence avec le fondateur et se termine avec le pontificat de Léon X; 2^o la seconde a pour point de départ la division en deux familles indépendantes sous deux ministres généraux respectifs (conventuels et observants), suivies bientôt d'une troisième (les capucins), et s'étend jusqu'à nos jours (1517-1960).

1. DES ORIGINES A 1517

1^o Des origines au pontificat de Jean XXII. — Lorsque saint François (voir le chapitre précédent) eut pris conscience de sa vocation et groupé ses premiers disciples, il se présenta à Rome (1209-1210) et obtint l'approbation d'Innocent III. L'ordre franciscain acquiescerait droit de cité dans l'Église. Peu à peu se précisa et se développa la *Forma vitae* ou Règle primitive, et se dessina le caractère apostolique de la nouvelle fraternité. Après la reconnaissance accordée par le concile du Latran (1215), le chapitre de 1217 sanctionna l'organisation naissante. La fraternité se multipliait prodigieusement : le chapitre « des nattes », en 1219, rassemblait quelque 5000 frères. Une véritable organisation s'imposait; aussi, en 1221, la *Regula prima* fut-elle promulguée : elle englobait les expériences des premières années et comportait les décrets pontificaux, mais François, avant de la présenter à l'approbation papale, en fit une nouvelle rédaction. Honorius III la sanctionna (bulle *Solet annuere*, 29 novembre 1223). Cette *Regula bullata* est la grande charte et le code constitutif du premier ordre franciscain.

Après la mort de saint François commence une période de réorganisation et de consolidation. Apparaissent bientôt deux tendances et surgissent les premières difficultés sérieuses à l'intérieur de l'ordre (concernant l'observance littérale de la Règle et du *Testament* du fondateur) et à l'extérieur (relations avec le clergé séculier, extension du champ des activités, etc); ces difficultés motivent les premières interventions du Saint-Siège.

Par ailleurs, l'action efficace du frère Élie, à la tête de l'ordre de 1232 à 1239, diversement interprétée, ne contribua pas au maintien et au développement de la paix. Le gouvernement de Haymon de Faversham (1240-1244) fut également décisif : il favorisa les études, les grands couvents et l'action débordante des frères, il assouplit la pratique de la pauvreté. Tandis que croissait le prestige de l'ordre, des éléments de division se faisaient jour et des partis se formaient. Quelques religieux, les « Spirituels », revendiquaient avec intransigeance l'idéal de perfection entrevu dans les exemples et la doctrine du fondateur; d'autres, la « communauté », se montraient plus souples et plus compréhensifs. C'est dans ce climat troublé qu'apparaît le premier exposé doctrinal sur la Règle (cf *Expositio quatuor magistrorum*

super Regulam fratrum minorum, 1241-1242, éd. L. Olliger, Rome, 1950); il reflétait l'esprit de la « communauté », alors que le ministre général Jean de Parme (1247-1257) était favorable à ceux qui s'inspiraient de préférence de la vie et des exemples du fondateur. Si trente ans après la mort de saint François, l'ordre était organisé, il n'en était pas moins troublé par des conceptions diverses, même contradictoires, des réalités que réclamaient l'Église et la société.

C'est à saint Bonaventure (1257-1274) qu'incomba la tâche difficile de donner et d'assurer l'orientation définitive de l'ordre, de défendre l'authentique idéal franciscain contre de graves dangers intérieurs et extérieurs. Pendant tout son gouvernement il se tint fidèle à son programme initial : à l'extérieur, il défendit l'ordre contre les attaques du clergé séculier et de l'université de Paris; à l'intérieur, il retraça le caractère et la vocation franciscains dans ses importants traités, l'*Expositio Regulae*, les *Constitutiones narbonenses*, la *Legenda sancti Francisci*, etc.

Cet esprit et cette orientation furent repris et exposés dans la bulle *Exiit qui seminat* (15 août 1279) de Nicolas III; quelques points de la *Règle* y étaient expliqués, entre autres ce dont les frères avaient l'usage, — ce texte sera un grave sujet de controverse jusqu'au pontificat de Jean XXII, et même au-delà. Le pape eût voulu qu'on évitât toute friction avec le clergé séculier, le ministre général Bonagratia Tielci † 1283 le fit remarquer en communiquant le document pontifical à ses sujets. Ce fut en vain. La polémique à propos des privilèges et du prestige de l'ordre se poursuivit jusqu'à la bulle *Super cathedram* de Boniface VIII (12 février 1300) et l'intervention du concile de Vienne (1311-1312). Le *modus vivendi* qui en résulta resta en vigueur entre les deux clergés jusqu'à Sixte IV. Il y était surtout question de l'exemption des réguliers.

Ce n'est pas le lieu d'analyser l'activité multiple et efficace de l'ordre au service de l'Église et de la société, dans le domaine de la science, de l'apostolat, de la piété et de la liturgie. Les résultats contribuèrent à sa merveilleuse propagation. Des statistiques de 1282 relèvent plus de 40000 religieux en plus de 1583 maisons; nous manquons de données certaines pour déterminer l'aire géographique et la croissance numérique des années suivantes; en tout cas, l'ordre continua sa progression et jouit de la bienveillance du Saint-Siège et de la faveur populaire.

Durant cette période le niveau spirituel fut, si l'on peut dire, très élevé. C'est aux origines, dans la spiritualité vécue et non dans les textes, qu'il faut en chercher le témoignage. À côté de François, qui est le prototype de la sainteté franciscaine, le sanctoral présente des frères dont la sainteté fut sanctionnée par l'Église et qui révèlent la vertu sanctifiante de la spiritualité de l'ordre, avec les nuances propres à chacun de ses saints : Antoine de Padoue † 1231, Bonaventure † 1274, Bienvenu d'Ancône † 1282, Louis d'Anjou † 1292, sans compter les douze premiers martyrs (1220-1227) et plus de vingt-cinq bienheureux.

La production spirituelle n'est pas moins abondante. Des théologiens et des écrivains de toute sorte apportèrent une contribution efficace au développement et à l'étude de la spiritualité en exposant ses fondements dogmatiques. Ils imprimèrent une orientation nouvelle à la science en subordonnant la *scire* au *bene vivere* et en plaçant le centre du « bien vivre » et du « savoir » en Dieu bien suprême, à la suite de saint Augustin (Ch. Balič, art. DUNS SCOR, DS, t. 3, col. 1802). En plus des traités didactiques, parmi lesquels brillent les nombreux écrits de Bonaventure (Éphrem Longpré, DS,

t. 1, col. 1768-1843), nous pourrions citer, dans sa mouvance, David d'Augsbourg † 1272 et son *De exterioris et interioris hominis compositione*, dont l'influence fut grande dans les cercles de la Dévotion moderne (DS, t. 3, col. 42-44), Conrad de Saxe † 1279, auteur du *Speculum beatae Mariae Virginis* (Quaracchi, 1904) (DS, t. 2, col. 1548), Jacques de Milan et son *Stimulus amoris* (Quaracchi, 1905), Jean de Pecham † 1292 et Bernard de Besse († 1300/1304; DS, t. 1, col. 1504-1505). Cf *infra*, col. 1340-1342.

2° Le mouvement des « Spirituels ».

La raison du mouvement a été, chez les frères des premières générations, le fervent désir de vivre la *Règle*, de préférence dans des ermitages, sans compromis ni accommodements, en s'inspirant du sraphique fondateur. Malheureusement cet idéal fut en partie contaminé par les infiltrations du fanatisme des réformateurs Joachim de Flore † 1201 et Gérard de Borgo San Donnino (13^e siècle); aussi les relations avec la « communauté » furent-elles très tendues. Une scission se produisit à la suite du concile de Lyon de 1274, dont les « Spirituels » n'acceptèrent pas les décisions. Trois groupes se formèrent : un dans les Marches avec Ange Clareno, un autre en Provence, dont le représentant le plus autorisé fut le docte et vertueux Pierre de Jean Olivi, le troisième en Toscane soutenu par Ubertain de Casale.

Les « Spirituels » eurent l'espérance de vivre leur idéal sous le généralat de Raymond Godefroy (1289-1295) et surtout avec le bienveillant accueil de Célestin V. Mais l'énergique attitude de Boniface VIII (1295-1303) détruisit leurs plans et ils opposèrent une vigoureuse résistance aux interprétations pontificales de la vie franciscaine. Ils mirent leur espérance dans l'élection de Clément V (1305-1314); ils eurent en effet l'occasion de préciser leurs idées au concile de Vienne, mais la bulle *Exiit de paradiso* (6 mai 1312), qui concluait le débat, approuva la conduite et l'action de la « communauté ». Les « Spirituels » ne se tinrent pas pour battus, même lorsqu'ils virent leurs chefs de file excommuniés ou incarcérés. Les autorités de l'Église et de l'ordre s'efforcèrent d'éviter un schisme. Jean XXII convoqua Ubertain de Casale et Ange Clareno avec quelques disciples. En vain. Avant d'en venir à un procès, le pape classa l'affaire par la bulle *Quorumdam exigit* (7 octobre 1317) et réserva aux seuls supérieurs la faculté d'établir les normes d'interprétation de la pauvreté. Les « Spirituels » n'acceptèrent ni la solution proposée ni les sanctions et ils cessèrent d'appartenir à l'ordre.

Les chefs du mouvement occupent une place à part dans l'histoire de la spiritualité. Dionisio Pacetti donne la bibliographie des 22 traités ascético-mystiques d'Olivi † 1298 : Petrus-Joannis Olivi, *Quaestiones quatuor de Domina*, Quaracchi, 1954, p. 21*-29*. Ubertain de Casale † 1329 exerça une notable influence avec son *Arbor vite crucifixe Iesu*. La production spirituelle d'Ange Clareno † 1337 comprend des traités concernant l'ordre franciscain, surtout l'*Expositio Regulae*, des traductions, notamment de la *Scala paradisi* de Jean Climacque, et sa correspondance (80 lettres). J. Gribomont, La « *Scala Paradisi* », *Jean de Raithou et Ange Clareno*, dans *Studia monastica*, t. 2, 1960, p. 345-358.

Fr. Ehrle, *Die Spiritualen, ihr Verhältniss zum Franziscanerorden und zu den Fraticellen*, ALKG, t. 1, Berlin, 1885, p. 509-569; t. 2, 1886, p. 106-164, 249-336; t. 4, Fribourg-en-Brisgau, 1888, p. 1-190. — René de Nantes, *Histoire des Spirituels dans*

l'ordre de saint François, Couvin-Paris, 1909. — Fr. Callaey, *L'idéalisme franciscain spirituel au XIV^e siècle. Étude sur Ubertin de Casale*, Louvain, 1911. — J.-M. Pou y Martí, *Visionarios, beguinos y fraticelos catalanes*, Vich, 1930. — L. von Auw, *Angelo Clareno et les Spirituels franciscains*, Lausanne, 1952. — R. Manselli, *Spirituali e beghini in Provenza*, Rome, 1959. — Cl. Schmitt, art. FRATICELLES, DS, t. 5, col. 1167-1188. — R. Guarnieri, FRÈRES DU LIBRE ESPRIT, DS, t. 5, col. 1241-1268.

3^o Le « conventualisme » fut, au début, une interprétation particulière qui tendait à adapter l'idéal franciscain aux exigences historiques et sociales sans renoncer à sa pureté et à son élévation. Il devint ensuite synonyme, sinon de relâchement, du moins d'acceptation du relâchement, en tout cas de mitigation apportée à l'esprit du fondateur, tel que les papes l'avaient approuvé. Au cours des 14^e et 15^e siècles, l'ordre connut, comme l'ensemble des instituts religieux, une époque de nette décadence. Parmi les raisons qui contribuèrent à créer et à amplifier cet état, il faut distinguer celles qui affectent l'Église et la vie religieuse en général (la guerre de Cent Ans, la peste noire, le schisme d'Occident, l'avènement de l'âge nouveau et de l'humanisme, etc) et celles qui affectent l'ordre franciscain : la centralisation des activités religieuses et apostoliques en beaucoup de beaux couvents et de belles églises, ce qui entraînait des exigences et des obligations que n'avaient pas connues les premières générations ; les débats sur la pauvreté qui suscitaient de pénibles résistances au Saint-Siège, et qui, favorisant une pauvreté plus discrète, divisaient les esprits sur une question capitale ; la lutte pour défendre privilèges et exemptions, qui insensiblement énervait la pratique de la discipline religieuse et faisait apparaître des attitudes juridiques nouvelles dans les communautés.

Ne chargeons pas ce tableau déjà sombre. Ne manquent pas en vérité les vraies valeurs et des témoignages de l'efficacité et de la vitalité de l'ordre. De 1316 à 1517 les constitutions seront promulguées jusqu'à seize fois (Elmar Wagner, *Historia constitutionum generalium ordinis fratrum minorum*, Rome, 1954). Si ce changement fréquent de la législation ne favorisait guère la discipline régulière, elle révèle du moins la volonté d'adapter l'ordre aux exigences du temps.

L'activité apostolique auprès des fidèles comme des infidèles reste très forte, et chaque nation offre une pléiade de prédicateurs (Anscar Zawart, *The history of franciscan preaching and of franciscan preachers, 1209-1927*, New-York, 1928). Le Saint-Siège manifeste l'estime dans laquelle il tient l'ordre en élevant nombre de religieux à la dignité épiscopale ou cardinalice, ou en choisissant des frères comme nonces ou légats. Nicolas IV (1288-1292) et Sixte IV (1471-1484) étaient des frères mineurs. La science ecclésiastique, pendant cette période de crise, et l'ordre, tout en conservant des centres florissants d'étude, ne présentent, à partir du 14^e siècle, aucune œuvre scientifique comparable à celles des siècles antérieurs.

L'ordre compte cependant 18 bienheureux de 1300 à 1451, et si on n'en signale plus jusqu'en 1517, c'est sans doute en raison de statistiques incomplètes ou inexactes (MF, t. 44, 1944, p. 111-142). La littérature spirituelle est plus pauvre : à côté de Jean de Caulibus, auteur des *Meditationes vitae Christi*, nous n'avons à mentionner que Hugues de Prato † 1330, Alvaro Pelayo † 1350, Raoul de Biberach † 1360, Marquard de Lindau † 1396 et Othon de Passau † 1398. Cf *infra*, col. 1342-1344.

4^o L'Observance. — La réaction contre le « conventualisme » fut consommée à la fin du 14^e siècle, elle s'affermir au cours du 15^e jusqu'à devenir prépon-

dérante dans l'ordre dans le premier quart du 16^e siècle. Sous le commun dénominateur d'« observants », si nous ne tenons pas compte des nuances, on désigne les religieux qui s'unissent pour restaurer l'ordre dans son observance primitive et sa splendeur. Le mouvement gagna rapidement l'Europe, mais les divers groupes nationaux s'organisèrent indépendamment les uns des autres. La méthode elle-même était diverse : les uns voulaient réaliser la réforme en embrassant la vie érémitique, ou du moins en donnant la prééminence à la solitude dans un régime conventuel autonome ; les autres s'efforçaient par l'exemple et par la parole d'infuser les germes rénovateurs sous la dépendance des supérieurs majeurs. Les uns et les autres acceptaient les activités traditionnelles et caractéristiques de l'ordre, mais en intensifiant l'oraison, la solitude, la pauvreté ou l'austérité, et en donnant la préférence aux couvents pauvres et écartés.

C'est dans l'ermitage de Brogliano (Foligno) qu'on peut placer le berceau de l'observance, sous l'impulsion du bienheureux Paul Trinci († 1390/1391). Le mouvement trouva un terrain favorable, se propagea rapidement, s'organisa et se consolida grâce surtout aux quatre colonnes de l'observance : les saints Bernardin de Sienne (à partir de 1402), Jean de Capistran (à partir de 1414), Jacques de la Marche (à partir de 1415), le bienheureux Albert de Sarteano (à partir de 1415). En 1391, l'observance italienne comptait 12 maisons et 70 religieux ; en 1451, 200 religieux et 34 maisons.

En France, les premiers essais remontent à 1388 ; les observants se proposent une plus étroite fidélité à la Règle selon les déclarations pontificales dans des maisons de « recueillement » et sous l'obéissance des ministres. La croissance fut rapide ; lorsque le 23 septembre 1415, le mouvement obtenait l'approbation du concile de Constance, il comptait 200 religieux et 12 couvents. L'influence de sainte Colette † 1448 contribua beaucoup à affermir la réforme, aussi les observants français s'appelèrent-ils colétains ou récollets. L'observance espagnole eut trois foyers de rayonnement : en Aragon, en Castille, sous l'impulsion de Pedro de Villacreces † 1422, en Galice-Portugal, où se distinguent Juan de la Puebla † 1497 et Juan de Guadalupe † 1506, initiateurs des « déchaux » aux tendances érémitiques et pénitentielles. Ailleurs, en Allemagne et en Pologne par exemple, l'observance se développa sous la direction des ministres généraux.

Il est difficile d'évaluer le progrès de ces diverses familles, groupes et mouvements. Une statistique de 1455 avance le chiffre de 20000 religieux, qui seront 32000 en 1517. Ces mouvements, indépendants dans leur origine, l'étaient aussi dans leur gouvernement. Le concile de Constance accorda un vicaire général aux français ; les espagnols en eurent un en 1434 ; en 1438 saint Bernardin de Sienne fut nommé vicaire général de l'observance ; à partir de 1443, il y en aura deux, l'un pour les cismontains, l'autre pour les ultramontains. Eugène IV sanctionna l'institution des vicaires généraux (bulle *Ut sacra*, 11 janvier 1446), qui resta en vigueur jusqu'en 1517.

Ces mouvements de réforme donnèrent une tonalité et une force nouvelles à l'action religieuse, culturelle, apostolique et sociale de l'ordre. Ils tendaient surtout à faire refluer l'esprit franciscain primitif. Le souci de sanctification dont témoignent les observants en est un indice révélateur : ils comptent cinq saints et vingt-quatre bienheureux. De cette sainteté vécue, rapprochons la sainteté enseignée par les maîtres. Rappelons les noms les plus représentatifs : Bernardin de Sienne † 1445 (DS, t. 1, col. 1518-1521), Henri Herp † 1477, Chérubin de Spolète † 1484 (DS, t. 2, col. 824-825), Guillaume de Gouda † 1572, Ambroise de Montesinos († vers 1512). N'oublions pas non plus de signaler l'apport des théologiens

et des prédicateurs; les nombreux sermonnaires de cette époque contiennent d'excellents éléments de piété et propagent les dévotions proprement franciscaines. On sait que la congrégation amadéite, fondée par le bienheureux Amedeo Menez de Silva † 1482, se propagea principalement en Italie. Voir *infra*, col. 1344-1347.

Gratien de Paris, *Les débuts de la réforme des cordeliers en France et Guillaume Josseaume (1390-1436)*, EF, t. 31, 1914, p. 415-439; *La fondation des clarisses de l'Ave-Maria et l'établissement des frères mineurs de l'observance à Paris (1478-1485)*, EF, t. 27, 1912, p. 605-621; t. 28, 1912, p. 272-290. — M. Faloci Pulignani, *Il B. Paoluccio Trinci da Foligno e i minori osservanti*, Foligno, 1921. — M. Bandin, *Los orígenes de la observancia en la provincia de Santiago*, AIA, t. 33, 1930, p. 357-373, 527-559. — M. Bihl, *Fra Bonifazio da Ceva († 1517) e i suoi giudizi su Bernardino da Siena*, St Fr, t. 17, 1945, p. 132-172. — D. Pacetti, *S. Bernardino da Siena vicario generale dell'osservanza (1438-1442)*, *ibidem*, p. 7-69.

Ilarino da Milano, *San Bernardino da Siena e l'osservanza minoritica*, dans *S. Bernardino da Siena. Saggi e ricerche*, Milan, 1945, p. 379-406. — H. Lippens, *Henry de Baume, coopérateur de sainte Colette. Recherches sur sa vie et publication de ses statuts inédits. Une contribution à l'histoire de la réforme dans l'ordre des frères mineurs au xv^e siècle*, dans *Sacris erudiri*, t. 1, Bruges, 1948, p. 232-276. — V. Aníbarro, *El P. Ximénez Samaniego y los orígenes de la observancia en España*, AIA, 2^e série, t. 8, 1948, p. 441-478. — *Introducción a los orígenes de la observancia en España: las reformas en los siglos XIV y XV*, Madrid, 1958. — L. Brengio, *L'osservanza francescana in Italia nel sec. XIV*, Rome, 1963.

Conclusion. — Durant cette période les conventuels conservèrent le gouvernement central de l'ordre et poursuivirent la pratique de l'observance mitigée selon les normes du Saint-Siège, surtout en ce qui concerne la pauvreté. Les observants eurent leurs vicaires généraux, leur organisation hiérarchique qui imprima une vigueur nouvelle à la réforme. Dans son ensemble, l'ordre franciscain, en dépit des circonstances difficiles des temps, apporte toujours à l'Église une aide efficace, sans arrêter sa progression. Nous connaissons mieux son aire géographique que son état numérique. En 1340 l'ordre était divisé en 34 provinces, 211 custodies, et ses 1242 maisons groupaient 50000 religieux; en 1517, les conventuels étaient environ 25000 en 34 provinces, les observants 32000 en 53 provinces. Il fut plusieurs fois question de réunification, et les bonnes volontés ne manquaient pas, mais les difficultés pratiques ne furent jamais surmontées. On allait ainsi vers une séparation définitive, une autonomie totale, et vers deux familles unies par une même Règle diversement interprétée.

2. DE 1517 A NOS JOURS

Au début du 16^e siècle l'impossibilité de concilier conventuels et observants devint de plus en plus nette. Léon X trancha les controverses par la bulle *Ite vos*, le 29 mai 1517. En réalité, l'ordre demeura divisé en deux familles autonomes et indépendantes. Pour comprendre ces divisions, il importe de les replacer dans leur contexte historique et religieux. Le mouvement de restauration manifestait la perpétuelle vitalité de l'Église; de nouveaux instituts religieux naissaient, et sur le vieux tronc des ordres religieux germaient de nouveaux rejetons. L'ordre franciscain avait toujours été hanté par l'idéal primitif du fondateur, et toutes ses réformes marquées par le souci de reconquérir l'idéal vécu par saint François, qui, au 16^e siècle, se trouvait en harmonie avec la mentalité rénovatrice. La réforme des capucins en offre une preuve nouvelle.

1^o L'âge d'or : de 1517 au milieu du 18^e siècle. — 1) *Les frères mineurs observants* se sentirent renforcés par l'intervention de Léon X : la suprématie de l'ordre leur est donnée, que symbolisent le sceau traditionnel et le titre de ministre général de tout l'ordre; toutes les réformes sont incorporées sous le commun dénominateur de « régulière observance ». Cette nouvelle étape commençait avec 30000 religieux, groupés en 53 provinces et 1500 maisons. Et la marche sera ascendante : une statistique du milieu du 18^e siècle donne 40000 membres, 87 provinces et 2330 couvents.

Ce corps compact et unifié, toujours divisé en cismontains et ultramontains, se démembre bientôt. Peu à peu, en effet, s'organisent de nouvelles réformes qui accentuent certaines tonalités de l'esprit franciscain (pauvreté, austérité, solitude et contemplation). Cependant, malgré des diversités plus ou moins grandes, elles demeurent sous la dépendance d'un seul ministre général. Et si aucune loi ne prescrit que le supérieur soit aux mains des observants, en fait cinquante ministres généraux seront des observants, neuf réformés et un seul « déchaux » (D. Cresi, *Discussioni e documenti di storia francescana*, Florence, 1959, p. 96 svv), alors que toutes les familles étaient représentées dans les chapitres généraux. De même, les constitutions générales sont partout en vigueur, bien qu'il y ait des statuts propres à chaque réforme, trop souvent modifiés d'ailleurs. On ne peut résumer l'activité qui se déploie dans les secteurs de la vie religieuse, sociale et culturelle; les observants y tiennent une place importante. En réaction contre certains mouvements réformateurs qui acquièrent une certaine autonomie de gouvernement et une liberté complète d'action, apparaissent, à partir de 1676 et au sein de l'observance, des courants spirituels dont les chefs de file, saint Théophile de Corte † 1740, les bienheureux Thomas de Cori † 1729 et Léopold de Gaiche † 1815, sont les promoteurs des maisons de « recueillement » (art. Déserts, DS, t. 3, col. 539-549).

Pour embrasser dans son ensemble et apprécier la vitalité des observants, il convient de les considérer en relation avec les mouvements ou les réformes qui dérivent de l'observance.

a) Les *déchaux* ou *alcantarins* procèdent du mouvement réformiste espagnol du 15^e siècle. Mal satisfaits de l'incorporation à l'observance, décrétée en 1517, quelques groupes s'organisent sous l'impulsion de Juan Pascual † 1553 et la protection des conventuels; l'âme de la réforme fut saint Pierre d'Alcantara † 1562, qui lui donna son nom.

Elle se caractérise par son austérité; son champ d'action fut la péninsule ibérique. Organisés en custodies et ensuite en provinces soumises au général des observants à partir de 1562, les alcantarins conservent leur physionomie propre, que précisent les statuts de 1642; ils sont représentés par un procureur général. A la fin du 18^e siècle, il y avait 7000 déchaux. A cette réforme appartiennent, en plus de saint Pierre d'Alcantara, les saints Pascal Baylon † 1592, les martyrs Pierre Bautista et ses cinq compagnons † 1597, Jean-Joseph de la Cruz † 1734 et le bienheureux Jean de Prado † 1631.

b) Les *réformés* (ou de la stricte observance) doivent leur origine à l'établissement de quelques maisons de plus grande observance et de solitude imposées par la bulle *In suprema* (16 novembre 1532) de Clément VII. Comme ces maisons se multipliaient, l'idée de séparation ou d'autonomie prit corps; Grégoire XIII en 1579 autorisa la formation de custodies dépendantes du général des observants et à partir de 1595 elles eurent leurs constitutions propres.

A partir de 1639 elles s'organisèrent en provinces autonomes sous le nom de « réformées » en Italie et en Pologne, tandis qu'en Autriche et en Allemagne elles conservaient leur dénomination et se contentaient d'adopter une législation particulière. Les réformés, ou de la stricte observance, ont un procureur général. A la veille de la Révolution française, ils étaient 19000. Au sein de cette réforme apparut dans la seconde moitié du 17^e siècle, une « réformette », qui se propagea dans les fameux *ritiri*, qui furent de vrais cénacles de sainteté (cf art. DÉSEARS). Parmi les « réformés » furent élevés sur les autels les saints Benoît el Moro ou de San Filadelfo † 1589, Charles de Sezze † 1670, Léonard de Port-Maurice † 1751 et le bienheureux Bonaventure de Barcelone † 1684.

c) Les *récollets*. — Le désir d'une plus grande solitude donna lieu à l'établissement de communautés, dont les membres s'adonnaient avec une plus grande intensité à l'observance régulière et à l'oraison sous le gouvernement des provinciaux dans les maisons de « recueillement » (cf AIA, 2^e série, t. 21, 1961, p. 18 svv). Peu à peu ces communautés constituèrent une certaine unité morale et juridique et s'organisèrent en provinces indépendantes avec des statuts particuliers (H. Goyens, *Norma vivendi in provincia Germaniae inferioris anno 1598 praescripta pro domibus recollectionis*, AFH, t. 25, 1932, p. 59-76).

La réforme indépendante des récollets prospéra en France, en Belgique et en Allemagne; en ces deux derniers pays les récollets absorbèrent même les observants, comme cela se produisit à peu près aussi en Irlande et en Angleterre. En France, il y eut, pendant quelque temps, un vicaire général, mais à partir de 1705 les récollets furent représentés par le procureur des déchaux; les affaires des belges et des allemands étaient transmises par un de leurs agents. Au milieu du 18^e siècle, on comptait plus de 11000 récollets en 22 provinces et environ 500 maisons.

H. Holzappel, *Handbuch...*, p. 298-352. — Lázaro de Aspurz, *Manual...*, p. 160-176. — J. Reinhold, *Der römische Nationalagent der « Natio germano-belgica »*, AFH, t. 42, 1949, p. 37-94. — H. Lippens, *Jean Glapion, défenseur de la réforme de l'observance, conseiller de l'empereur Charles-Quint*, AFH, t. 44, 1951, p. 3-70; t. 45, 1952, p. 3-71. — E. Wagner, *Historia constitutionum generalium...*, p. 128-145. — D. Cresi, *San Francesco e i suoi ordini*, Florence, 1955, p. 157-173. — P. Sevesi, *L'ordine dei frati minori*, 2^e partie, t. 1, Milan, 1958. — P. Borges, *Origines y vicisitudes de la provincia recoleta del Santísimo Nombre de Jesús*, AIA, 2^e série, t. 18, 1958, p. 151-205. — J. Meseguer Fernández, *La bula « Ite vos » y la reforma cisneriana*, *ibidem*, p. 257-361; *Programa de gobierno del P. Francisco de Quiñones*, *ibidem*, t. 21, 1961, p. 5-51.

2) *Frères mineurs conventuels*. — La bulle *Ite vos* laissait les conventuels en situation d'infériorité : tout en conservant leur autonomie juridique, ils cédaient le pas aux observants. Ils se trouvèrent aux prises avec de sérieuses difficultés : l'offensive luthérienne détruisit pratiquement les quatre provinces de langue allemande; quant aux trois florissantes provinces de la péninsule ibérique, elles s'éteignirent ou furent absorbées par les observants. Sans doute, la décadence ne fut pas immédiate; au concile de Trente participaient encore quatre-vingt-onze conventuels, et l'ordre continua son heureuse activité aux 17^e et 18^e siècles, en se distinguant dans le domaine des sciences. Sixte v et Clément xiv étaient des conventuels. Ils prospérèrent surtout en Italie, en Autriche, en Hongrie et en Pologne. Ils favorisèrent toujours les mouvements réformateurs (déchaux, capucins); ils organisèrent même l'autonomie des conventuels réformés supprimés définitivement par Clément ix en 1669, qui avaient survécu malgré l'intervention d'Urbain viii (1626).

Bien que le concile de Trente les eût autorisés à posséder en commun, les conventuels conservèrent comme base juridique la *Règle* franciscaine interprétée selon les constitutions de Pie v (1565) et d'Urbain viii (1628). Parmi leurs écrivains spirituels signalons : le cardinal Lorenzo Brancati de Lauria († 1693; DS, t. 1, col. 1921-1923), Angelo Bigoni † 1860, Benvenuto Bambozzi † 1875. Rappelons aussi les noms des saints Joseph de Cupertino † 1663 et François-Antoine Fasani † 1742, et les bienheureux Jean-Baptiste Lucarelli † 1604 et Bonaventure de Potenza † 1711. En 1782, on comptait à peu près 15000 conventuels.

J. Franchini, *Status religionis franciscanae minorum conventualium*, Rome, 1782. — L. Caratelli et S. Ignudi, *Manuale dei novizi... minori conventuali*, Rome, 1897, p. 157-344. — F. Fleury, *De statu ordinis nostri* (O.F.M. Convent.) in *Gallia saeculis praeteritis*, dans *Commentaria ordinis fratrum minorum conventualium*, t. 24, 1927, p. 245-252. — H. Holzappel, *Handbuch...*, p. 589-608. — Lázaro de Aspurz, *Manual...*, p. 265-288. — D. Cresi, *San Francesco...*, p. 220-236. — L. Di Fonzo, *Serie quaedam historico-statisticae O.F.M. Cono. (1209-1960)*, Rome, 1961.

3) *Frères mineurs capucins*. — C'est la troisième grande famille franciscaine autonome et indépendante, née dans le climat réformateur qui envahit l'ordre au lendemain de la réorganisation de 1517. Matthieu de Bascio, fortement aidé par Louis de Fossombrone, en fut le porte-étendard, et Clément viii accorda à la nouvelle réforme une base juridique permanente (bulle *Religionis zelus*, 3 juillet 1528). L'idéal des capucins était le retour pur et radical au plus authentique franciscanisme. Au bout de cinquante ans, pendant lesquels ils restèrent confinés en Italie, ils étaient déjà 3300, divisés en 18 provinces et 300 couvents. A la demande des autorités civiles et ecclésiastiques, ils franchirent les Alpes en 1574 et se répandirent bientôt à travers l'Europe. Le bilan de leur premier siècle d'existence était éclatant; les capucins comptaient 16967 religieux, 42 provinces et 1260 maisons.

Ce progrès est dû à des causes multiples. Leur vie se caractérisait par une austère simplicité, une vie intérieure intense, un apostolat multiforme. Les constitutions rédigées en 1535-1536, qui codifiaient ces caractéristiques, reprenaient dans son intégrité la *Règle* franciscaine. Ce qui montre que ce ne fut pas lettre morte, ce sont les six saints canonisés, parmi lesquels il convient de citer Laurent de Brindes † 1619, docteur de l'Église, et Fidèle de Sigmaringen † 1622 (DS, t. 5, col. 303-306). Il y aurait à retenir également nombre d'auteurs spirituels de valeur, tels que Matthias Bellintani de Salò † 1611 et Alexis Segala de Salò † 1628 (DS, t. 1, col. 1355-1357 et 306-307). A côté de la vie exemplaire il faut ajouter l'action apostolique d'une prédication populaire qui tend à réformer les mœurs et à sauvegarder la foi.

Au second siècle de son existence, l'âge d'or des capucins continue et se prolonge jusqu'à la fin du 18^e siècle. Au milieu du 18^e siècle, l'ordre atteint son plus grand développement avec ses 35000 membres et ses 1760 maisons. Neuf autres religieux reçurent les honneurs des autels et la cause d'une vingtaine est introduite. Les écrits spirituels des capucins français et espagnols sont nombreux.

Monumenta historica ordinis fratrum minorum capuccinorum, 10 vol., Assise-Rome, 1937-1964. — *Bullarium ordinis fratrum minorum S. Francisci capuccinorum*, 10 vol., Rome-Innsbruck, 1740-1884. — *Monumenta ad constitutiones ordinis fratrum minorum capuccinorum pertinentia*, Rome, 1916.

Z. Boverius, *Annales minorum capuccinorum (1525-1612)*, 2 vol., Lyon, 1632-1639, continués jusqu'en 1722; trad. ita-

lienne, espagnole, française, allemande et polonaise. — Cuthbert, *The capuchins. A contribution to the history of the Counter-Reformation*, 2 vol., Londres, 1928; trad. italienne et allemande. — Melchior de Pobladora, *Historia generalis ordinis fratrum minorum capuccinorum*, 4 vol., Rome, 1947-1951. — *Lexicon capuccinum*, Rome, 1951. — Lázaro de Aspurz, *Manual.*, p. 289-426.

4) *Tertiaires réguliers*. — Il n'est pas possible de préciser avec exactitude la naissance du tiers-ordre régulier de saint François. Au cours du 14^e siècle, il y a déjà des congrégations nationales indépendantes, qui ont leurs traits particuliers et leur hiérarchie. Léon X se proposait d'unifier les congrégations de tertiaires réguliers sous une seule règle, qui aurait pour base celle de Nicolas IV; il la promulgua en 1521, y introduisant l'élément essentiel des vœux et assujettissant les tertiaires au premier ordre. Le projet échoua.

A la fin du 17^e siècle, la congrégation espagnole comptait environ 800 membres, 40 maisons et 3 provinces; la congrégation italienne ou de Lombardie, à laquelle s'était adjointe celles de Dalmatie (1602) et de Flandre (1650), groupait plus de 2250 tertiaires répartis en 15 provinces; la congrégation de France, ou de stricte observance, avait à sa tête un insigne réformateur, Vincent Mussart † 1637, qui résidait à la maison-mère de Picpus à Paris; y vécurent également un éminent spirituel, Jean-Chrysostome de Saint-Lô † 1646 (DS, t. 2, col. 881-885), et l'historien Hippolyte Hélyot † 1716. Au moment de la Révolution française, la congrégation réunissait 900 religieux en 60 maisons. Les congrégations d'Allemagne, de Bohême et de Hongrie souffrirent beaucoup des ravages du protestantisme; elles comptaient cependant environ 200 maisons à la fin du 17^e siècle, tandis que l'Irlande en avait une trentaine.

B. Salva, *Exordia tertii ordinis regularis*, dans *Analecta tertii ordinis regularis*, t. 1, 1933, p. 18-19, 44-48; t. 2, 1934, p. 154-164. — *Comitia generalia tertii ordinis S. Francisci*, Rome, 1944. — Th. Badurina, *Juridica approbatio tertii ordinis regularis S. Francisci de paenitentia eiusque libertas per saecula*, Rome, 1953. — V. Petriccione, *De origine tertii ordinis regularis S. Francisci in Italia*, dans *Analecta.*, t. 7-8, 1958-1959, p. 606-617, 644-655. — R. Pazelli, *Il terz' ordine regolare di S. Francesco*, Rome, 1958.

2^o De la Révolution française à nos jours. —

Les causes de décadence des instituts religieux, surtout depuis le milieu du 18^e siècle, ont miné également l'ordre franciscain. Nous n'avons pas à exposer la genèse et la force destructrice du rationalisme et de l'illumination, du josphisme et du fébronianisme, etc. Donnons simplement quelques jalons des vicissitudes de l'ordre à cette époque.

1) *Frères mineurs*. — Encore que la vitalité interne de l'ordre ait diminué au long du 18^e siècle, la croissance numérique augmentait. En 1762, il y avait 39900 observants, 18990 réformés, 11000 récollets, 7000 déchaux, soit 76890 religieux répartis en 4050 maisons et 166 provinces. A la fin du siècle survint l'éclipse que l'on sait, due aux persécutions, aux excommunications, aux suppressions, aux troubles politiques, et qui se prolongea jusqu'à la fin du 19^e siècle, au moment où l'organisation intérieure de l'ordre et son activité apostolique reprirent leur vigueur. De 1774 à 1856, il n'y a pas eu de chapitre général. La restauration se fit sous le généralat de Bernardin de Portogruaro (1869-1889). En 1862, puis en 1889, fut posée en plein chapitre la question de la réunification des quatre familles de l'observance, mais sans grand résultat. En 1895,

Léon XIII la proposa, et il la sanctionna par la constitution apostolique *Felicitate quadam* du 4 octobre 1897. Depuis lors, sont réunis sous un ministre général, des constitutions et un habit identiques, les observants, les déchaux, les réformés et les récollets, avec l'appellation officielle d'*ordo fratrum minorum*. Les heureux résultats de la fusion sautent aux yeux. A la fin de 1960, l'ordre comptait 26871 religieux, répartis en 2554 maisons et 94 provinces.

Aux ouvrages généraux de Holzapfel, Sevesi, Cresi et Lázaro de Aspurz, ajouter : *Acta O.F.M.* (Commentarium officiale), t. 1, Rome, 1882 et svv. — *Conspectus trium ordinum religiosorum S.P.N. Francisci*, Rome, 1929; cf. G. Abate, *Storia e statistica francescana in un recente libro*, Assise, 1931. — *Annuario ordinis fratrum minorum III*, Rome, 1962.

2) Les *conventuels* conservèrent leur vitalité jusqu'au milieu du 18^e siècle en Italie, en Allemagne, en Autriche et en Pologne. Leur gloire fut le pape Clément XIV. En 1771, une nouvelle impulsion leur fut donnée en France, où ils englobèrent les provinces de l'observance. Le dernier gardien de Paris fut martyrisé, le bienheureux Jean-François Burté, 2 septembre 1792. A partir de la Révolution, les conventuels ne font que décroître; en 1893, ils ne sont plus que 1411 religieux. Le vrai renouveau commence avec le 20^e siècle : ils se propagent en Amérique du nord (1852), en Angleterre (1900), en Espagne (1904), en Amérique du sud, etc. Voir *Rinascita serafica. I frati minori conventuali nell'ultimo cinquantennio (1900-1950)*, Rome, 1951; *Album generale ordinis fratrum minorum conventualium*, Rome, 1960; *Commentarium O.F.M. Conv.*, t. 1, Rome, 1904 et svv.

3) Les *capucins* sont eux aussi fort éprouvés par le contre-coup de la Révolution française, et ils en ressentent les effets jusqu'au milieu du 19^e siècle. En 1850, ils étaient réduits à 11120 religieux et en 1880 à 7600. A la fin du siècle, l'ordre est en plein renouveau, son activité et sa fécondité sont réelles. Le sanctoral s'enrichit de six nouveaux saints et bienheureux, de quinze vénérables, sans compter les martyrs des dernières persécutions. Les écrivains spirituels ne manquent pas. L'ordre compte aujourd'hui 15800 religieux, 68 provinces, et 1350 maisons, 1350 missionnaires en 49 circonscriptions. Voir *Analecta O.F.M. Cap.* (Commentarium officiale), t. 1, Rome, 1884-1885 et svv; Melchior de Pobladora, *Historia generalis ordinis fratrum minorum capuccinorum*, 3^e partie (1761-1940), Rome, 1951, et aussi *Descriptio geographica et statistica provinciarum et missionum ordinis fratrum minorum capuccinorum*, Rome, 1929.

4) *Tertiaires réguliers*. — La Révolution française les réduisit à peu près à néant (en 1792 meurt martyr le bienheureux Séverin Girault); à peine peuvent-ils survivre en Italie. La congrégation française est restaurée par François-Marie Clausade † 1900 et celle d'Espagne par Antonio Ripoll † 1916; les tertiaires s'établissent aux États-Unis à partir de 1908. De nouvelles constitutions sont promulguées en 1929. Aujourd'hui il y a plusieurs congrégations de tertiaires réguliers qui ont leur autonomie, une dénomination et des statuts particuliers. Quelques-unes sont agrégées aux frères mineurs (cf. *Annuario ordinis fratrum minorum III*, p. 380). Depuis 1950, les supérieurs généraux se réunissent périodiquement (cf. *Analecta.*, t. 6, 1955-1956, p. 741 svv).

Analecta tertii ordinis regularis, t. 1-9, Rome, 1933-1963. — *Atti del primo congresso interobedienciale dei superiori generali del terz'ordine regolare di S. Francesco*, dans *Analecta.*, t. 5, 1950, p. 560-606. — F. Fournès, *La congrégation française*, *ibidem*, p. 272-280. — G. Coll, *Founder of the third order regular of St. Francis in Majorca and Restorer of the same in Spain*, *ibidem*, t. 8, 1960, p. 1085-1098. — G. Parisi, *Il terz'ordine regolare in Sicilia*, Turin, 1963.

MELCHIOR DE POBLADURA.

III. SPIRITUALITÉ FRANCISCAINÉ : 1226-1517

Franz Ehrle, analysant la valeur spirituelle du franciscanisme après la mort du fondateur, remarquait : « Il est totalement erroné de considérer le premier moment de la réalisation comme l'expression la plus authentique et le point culminant de l'idéal complet, et de juger tous les stades successifs de développement comme une dégénérescence partielle et une décadence, regardant ainsi comme destructrices les forces qui conduisent à ce but » (*Die Spirituellen, ihr Verhältniss zum Franziscanerorden und zu den Fraticellen*, ALKG, t. 3, Berlin, 1887, p. 559). Cette remarque convient de façon particulière à la période que nous examinons. La vitalité de l'ordre et sa spiritualité y sont éclatantes pendant des laps de temps considérables, aussi bien sur le plan apostolique que scientifique. C'est alors que vécut beaucoup de ses grands saints, de ses grands maîtres et apôtres.

Une authentique synthèse de la spiritualité franciscaine doit se référer constamment à l'idéal compris et vécu par le fondateur. Saint François eut, en effet, conscience de sa mission : « Se datum Ordini ad exemplum » (Thomas de Celano, *Vita secunda*, n. 173, AF, t. 10, p. 230; cf Bonaventure, *Legenda maior*, c. 3, n. 7, p. 569). Cette nécessaire référence à la source nous est abondamment fournie au chapitre 1 de cet article, auquel nous renverrons par l'indication des colonnes.

1. Synthèse doctrinale. — 2. Vertus « franciscaines ». — 3. Action et contemplation. — 4. Influence. — 5. Auteurs spirituels.

1. SYNTHÈSE DOCTRINALE

1° **Spiritualité christocentrique.** — C'est là une note fondamentale qui caractérise avec une admirable fidélité la spiritualité franciscaine en ses origines.

1) CHEZ FRANÇOIS D'ASSISE. — La rencontre de François avec le Crucifix de Saint-Damien n'a pas été un simple épisode, mais le commencement de tout le franciscanisme et le point de départ de sa spiritualité. Voir col. 1272. Toute la vie du saint doit être vue comme essentiellement évangélique, et la Règle des frères mineurs, selon l'affirmation de Bonaventure, comme dérivant « tota ... de fonte evangelicæ puritatis » (*Expositio super regulam fratrum minorum*, c. 1, n. 3, t. 8, p. 393). Les stigmates, renouvellement mystique du Calvaire du Christ, seront le « sigillum approbativum », comme dit encore Bonaventure, « ut... manifestum nobis in via perfectionis ostenderet signum quo reduceremur in Christum perfectæ virtutis exemplar et finem » (*Apologia pauperum*, c. 3, n. 10, t. 8, p. 247).

Le christocentrisme de François devait avoir pour terme l'union avec le Père céleste, la vie dans la Trinité, en passant par la Vierge, Mère du Christ et médiatrice universelle de grâces. D'où la triple caractéristique de la spiritualité franciscaine : christocentrique, théocentrique, mariale.

Saint François s'approchait du Christ Fils de Dieu et le prêchait en le faisant voir d'une manière concrète, comme tangible, en son Humanité. Les premiers frères, entraînés par François, n'avaient point de difficulté à se mettre en communion avec le Christ, le contemplant crucifié, et cet exercice suppléait au défaut de livres liturgiques : « Librum crucis Christi, atteste Bonaventure, continuatis aspectibus diebus ac nocti-

bus revolvebant, exemplo patris et eloquio eruditi, qui iugiter faciebat eis de Christi cruce sermonem » (*Legenda maior*, c. 4, n. 3, p. 572).

A la même école que saint François se formait sa petite plante « pianticella », Claire d'Assise, laquelle, d'après son biographe, « afin que son âme pût goûter sans interruption les délices de la Croix, récitait une prière aux cinq plaies du Seigneur et la méditait souvent. Elle avait appris aussi l'*Officium Passionis* composé par saint François, autre amant de la Croix, et le récitait avec autant d'amour que lui » (*Legenda sanctæ Claræ Virginis*, c. 19, n. 30, éd. F. Pennacchi, Assise, 1910, p. 42; trad. D. Vorreux, *Sainte Claire d'Assise*, Paris, 1953, p. 60-61). Voir *infra*, col. 1401 svv.

2) DANS LES PREMIÈRES GÉNÉRATIONS FRANCISCAINES. — Si l'on ne peut chercher de sources proprement dites, mise à part l'Écriture, à la doctrine spirituelle de François d'Assise, car il n'est point du tout homme de science, ses fils recourront explicitement à la tradition spirituelle, en particulier à l'augustinienne et à la victorine, pour systématiser les thèses maîtresses du franciscanisme.

a) Le premier qui tenta d'éclairer à la lumière du passé l'expérience de François fut saint Antoine de Padoue, qui avait reçu avant d'entrer dans l'ordre une formation augustinienne (J. Heerinx, *Les sources de la théologie mystique de S. Antoine de Padoue*, RAM, t. 13, 1932, p. 225-256; DS, t. 1, col. 714-717). Antoine vécut dans le premier climat franciscain, en garda l'empreinte et mit en relief dans ses écrits cette atmosphère spirituelle de référence et de dépendance universelle à l'égard du Christ : le Christ « stat in medio omnium cordis, stat in medio ut ab ipso, tanquam a centro, omnes lineæ gratiarum ad nos qui sumus in circumferentia, qui circumvolvitur et in circuitu ambulamus, protendantur » (*Sermones dominicales et in solemnitatibus, In octava Paschæ*, éd. A. M. Locatelli, Padoue, 1895-1913, p. 138b). Aux contemplatifs il est donné de « Manna Divinitatis in urna aurea humanitatis conspiciere » (*Dom. 2 Quadragesimæ*, p. 59a). En aucune façon, à aucun degré de la vie spirituelle, l'Humanité du Christ ne peut constituer un obstacle à la contemplation de la Divinité : c'est dans cette Humanité et par elle que l'âme entre en contact avec la Divinité (A. Blasucci, *La teologia mistica di S. Antonio*, dans *S. Antonio dottore della Chiesa*, Cité du Vatican, 1947, p. 217-219).

b) La *synthèse du christocentrisme* de saint Bonaventure est beaucoup plus élaborée que celle d'Antoine de Padoue (N. Simonelli, *Doctrina christocentrica seraphici doctoris S. Bonaventuræ*, Jesi, 1958). Pour lui aussi, l'Humanité du Christ est universellement présente dans l'itinéraire de l'âme vers la contemplation de la Trinité. Son *Itinerarium mentis in Deum* est une synthèse doctrinale de la triple ascension de l'âme (connaissance, amour, action) vers Dieu par le Christ; d'où le triple christocentrisme de Bonaventure : gnoséologique, affectif, agissant.

Ce saint docteur met en relief la source ontologique du christocentrisme : le Christ, en tant que « Verbum Patris », est « medium » dans la Trinité, « medium Personarum » (*In Hexaëmeron* 1, n. 13-14, t. 5, p. 331); et Lui qui depuis l'éternité « medium tenebat in throno », dans le temps « medium tenet in officio », soit dans l'œuvre de la création, en tant que Verbe incréé, soit dans l'œuvre de la rédemption, en tant que Verbe incarné (*Sermo 1 in dom. 3 Adventus*, t. 9, p. 57). Par

cette médiation, notre vie surnaturelle se rattache au Christ : « Deus vivificavit nos in Christo et cum Christo et per Christum et secundum Christum » (*In III Sent.*, prooem., t. 3, p. 2); c'est pourquoi le retour au Père s'accomplit en Lui et par Lui, qui est « Mediator Dei et hominum », « tenens medium in omnibus », si l'on veut parvenir « ad sapientiam christianam » (*In Hexaëmeron*, 1, n. 10, t. 5, p. 330).

Bonaventure fait ressortir l'influx médiateur du Christ dans toute la vie du corps mystique : « Omnes lineae deductae angulum faciunt et uniuntur in ipso tanquam in puncto indivisibilitatis, in quo fit osculum linearum crucis in medio sui concurrentium in unum » (*Commentarius in evangelium S. Lucae*, c. 20, n. 23, t. 7, p. 508). Image reprise sous la figure de l'arbre de vie au milieu du paradis (*Sermo 1 in dom. 3 Adventus*, t. 9, p. 58). L'action du Christ-médiateur dans les trois « voies » spirituelles est magnifiquement décrite : « (Christus) simul est proximus et Deus, simul frater et Dominus, simul etiam rex et amicus, simul Verbum increatum et incarnatum, formator noster et reformator, ut alpha et omega; qui etiam summus hierarcha est, purgans et illuminans et perficiens sponsam, scilicet totam Ecclesiam et quamlibet animam sanctam » (*Itinerarium mentis in Deum*, c. 4, n. 5, t. 5, p. 307; J.-Fr. Bonnefoy, *Une somme bonaventurienne de théologie mystique, le « De triplici via »*, Paris, 1934).

Le thème de la Croix est très présent chez Bonaventure, notamment dans le *Lignum vitae* et la *Vitis mystica* (Stanislas du Chambon-Feugerolles, *La dévotion à l'humanité du Christ dans la spiritualité de saint Bonaventure*, Lyon, 1932). La contemplation de la Croix est un acheminement à la sainteté : « Verus Dei cultor Christique discipulus qui Salvatori omnium pro se crucifixo perfecte configurari desiderat » (*Lignum vitae*, prologue, n. 1, t. 8, p. 68). Le *De perfectione vitae ad sorores* présente d'une façon plus ardente l'itinéraire pour parvenir à la transformation dans le Christ crucifié : « ad Iesum vulneratum, ad Iesum spinis coronatum, ad Iesum patibulo crucis affixum »; « per ostium lateris ingredere usque ad Cor ipsius Iesu, ibique ardentissimo Crucifixi amore in Christum transformata... nihil aliud quaeras... quam ut cum Christo tu possis in cruce mori » (c. 6, n. 2, t. 8, p. 120; cf. *Gal.* 2, 19-20). Voir É. Longpré, art. S. BONAVENTURE, DS, t. 1, col. 1768-1843.

c) En *Jean Duns Scot*, le christocentrisme de l'école franciscaine a trouvé son *théologien spirituel*. La doctrine du docteur subtil a son centre dans l'affirmation de la prédestination absolue du Christ : Dieu a voulu qu'il soit « premier » dans l'ordre actuel du monde, indépendamment de tout événement historique, tel que le péché originel à détruire (ce motif n'est évidemment pas absent des finalités de l'incarnation). Aussi l'ordre d'exécution du plan divin a-t-il suivi, substantiellement du moins, l'ordre d'intention.

Disons simplement que la doctrine scotiste était fondée sur un principe de suprême logique divine :

« Omnis rationabiliter volens, primo vult finem, et secundo immediate illud quod attingit finem, et tertio alia quae sunt remotius ordinata ad attingendum finem. Cum igitur Deus rationabilissime velit... primo se amat, ordinate; et per consequens non inordinate — zelando vel invidendo — secundo vult alios habere condiligentes... Tertio autem vult illa quae sunt necessaria ad attingendum hunc finem, scilicet bona gratiae. Quarto vult propter ista, alia, quae sunt remotiora

(puta hunc mundum sensibilem pro aliis), ut serviant eis » (*Ordinatio III*, dist. 32, quaest. un., n. 6, éd. Vivès, t. 15, Paris, 1894, p. 433).

Duns Scot revient sur le sujet de manière plus explicite : « Primo Deus diligit se; secundo diligit se in aliis, et iste est amor castus; tertio vult se diligi ab illo qui potest eum summe diligere, loquendo de amore alicuius extrinseci; et quarto praevidet unionem illius naturae quae debet eum summe diligere » (C. Balić, *Duns Scoti Theologiae marianae elementa*, Sibenik, 1933, p. 14-15).

Y aurait-il eu, dans le premier plan divin, un monde sans Christ, d'où on serait passé, selon les positions thomistes, à un monde avec le Christ pour expier le péché; ou Dieu a-t-il voulu le Christ comme centre inconditionné de l'ordre actuel du monde (cf. J.-F. Bonnefoy, *La place du Christ dans le plan divin de la création*, Lille, 1948), et, selon les positions scotistes, le péché a-t-il été permis « ob Christi maiorem gloriam... ut magis Christum glorificaret » (S. Laurent de Brindes, *Mariale*, dans *Opera omnia*, t. 1, Padoue, 1928, p. 80)? En tout cas, avec la primauté absolue du Christ, telle qu'elle est exposée par la doctrine scotiste, on a une vision plus large et plus pleine de la médiation et de la royauté universelle du Christ (A. Sanna, *La regalità di Cristo secondo la scuola francescana*, Padoue, 1951). Toutes les créatures, sans distinction d'origine et de durée, sont foncièrement subordonnées au Christ dans leur existence et polarisées vers lui dans leur finalité prochaine, pour être par Lui et avec Lui la louange parfaite, souverainement agréable au Père.

Ce christocentrisme dogmatique jette une nouvelle lumière sur le christocentrisme spirituel, même si celui-ci, dans ses lignes fondamentales, peut faire abstraction de celui-là, ainsi qu'il arrive en d'autres écoles spirituelles. La spiritualité franciscaine n'a pas voulu faire abstraction de ce point de départ. « Le motif christocentrique de l'Incarnation est... le fondement théologique de sa spiritualité » (A. Gemelli, *Il francescanesimo*, 7^e éd., Milan, 1956, p. 409). Le Christ, pour Duns Scot comme pour François d'Assise et Bonaventure, est aussi « la grâce suprême offerte par Dieu à ses créatures » (V.-M. Breton, *La spiritualité franciscaine*, dans *La spiritualité catholique*, Paris, 1953, p. 44), en sorte que sa place, dans la vie de chacun, ne peut être que centrale, même à titre de réponse volontaire de la part de l'homme, et par conséquent méritoire, au plan de Dieu, qui l'a constitué centre de ses œuvres dans l'ordre existentiel.

La pensée scotiste voit dans le rôle rédempteur du Christ comme un plan d'amour plus intense. Le sort du premier couple humain après le péché, et celui de sa descendance qui en hérite la tâche originelle, n'a pas arrêté le cours de l'amour divin envers l'humanité, mais a été l'occasion d'une plus grande manifestation de cet amour : « O felix culpa quae talem ac tantum meruit habere Redemptorem ».

L'âme franciscaine regarde le Crucifix, y contemple l'Amour devenu douleur et répète avec saint Paul : « Dilixit me et tradidit semetipsum pro me » (*Gal.* 2, 20). Son programme de vie va de la crucifixion avec le Christ à la pleine vie du Christ en elle : « Christo confixus sum cruci. Vivo autem iam non ego, vivit vero in me Christus » (*Gal.* 2, 19-20).

d) Sur le plan de l'expérience et de l'expression de ce christocentrisme, entendu au sens franciscain, Angèle de Foligno † 1309 tient une place éminente (A. Blasucci, *Il cristocentrismo nella vita spirituale secondo la*

B. Angela da Foligno, Rome, 1940). L'itinéraire spirituel d'Angèle part, comme celui de François d'Assise, d'un regard contemplatif sur le Crucifix. Ce regard oriente sa vie spirituelle jusqu'aux cimes de la mystique; aussi, appuyée sur son expérience personnelle, la bienheureuse formulera-t-elle ce principe général de perfection : « Si in via Dei perfectus esse desideras, ad crucem Christi currere non pigrescas » (*L'Autobiografia e gli scritti*, Città di Castello, 1932, n. 237, p. 370). Elle a été appelée « la sainte de la transcendence de Dieu » (P. Pourrat, *La spiritualité chrétienne*, t. 2, Paris, 1928, p. 289) à cause de la profondeur de ses contemplations divines, mais elle est aussi « la sainte de l'Humanité du Christ » en raison de ses rapports mystiques avec l'Humanité de Jésus. Le chemin spirituel est, pour elle, tout entier marqué par la présence agissante du Christ, « le maître de perfection », à qui l'âme se conformera et en qui, par amour, elle se transforme. En effet, introduite dans la lumière du Christ, l'âme, « elevata divino infocatur incendio, ut sic illuminata et elevata et etiam infocata, in ipsum Deum hominem transformatur... Et hoc totum in Crucis aspectu invenitur » (*Autobiografia*, n. 237, p. 372).

Cette transformation constitue la première étape de l'itinéraire spirituel; suivent deux autres étapes ou transformations mystiques qui sont deux degrés d'union à Dieu (A. Blasucci, *Il cammino della perfezione negli scritti della B. Angela da Foligno*, Padoue, 1950, p. 168-170). La voie d'accès en est toujours le Christ : « via eundi per amorem in Deum et ad Deum » (*Autobiografia*, n. 141, p. 240). Angèle nous décrit comment elle a expérimenté elle-même cette conception christocentrique de la vie spirituelle et comment l'ont réalisée ses disciples franciscains : « Videbam quod omnes istos filios [divina Majestas] amplexabatur, et aliquos tenebat quasi a latere, aliquos magis circa suum pectus et faciem; sed aliquos amplexabatur totaliter. Et hoc erat circa differentiam transformationis passionis Christi et sui amoris » (*Autobiografia*, n. 144, p. 244).

On trouve des pages denses de christocentrisme dans l'*Arbor vitae crucifixae Iesu* d'Ubertin de Casale; ces pages se ressentent de ses rapports avec Angèle de Foligno; Bernardin de Sienne les a exploitées dans sa prédication et ses écrits (E. Blondel d'Izegem, *L'influence d'Ubertin de Casale sur les écrits de S. Bernardin de Sienne*, CF, t. 5, 1935, p. 5-44; *Encore l'influence d'Ubertin de Casale...*, t. 6, 1936, p. 57-76).

Contemporains d'Angèle, les deux « fous d'amour » pour le Christ, auteurs de pages tout imprégnées de christocentrisme : l'espagnol Raymond Lulle † 1315, spécialement dans son roman mystique *Blanquerna*, et Jacopone da Todi † 1306, poète mystique qui chante la passion de Jésus et les douleurs de sa Mère (*Stabat Mater* et *Donna del Paradiso*) avec une telle tendresse d'amour qu'on en perd de vue l'âpreté et la dureté d'autres « laudi ».

N'oublions pas deux ouvrages d'inspiration bonaventurienne : le *Stimulus amoris* de Jacques de Milan († fin 13^e siècle) et les *Meditationes vitae Christi* de Jean de Caulibus (1^e moitié du 14^e siècle). Les affectives *Meditationes* constituent une « biographie mystique du Christ » (P. Pourrat, *La spiritualité chrétienne*, t. 2, p. 278). Elles sont d'une grande efficacité; leur méthode d'application des trois facultés de l'âme (méthode adoptée plus tard par les mystiques néerlandais et l'école ignatienne) introduit l'âme dans la connaissance amoureuse du Christ, pour la conformer au modèle suprême de perfection. Le *Stimulus amoris* s'adresse plutôt aux parfaits,

bien qu'il demeure très accessible; la contemplation de la passion du Christ est la voie d'accès à la vie unitive : « Passio amabilis quae sui meditatores alienat et non solum reddit angelicum, sed divinum » (c. 14, Quaracchi, 1905, p. 70).

3) AUX 14^e ET 15^e SIÈCLES. — La liste des maîtres qui traitent du christocentrisme selon l'esprit franciscain pourrait aisément s'allonger; nous préférons nous borner à quelques noms qui marqueront la continuité de la tradition.

Hugues Panziera († vers 1330) exalte, comme Angèle de Foligno (A. Blasucci, *La teologia del dolore nella B. Angela da Foligno*, MF, t. 59, 1959, p. 494-507), l'action concordante et indissoluble de la croix et de l'amour (*Epistole spirituali*, dans A. Levasti, *Mistici del duecento e del trecento*, Milan-Rome, 1935, p. 309) dans la crucifixion mystique de l'âme, pour que celle-ci se rende semblable au « Christ amoureux de toute perfection, souverain maître..., principe sûr et très ferme échelle et moyen très court et très parfaite fin » (*Trattato della perfezione*, *ibidem*, p. 281). D'où ce principe général de sainteté : « La créature est parfaite dans la mesure où sa vie est semblable à celle de notre très doux Rédempteur Jésus-Christ » (*Epistole spirituali*, p. 307). Le *Liber de conformitate* de Barthélemy de Pise † 1401 est un essai, proposé à tous les enfants de saint François, sur le christocentrisme vécu par leur sésarphique Père, l'*alter Christus* par excellence.

Le maître le plus représentatif du christocentrisme spirituel au 15^e siècle est saint Bernardin de Sienne † 1444. La primauté absolue du Christ, la royauté et la médiation universelle du Verbe incarné sont exposées en des pages lumineuses et constituent le fond dogmatique de son christocentrisme spirituel (A. Blasucci, *La spiritualità di San Bernardino da Siena*, MF, t. 44, 1944, p. 42-65; M. Bertagna, *Christologia S. Bernardini Senensis*, Rome, 1949).

Bernardin a le mérite d'avoir été l'apôtre de la dévotion au Saint Nom de Jésus, dévotion qu'il avait puisée spécialement dans les écrits d'Ubertin de Casale; il la présenta à la fois sous l'aspect doctrinal et pratique. Son trigramme du Nom de Jésus, placé dans un cercle solaire d'or rayonnant, avait une signification symbolique. Expliqué au peuple, il attirait les âmes au Christ. Bernardin le voulait reproduire non seulement sur les façades des églises, mais sur les ornements, les outils, les drapeaux, les monnaies : « En le voyant souvent par les yeux du corps, tu le présenteras à l'œil intérieur de l'esprit, et tu le prononceras souvent par révérence et amour et foi, et tu prendras cette habitude en sorte que toujours, en tout événement, c'est Jésus que tu auras dans le cœur » (*Le prediche volgari di S. Bernardino da Siena. Quaresimale del 1424*, éd. C. Cannarozzi, t. 2, Pistoie, 1934, p. 208 sv). Le thème de la passion de Jésus en relation avec la vie spirituelle était cher à Bernardin, fidèle en cela à la tradition franciscaine. Il fixait son regard sur les plaies de Jésus : « Par les cinq plaies du Christ jaillit l'amour » (p. 497).

Jean Brugman † 1473, composa une *Vie de Jésus-Christ* en moyen-néerlandais, sur le modèle des *Meditationes vitae Christi* de Jean de Caulibus. Dans sa célèbre *Theologia mystica*, Henri de Herp † 1477 parle d'« exercitia christiformia » et propose, en dépendance de la tradition bernardine et franciscaine, trois degrés d'exercices sur la passion du Christ : la méditation de la passion provoque la compassion des commençants, la méditation des vertus du Christ souffrant est propre

aux âmes plus avancées, la réciprocité d'amour avec le Christ en croix est le fait des contemplatifs.

L'*Indica mihi* (1500, d'un anonyme franciscain) illustre la vie et la passion du Christ; le ton affectif est d'esprit franciscain.

Sur la mystique de la Passion chez la bienheureuse Camilla Battista Varani † 1527, voir *infra*, col. 1355-1356.

2^o **Spiritualité mariale.** — 1) *Les frères mineurs, ordre marial.* — Léon Veuthey remarquait récemment : « Du christocentrisme de saint François et de ses enfants a jailli tout l'amour franciscain envers Marie, lequel devait aboutir à l'affirmation de sa conception immaculée » (*La spiritualità francescana e l'Immacolata*, dans *Virgo Immacolata*, t. 7, fasc. 3, Rome, 1957, p. 228). Le fait que la Mère est inséparable de son Fils devait tout naturellement favoriser dans la piété franciscaine une attitude particulière à l'égard de Marie, Mère de Jésus.

Saint François a aimé Marie d'un amour indicible (*supra*, col. 1283) justement parce qu'elle nous a donné pour frère le Seigneur de la Majesté (2 Celano, n. 198, p. 243). Saint Bonaventure attestait : « Devotionem ferventem... habebat ad Dominam mundi » (*Legenda maior*, c. 2, n. 8, p. 566). François la constitua « avocate de son Ordre » (« Ordinis advocatam constituit... filios usque in finem fovendos et protegendos submitit », 2 Celano, n. 198, p. 244).

Piété et doctrine mariales se conjuguent chez les plus doctes de ses fils. Le cœur a la priorité, mais la spéculation y est teintée d'une onction affective. Le culte professé par l'ordre séraphique envers la Vierge, depuis ses origines, justifie le caractère marial de l'ordre, et sa spiritualité est à juste titre *mariale* (A. Blasucci, *Note caratteristiche della pietà mariana nell'ascetica francescana*, dans *La Madonna nella spiritualità francescana*, coll. Quaderni di spiritualità francescana 5, Assise, 1963, p. 76-87).

Son amour envers la Vierge explique le mouvement doctrinal marial de l'ordre tout entier, qu'il s'agisse d'exposer ses grandeurs ou de défendre ses privilèges : l'école scotiste a vigoureusement soutenu l'Immaculée Conception (*De Immaculata Conceptione in ordine S. Francisci*, dans *Virgo Immacolata*, t. 7, fasc. 1-3) et l'Assomption (C. Balič, *Testimonia de assumptione Beatae Virginis Mariae ex omnibus saeculis*, t. 1, Rome, 1948, p. 231-285; t. 2 (post concilium tridentinum), 1950, *passim*).

En accord avec la doctrine de la prédestination absolue du Christ, l'école scotiste a vu sa Mère, toute subordonnée au Christ, incluse dans le même décret et par conséquent elle-même prédestinée, indépendamment de la chute d'Adam. Cette prédestination a été à son tour considérée comme un motif valable pour exclure la Vierge non seulement du péché originel mais de la dette même du péché; certes, comme toutes les créatures, la Vierge a été rachetée, mais pour elle, en un sens unique et souverainement parfait, la rédemption est préservative (A. Blasucci, *La dottrina scotistica della predestinazione assoluta di Maria e il dogma dell'Immacolata Concezione*, dans *Virgo Immacolata*, t. 9, Rome, 1957, p. 124-163). François de Mayronnes, disciple de Scot, fut le principal promoteur de cette thèse, à laquelle l'ensemble de l'école se rallia.

2) *Auteurs spirituels marials.* — La spiritualité mariale dans le franciscanisme s'appuie sur les grands

thèmes étudiés par les théologiens de l'ordre : maternité divine et spirituelle, et l'Immaculée Conception. Nous nous arrêterons ici sur des expressions révélatrices d'un comportement intérieur d'estime et d'amour envers Marie de la part de quelques représentants de l'école (L. Veuthey, *La pietà mariana nella spiritualità francescana*, dans *Vita cristiana*, t. 23, 1954, p. 223-237; S. Ragazzini, *Maria vita dell'anima*, Rome, 1960, *passim*).

Après saint Antoine de Padoue, qui insistait beaucoup sur la dévotion mariale dans ses prédications (L. Di Fonzo, *La mariologia di Sant'Antonio*, dans *S. Antonio dottore della Chiesa*, p. 85-172; B. Costa, *La mariologia di S. Antonio di Padova*, Padoue, 1950), il convient de signaler en particulier saint Bonaventure (E. Chietini, *Mariologia S. Bonaventurae*, Rome, 1941). Il a spécialement exploré le thème de la médiation universelle de Marie (L. Di Fonzo, *Doctrina S. Bonaventurae de universali mediatione B. Virginis Mariae*, Rome, 1938), montré qu'en quelque manière toute sainteté dépend d'elle, « omnis sanctificationis principium diffusivum » : « ex ea omnes sanctificantur... tota Ecclesia sanctificatur... et in electis mittit radices suae sanctificationis... qui radicantur in Virgine Matre per amorem et devotionem, per eam sanctificantur » (*Sermo 2 de purificatione Virginis*, t. 9, p. 642a). Tout le chemin de la perfection est lié à Marie « ad illuminandum nos in intellectu, ad purificandum in affectu, ad perficiendum in opere sive in effectu » (p. 640-641); l'âme est parfaite lorsque les vertus de Marie se retrouvent en elle (*Sermo 3 de purificatione*, p. 649a). Dans cet itinéraire, Marie « praecedit et viam parat, quousque perducat in terram promissionis » (*Sermo 5 de nativitate Virginis*, p. 717b).

Conrad de Saxe, exalte la maternité spirituelle de Marie : « Duo autem filii Mariae sunt, scilicet Homo Deus et homo purus, unius corporaliter, alterius spiritualiter » (*Speculum Beatae Mariae Virginis*, Quaracchi, 1904, lect. 3, p. 28). Marie est comme un réservoir de grâce, qui se déverse sur tous : « Omnis gratia in Mariam confluit, per quam tanta gratia ad omnes deflavit » (p. 27). C'est à Conrad de Saxe que sont dues la phrase célèbre : « Maiorem mundum posset facere Deus, maius caelum posset facere Deus, maiorem matrem quam matrem Dei non posset facere Deus » (lect. 10, p. 134), et l'appellation d'« Épouse du Saint-Esprit » (p. 136), adoptée par la théologie et la piété mariales.

Angèle de Foligno a expérimenté l'union mystique à Marie, témoignage suprême de la spiritualité mariale franciscaine de son temps : « Ipsa Regina misericordiae et omnis gratiae mater, super istos filios et filias se inclinans, quae prius apparebat sursum elevata, novo modo et gratiosissimo benedictiones dulcissimas ingeminabat super omnes » (*Autobiografia*, n. 174, p. 286). « Ipse benedictus Deus totus viscerose effunditur super vos, et ipsa dulcissima Mater » (n. 176, p. 288).

Saint Bernardin de Sienne, grand chantre de Marie (G. Folgarait, *La teologia mariana di S. Bernardino da Siena*, Milan, 1939; L. Di Fonzo, *La mariologia di S. Bernardino da Siena*, MF, t. 47, 1947, p. 3-102), demeurait émerveillé de l'abîme des grandeurs de Marie (*Sermo 51. Feria 2 post dom. olivarum*, art. 1, c. 1, *Opera omnia* t. 4, Quaracchi, 1956, p. 539). Il la voyait tout active, par sa puissance médiatrice : « In Christo, — il suit ici une pensée exprimée par Ubertain de Casale —, fuit plenitudo gratiae, sicut in capite

influente; in Maria vero, sicut in collo transfundente.; nam sicut per collum spiritus vitales a capite diffunduntur per corpus, sic per Virginem a capite Christo vitales gratiae in eius mysticum corpus, et specialius in amicos atque devotos, continue transfunduntur » (*Tractatus de Beata Virgine*, sermo 3, art. 3, c. 2, t. 6, 1959, p. 96). Elle est non seulement comme le « cou » du corps mystique, mais aussi « Mère », portant avec un amour maternel « Filium Dei et totum mysticum Christum, hoc est caput cum toto corpore electorum » (art. 2, c. 2, p. 93).

3° **Pratiques dévotionnelles.** — La spiritualité franciscaine a donné vie à de multiples pratiques dévotionnelles qui se rattachent, par leur inspiration, à son caractère christocentrique et marial. En cela aussi elle a suivi l'impulsion de son fondateur, porté qu'il était par « son sens marqué du concret » et son besoin de revivre le « cycle liturgique », même d'une façon « plastique » (M. Ciccarelli, *I capisaldi della spiritualità francescana*, Monza, 1955, p. 71).

1) *Culte de la Trinité.* — En accord avec l'orientation trinitaire de François d'Assise, « cultor perfectus Trinitatis » (*Legenda trium sociorum*, c. 14, n. 60; cf *Regula* 1, c. 23, *Opuscula*, p. 61; W. Lampen, *S. Franciscus cultor Trinitatis*, AFH, t. 21, 1929, p. 449-467), l'ordre introduisit, sous le gouvernement de Bonaventure, au chapitre général de Narbonne (1260), la fête de la Trinité, fixée au jour octave de la Pentecôte. Suspendue quelque temps, elle fut réintroduite lorsque Jean XXII, en 1334, l'adopta pour l'Église universelle. C'est à Jean Pecham que l'on doit l'office de la Trinité, adopté par l'ordre (W. Lampen, *Jean Pecham et son office de la Sainte Trinité*, FF, t. 11, 1928, p. 211-229) et maintenu jusqu'à Pie V.

2) *Pratiques de dévotion au Christ.* — a) *Dévotion à l'Enfant Jésus.* — La Nativité de Jésus a été une des fêtes les plus chères à saint François : Noël lui enseignait la pauvreté universelle et l'amour du Christ.

La représentation plastique de la Nativité, à Greccio, pour la Noël 1223, fut une des manifestations du tendre amour de François pour l'Enfant Jésus. Elle exerça selon la tradition (ce que contredit cependant C. van Hulst, art. CRÈCHE, DS, t. 2, col. 2520-2526) une certaine influence dans les représentations de la crèche, soit dans l'ordre, soit au dehors, et surtout contribua à introduire un « esprit nouveau ». Les auteurs spirituels franciscains ont, à leur tour, beaucoup insisté sur la dévotion à l'enfance.

L. Di Stolfi, *Il presepio di Greccio nella poesia italiana*, dans *Frate Francesco*, t. 10, 1937, p. 332. — Voir aussi G. Cantini, *L'infanzia divina nella pietà francescana*, St Fr, t. 9, 1923, p. 283-313. — D. Neri, *I francescani e il Natale*, *ibidem*, p. 437-463. — I. Noye, art. DÉVOTION À L'ENFANCE, DS, t. 4, col. 659-665, a présenté ce « mouvement franciscain ».

b) *Dévotion à la passion du Christ.* — La passion est l'autre moment de la vie du Christ qui a attiré l'âme franciscaine : la pauvreté, la douleur, l'amour du Christ en sa passion ont suscité admiration, compassion, imitation. A la suite de l'*Officium Passionis Domini* que François d'Assise composa pour promouvoir la méditation de la passion, surgit toute une littérature spirituelle, due à ses enfants, destinée à orienter les âmes vers le Christ crucifié (Metodio da Nembro, *I Cantori della Passione* » *francescani*, Rome, 1950).

Ce mouvement de dévotion a beaucoup contribué à la formulation de la pratique du *Chemin de la Croix*; le propagateur le plus célèbre de la méthode actuelle sera le franciscain saint Léonard de Port-Maurice † 1751. Sur la part prise par les franciscains dans cette dévotion, voir Amédée de Zedelgem, *Aperçu historique sur la dévotion au chemin de la Croix*, CF, t. 19, 1949, p. 45-142, et M.-J. Picard, art. CHEMIN DE CROIX, DS, t. 2, col. 2576-2606.

c) *Dévotion au Nom de Jésus.* — Cette dévotion était connue déjà de saint François (1 Celano, n. 86, p. 64). Dans son sillage on rencontre Antoine de Padoue, Marguerite de Cortone, Ubertain de Casale. Bernardin de Sienna en sera l'infatigable apôtre; s'inspirant d'Ubertain, il lança la dévotion au moyen du trigramme du Nom de Jésus. Le suivirent Jean de Capistran, Jacques de la Marche, Bernardin de Feltre, Bernardin de Bustis et bien d'autres franciscains (C. Mariotti, *Il Nome di Gesù e i francescani*, Fano, 1909; R. Biasiotto, *History of the development of Devotion to the Holy Name*, St. Bonaventure, N.Y., 1943). Clément VII en 1530 concéda à l'ordre franciscain l'office propre. Innocent XIII en 1721 étendit la fête à toute l'Église.

d) *Dévotion à l'eucharistie.* — On a appelé François d'Assise le « doctor eucharisticus ». On a vu pourquoi (*supra*, col. 1281). Son amour pour l'eucharistie, il le voulait répandre partout, et désirait voir « monarques et peuples » rangés « autour du Roi eucharistique »; le saint aurait voulu que ses frères devinssent « apôtres d'une vraie mission eucharistique dans le monde entier » (H. Felder, *L'idéal.*, t. 1, p. 87-113). Sainte Claire rivalisait avec lui. Elle aussi était passionnée pour l'eucharistie (*Legenda S. Clarae*, c. 17, n. 28, éd. Pennacchi, p. 39; voir DS, t. 5, col. 1403). Les écrivains spirituels, tels que Bonaventure, Angèle de Foligno, Raoul de Biberach, Herp, ont parlé de l'expérience mystique eucharistique (É. Longpré, *L'eucharistie et l'union mystique selon la spiritualité franciscaine*, RAM, t. 25, 1949, p. 306-333, et art. EUCHARISTIE, DS, t. 4, col. 1596-1621), tandis que des prédicateurs comme Antoine de Padoue, Bertold de Ratisbonne, Bernardin de Sienna, Michel Carcano de Milan, ont diffusé la doctrine et le culte (C. Mariotti, *L'Eucaristia e i francescani*, Fano, 1908).

Le bienheureux Bernardin de Feltre † 1494 fut le promoteur des confréries eucharistiques en Lombardie. Plus tard, saint Pascal Baylon † 1592, pour son très spécial amour envers l'eucharistie, mérita d'être proclamé par Léon XIII patron des œuvres et associations eucharistiques (bulle *Providentissimus Deus*, 28 novembre 1897), tandis que Joseph Piantanida de Fermo † 1556 contribua à répandre la pratique des quarante heures (*Analecta ordinis minorum capuccinorum*, t. 18, Rome, 1897, p. 178-184).

e) *Dévotion au Cœur de Jésus.* — Nettement exprimée déjà chez Antoine de Padoue, cette dévotion eut son théologien en Bonaventure. Scot en a traité avec éclat (Déodat de Basly, *Le Sacré-Cœur, exposé selon la doctrine du bienheureux Jean Duns Scot*, Paris, 1946). A côté de ses grands noms, la tradition franciscaine du culte au Sacré-Cœur est représentée par Marguerite de Cortone, Angèle de Foligno, Ubertain de Casale, Bernardin de Sienna, Catherine de Bologne, Herp, Fridelini de Winenden, Camilla Battista de Varano (P. Constant, *Le Sacré-Cœur de Jésus et l'ordre franciscain*, It Fr, t. 4, 1929, p. 304-324; L. Di Fonzo et G. Colasanti, *Il culto del Sacro Cuore di Gesù negli ordini francescani*, dans *Cor Jesu*, t. 2, Rome, 1959, p. 99-124).

f) La *dévotion au Christ Roi* eut en Scot son docteur, mais elle se trouve, au moins implicite, chez saint François, saint Antoine, saint Bonaventure. Après Scot, la dévotion s'affirme de plus en plus dans l'ordre (A. Sanna, *La regalità di Cristo...*, *supra*, col. 1318).

3) *Dévotions mariales*. — Depuis 1254 les quatre antiennes finales de l'office (*Salve Regina, Alma Redemptoris, Ave Regina, Regina caeli*) ont été introduites dans le bréviaire de l'ordre, que Nicolas III, en 1277, adopte pour l'Église romaine. Le *Stabat Mater* et les deux fêtes des douleurs de Marie, incluses au bréviaire franciscain, passèrent également dans l'Église universelle.

L'histoire de la « couronne en l'honneur des sept joies de la Vierge », adoptée par l'ordre depuis le 15^e siècle, comporte une période d'élaboration aboutissant à la forme actuelle : 72 *Ave Maria*, en l'honneur des années de la Vierge, et la méditation des sept joies, distribuée selon les sept dizaines de la couronne. Les sept joies de la Vierge furent ensuite célébrées avec office propre et messe dans l'ordre franciscain (L. Bracaloni, *Origine, evoluzione ed affermazione della corona francescana mariana*, *St Fr.*, t. 29, 1932, p. 257-295; J. Campelo, *De indulgentiis seraphici ordinis hodie vigentibus*, Compostelle, 1943, p. 185 svv).

Diverses fêtes mariales célébrées dans l'ordre furent ensuite adoptées pour l'Église universelle, par exemple : la Visitation de Marie (1263), les Épousailles de Marie (1263) (E. Campana, *Maria nel culto cattolico*, t. 1, Turin-Rome, 1933, p. 253 svv).

Pour l'influence de la piété franciscaine sur la formule de l'*Ave Maria* et la dévotion à l'*Angelus*, voir *Chronica xxiv generalium*, AF, t. 3, p. 329, 351, et H. Thurston, art. AVE MARIA, DS, t. 1, col. 1161-1165.

Voir Jean de Dieu, *La Vierge et l'ordre des frères mineurs*, dans *Maria*, t. 2, 1952, p. 783-831; E. Christian, *Our Lady. Devotion to Mary in franciscan tradition*, Chicago, 1954.

4) Parmi les autres pratiques de dévotion, retenons celles en l'honneur de saint Joseph.

Depuis ses origines, l'ordre séraphique lui a rendu un culte spécial; théologiens et prédicateurs (Alexandre de Halès, Jean de la Rochelle, Bonaventure, Pierre de Jean Olivi, Duns Scot, Bernardin de Sienne, Bernardin de Feltre, Bernardin de Bustis, etc) ont propagé son culte (V. Doucet, *Le culte de saint Joseph et l'ordre franciscain*, dans *Annales de Saint-Joseph du Mont-Royal*, t. 15, 1926, p. 250-257; É. Longpré, *Saint Joseph et l'école franciscaine du XIII^e siècle*, dans *Le Patronage de saint Joseph*, Actes du Congrès d'études de 1955, Montréal et Paris, 1956, p. 217-254). La fête du saint fut introduite dans l'ordre en 1399.

2. VERTUS « FRANCISCAINES »

1^o **La pauvreté**. — Elle est universellement considérée comme une des caractéristiques essentielles de la spiritualité franciscaine. On a vu (*supra*, col. 1286) à quel point le « serafico poverello » avait passionnément aimé la pauvreté. Pour lui comme pour ses disciples la pauvreté a été source de richesse spirituelle. Le dépouillement des biens terrestres a été comblé par la plénitude des biens surnaturels : la joie est un fruit de la pauvreté voulue par l'amour.

A la racine de cette attitude spirituelle, demeure, une fois de plus, un motif christocentrique : « Hanc (paupertatem) Filio Dei familiarem attendens, iam iamque toto orbe repulsam studet caritate perpetua desponsare » (2 Celano, n. 55, p. 165), « ... in paupertate et humilitate Domino famulantes » (*Regula* II, c. 6, *Opuscula*, p. 68).

1) *Au temps des premières générations*. — Jusqu'à la mort du saint (3 octobre 1226), les frères vécurent

en plein climat de ferveur. Le développement organique de l'ordre imposait déjà certaines adaptations de l'idéal de la pauvreté, sans en entamer toutefois la substance. François, bien qu'avec peine, y consentit. La pauvreté était « reine » dans la fraternité des mineurs, comme une épouse mystique, contemplée dans l'Époux divin, le Christ, de qui les fils du « poverello », et à son imitation, s'inspiraient. Le *Sacrum commercium B. Francisci cum domina Paupertate* (éd. Édouard d'Alençon, Rome, 1900; trad. Ubald, *Les noces mystiques...*, Paris, 1913), composé vers 1227, peut-être par Jean de Parme, scellait en style poétique cette idylle mystique de François avec dame Pauvreté. Cet ouvrage, hommage à saint François, était aussi un rappel du premier mouvement franciscain, dont beaucoup déjà avaient la nostalgie. L'héritage du fondateur ne se défigurait-il pas? Le contraste entre l'idéal et la réalité devenait flagrant, entre une pauvreté rigoureusement comprise et vécue et une atténuation exigée par les activités apostoliques et intellectuelles.

Aussi, pendant qu'un groupe restreint de frères s'en tenaient à une observation stricte de la Règle, la majorité, ou « communauté », acceptait les mitigations concédées par les papes, en raison des diverses tâches d'étude et d'apostolat : couvents et églises plus vastes, collèges généralices et provinciaux pour les études, aumônes pour vaquer au travail intellectuel, aux ministères, fondations pieuses, etc (L. Di Fonzo, *I francescani*, loco cit., p. 171; cf DS, *supra*, col. 1304).

Restait cependant sauf l'engagement de ne pas posséder même en commun; la propriété des biens appartenait au Saint-Siège ou aux bienfaiteurs eux-mêmes, tandis que l'administration était confiée aux « amis spirituels » (*Regula* II, c. 4, *Opuscula*, p. 67), plus tard aux « syndics et procureurs » apostoliques (Innocent IV, bulles *Ordinem vestrum*, 1245, et *Quanto studiosius*, 1247; Martin IV, bulle *Exsultantes in Domino*, 1283). Bonaventure constatait que, malgré tout, l'ordre demeurait fidèle à la Règle : « Nil iuxta hoc proprietatis habentes, Regulam nostram bona conscientia observamus » (*Determinationes quaestionum circa Regulam*, p. 1, quaest. 24, t. 8, p. 354). Il s'efforçait de faire vivre à la perfection la pauvreté, « praerogativa sublimis » de l'ordre (*Epistolae officiales* 2, t. 8, p. 470-471), tout en admettant les atténuations devenues nécessaires (*Determinationes...*, p. 1, quaest. 9, t. 8, p. 343-344) : de grands édifices facilitaient le ministère apostolique et la solennisation liturgique (p. 2, quaest. 15, p. 367-368). Du reste, Grégoire IX avait déclaré que le Testament de François, — dernière forme de son idéal de la pauvreté —, avait été rédigé comme une exhortation privée et n'avait donc pas force de loi (*Quo elongati*, 28 septembre 1230).

2) *Querelles sur la pauvreté*. — De ces atténuations acceptées ou refusées naquit « la querelle pour la pauvreté ».

Malheureusement certains zéloteurs de la pauvreté se laissèrent prendre aux attrait du joachimisme : Gérard de Borgo San Donnino publiait à Paris en 1254 son *Introductorius in Evangelium aeternum*, dont plusieurs propositions furent condamnées (J. de Guibert, *Documenta ecclesiastica christianae perfectionis...*, Rome, 1931, n. 173-187; H.-S. Denife, *Das Evangelium aeternum und die Commission zu Anagni*, ALKG, t. 1, 1885, p. 49-164). Jean de Parme, ministre général, s'était montré favorable au joachimisme. Il fallait

intervenir. Le mouvement fut étouffé par l'action énergique de Bonaventure, qui défendit également l'ordre contre les accusations de mendicité oisive lancées par Guillaume de Saint-Amour et Gérard d'Abbeville.

A. van den Wyngaert, *Querelles du clergé séculier et des ordres mendiants à l'Université de Paris au XIII^e siècle*, FF, t. 5, 1922, p. 257-281, 369-397; t. 6, 1923, p. 47-70. — É. Jordan, *Le premier siècle franciscain : les grandes crises de l'ordre, dans François d'Assise, son œuvre, son influence*, Paris, 1927, surtout p. 110-123.

A quelque temps de là, un mouvement pour l'observation de la Règle « ad litteram sine glossa » fut lancé par les « Spirituels » dans les provinces des Marches, de la Provence, de la Toscane et d'Aragon. Avec leurs chefs Ange Clareno † 1337, Pierre de Jean Olivi † 1298 et Ubertain de Casale († 1329/1332), ils soutenaient l'intangibilité de la Règle, considérée comme un résumé de l'Évangile et dictée par le Christ (*Speculum perfectionis*, c. 1, éd. P. Sabatier, p. 2), tenaient pour obligatoire le Testament de saint François, affirmaient que le vœu de pauvreté comportait essentiellement l'« usus pauper » ou l'« usus arctus » des choses, jugeaient que la pauvreté n'était pas un moyen de perfection, mais constituait la perfection même, etc (É. Jordan, *loc. cit.*, p. 90-147).

La « communauté » admettait le concept de dépouillement de toute propriété, individuelle et collective, comme essence du vœu de pauvreté, mais l'« usus pauper » ne devait entrer en ligne de compte que dans les limites fixées par la Règle : « Tenentur autem fratres ad usus pauperes qui in regula exprimuntur, eo modo quo ibi exprimuntur » (réponse de la communauté aux accusations des Spirituels, dans Fr. Ehrle, *Zur Vorgeschichte des Concils von Vienne*, ALKG, t. 3, p. 136). Clément v, par la bulle *Exivi de paradiso* (6 mai 1312), tout en réprochant certains abus de la communauté, tentait une conciliation entre les deux parties. Mais Jean xxii condamna les Spirituels, en 1317-1318, par les bulles *Quorumdam exigit*, *Sancta Romana*, *Gloriosam Ecclesiam* (contre les récalcitrants réfugiés en Sicile). Voir L. Oliger, art. *Spirituels*, DTC, t. 14, 1941, col. 2522-2549. Beaucoup de Spirituels se souimirent; d'autres rejoignirent les fraticelles (cf Cl. Schmitt, art. *FRATICELLES*, DS, t. 5, col. 1167).

Sous Jean xxii, des franciscains soutinrent que le Christ n'avait pas possédé par droit de propriété les biens à son usage. Le chapitre général de 1322 affirma ouvertement que le Christ et les apôtres n'avaient rien possédé ni en particulier ni en commun, et que là était la plus grande perfection. Une lettre encyclique fut adressée aux fidèles du monde entier et à quelques personnages en vue (*Duo documenta de polemica inter Gerardum Oddonem et Michaëlem de Caesena*, AFH, t. 9, 1916, p. 166-167; M. Bihl, *Formulae et documenta e cancellaria F. Michaëlis de Caesena, O.F.M.*, AFH, t. 23, 1930, p. 122-124). L'opinion des franciscains fut déclarée hérétique, mais on n'exclut pas que le Christ et les apôtres eussent vécu dans une extrême pauvreté (bulle *Cum inter nonnullos*, 12 novembre 1323).

Le simplisme de certains spirituels ne suffit pas à expliquer ces conflits. La passion pour un haut idéal de pauvreté avait exercé son emprise sur des esprits tels que Pierre de Jean Olivi, Ubertain de Casale, Jacopone de Todí, Guillaume d'Ockham, Michel Fuschi de Cesena et Bonagratia de Bergame, qui en vinrent parfois à se rebeller ouvertement contre l'autorité (É. Jordan, *loc. cit.*, p. 127-146). L'amour étroit de la pauvreté

faisait perdre de vue l'obéissance à l'ordre et à l'Église, et suscitait des hérétiques. En fait, la pauvreté n'a eu une importance aussi prépondérante dans l'histoire d'un ordre religieux que chez les franciscains. Cet idéal, mal entendu, a pu entraîner de douloureux conflits et même des scissions; il a suscité aussi de beaux retours à la primitive ferveur franciscaine, et une floraison de sainteté. Le mérite de la réforme de « la régulière observance » revient au frère lai Paoluccio Trinci de Foligno, en 1368. Le succès en fut assuré par de célèbres promoteurs : Bernardin de Sienne † 1444, Albert de Sarteano † 1450, Jean de Capistran † 1456, et Jacques de la Marche † 1476.

Malgré les tentatives d'union (P. Sevesi, *L'Ordine dei frati minori*, t. 1, Milan, 1942, p. 52-59), et contrairement à la pensée de saint Bernardin (resté conventuel) qui tenait à demeurer dans l'ordre comme un levain dans la masse, la séparation devint définitive en 1517 entre l'Observance et la communauté ou conventuels (constitution de Léon x *Ite vos*, 29 mai). Clément vii, le 13 juillet 1528, approuvait la réforme des capucins, qui se séparaient des observants pour suivre la Règle de manière plus stricte encore et pour donner au Testament de saint François force de loi (Melchior de Pobladora, *Historia...*, t. 1, p. 14-17, et *supra*, col. 1309-1313).

3) *Doctrine des maîtres*. — D'après R. Manselli, « tous les franciscains, bien qu'avec des tons et des nuances divers, depuis l'extrémisme des spirituels d'Italie jusqu'à l'équilibre d'Olivi et aux positions plus conciliantes des conventuels, étaient fermement convaincus de la manifestation providentielle de saint François, de la divine inspiration de sa Règle, de la signification exceptionnelle de son ordre dans l'histoire, de la valeur unique de la pratique de la pauvreté comme moyen de salut » (*La « Lectura super Apocalypsim » di Pietro di Giovanni Olivi*, Rome, 1955, p. 218).

Tous les maîtres spirituels franciscains ont redit, à leur manière, « la valeur unique de la pauvreté ». La parfaite charité, affirmait Bonaventure, veut la parfaite exclusion de toute cupidité, « quia venenum caritatis est cupiditas », et puisque la cupidité est écartée par la pauvreté, celle-ci doit être considérée comme « radix et principium perfectionis » (*Quaestiones disputatae de perfectione evangelica*, q. 2, a. 1, t. 5, p. 129). Dans sa défense de la profession de pauvreté, le saint condensait la valeur de la pauvreté, en la déclarant « consilium principale et principium fundamentale et fundamentum sublime » (*ibidem*). Le renoncement aux biens conduisait à la mortification de la chair et à la parfaite obéissance : c'était le principe fondamental de la charité parfaite, car il vidait de toute attache terrestre; c'était le fondement de la liberté nécessaire à l'épanouissement de la vie active et de la vie contemplative; c'était une disposition féconde à la contemplation, « in hac vita talibus debetur contemplatio »; c'était un moyen efficace « ad evangelicae veritatis publicationem » (*Apologia pauperum*, c. 9, n. 22, t. 8, p. 301). Le « Deus meus et omnia » de saint François (Barthélemy de Pise, *Liber de conformitate vitae*, AF, t. 5, p. 244), chant terminal de la pauvreté, dépouille de tout, et de soi-même, pour le Tout (Bonaventure, *Legenda maior*, c. 7, n. 2, p. 587).

C'est ainsi que l'entendait sainte Claire, si jalouse du « privilegium paupertatis » et vivant avec ses filles le même idéal que saint François (2 Celano, n. 204, p. 248), Antoine de Padoue (A. Blasucci, *La teologia mistica di S. Antonio*, *loc. cit.*, p. 213-214), Bonaventure et les autres maîtres de la spiritualité franciscaine. Celle qui a peut-être le mieux exprimé les multiples aspects de

grandeur et de beauté extérieure et intérieure de la pauvreté, c'est sans doute *Angèle de Foligno*. A l'imitation de François, qui avait appelé « reine » la pauvreté (Bonaventure, *Legenda maior*, c. 7, n. 1, p. 587), la bienheureuse la regardait dans le divin Maître et apprenait de sa bouche sa singulière noblesse : « Si non esset tantum bonum, ego non dilexisssem eam. Et si non esset ita nobilis, ego non assumpsisssem eam » (*Autobiografia*, n. 95, p. 156). Avec la pauvreté prenaient place dans la vie du divin Maître, avec la même continuité, le mépris et la douleur, les trois constituant, selon une expression chère à la bienheureuse, la « compagnie du Christ » (n. 136, p. 230). Bonaventure avait eu une expression semblable, en parlant de l'imitation du Christ : « consummatio discipulatus Christi » (acceptation parfaite des conseils évangéliques), et « consummatio... comitatus », entendant par « comitatus » précisément l'humilité, la pauvreté et la mortification (*Comm. in evang. S. Lucae*, n. 54-55, t. 7, p. 376). A cette compagnie, selon Angèle, par un principe de solidarité entre les membres et le Chef, doivent s'associer les membres (*Autobiografia*, n. 136, p. 232). Elle avait une vision très profonde de la pauvreté, « mater et radix humilitatis et omnis boni », au point de sentir son impuissance à en écrire (n. 95, p. 158). Avec François et Bonaventure elle la voyait « mater omnium virtutum », « documentum divinae sapientiae » (*ibidem*). Elle remarquait trois degrés dans la pauvreté du Christ : le dépouillement des biens terrestres, le détachement des parents, des amis et de toute affection temporelle; la « summa paupertas » est le dépouillement de soi, par lequel « fecit se pauperem propriae potentiae, propriae sapientiae, propriae gloriae » (n. 137, p. 232-234). « Haec paupertas est exemplar vitae nostrae » (n. 161, p. 266). Une si haute conception de la pauvreté ne s'opposait pas à son sens de la discrétion dans l'exercice de la pauvreté matérielle; aussi, dans la lutte intérieure de l'ordre, tout en restant à l'écart, elle exhortait ses fils spirituels à prêcher d'exemple, sans blesser la charité (n. 186, p. 306).

La pauvreté est liée à l'amour, qui l'exige, et, plus concrètement, elle est une expression de « l'amour du Christ pauvre », ce qui constitue, comme l'a relevé F. Vernet, « le trait principal des saints franciscains et de la spiritualité franciscaine » (*Les ordres mendiants*, Paris, 1933, p. 107). De Scot à Osuna, on retrouve le binôme pauvreté-charité (Michel-Ange, *Ossuna et Duns Scot, ou la mystique de saint François*, EF, t. 22, 1909, p. 607-634; t. 23, 1910, p. 293-311, 424-443). La bienheureuse Camilla Battista de Varano résumait cette conception traditionnelle dans ces admirables réflexions : « Mon enfant, que ta pauvreté soit celle-ci : ne vouloir, pendant ta vie, autre chose que Jésus-Christ crucifié... Oh, qu'il est pauvre celui qui veut autre chose que Dieu! Oh, qu'il est riche celui qui n'a autre chose que Dieu! » (*Istruzioni al discepolo*, dans *Opere spirituali*, Jesi, 1958, p. 216).

2° La charité. — Jacopone de Todi commence une de ses *Laudi* par ce vers très expressif : « Povertate innamorata, grann'è la tua signoria » (Pauvreté amoureuse, grande est ta seigneurie) (*Lauda* 59, éd. F. Ageno, Florence, 1953, p. 233). Et une autre : « O amor de povertate, renno de tranquillitate! » (O amour de pauvreté, royaume de tranquillité!) (*Lauda* 60, p. 237).

1) Le rapprochement amour-pauvreté est d'une importance fondamentale dans la spiritualité franciscaine.

La pauvreté franciscaine n'est, au fond, que l'amour en vêtement de pauvre. On ne comprend ce vêtement que par la relation à la charité, qui parmi les vertus est la plus fondamentale de la spiritualité franciscaine. « Toute spiritualité se résume en l'amour de Dieu »; mais « la franciscaine tout particulièrement. La spiritualité franciscaine est affective » (F. Vernet, *La spiritualité médiévale*, Paris, 1929, p. 32). Saint François n'a pas été un théoricien de l'amour, il a aimé jusqu'à la folie de l'amour. Son expérience a fait et fait encore école. Ses fils, même les plus savants, y ont puisé l'inspiration de leur vie et de leur doctrine. Ils ont donné la primauté à l'amour et subordonné la connaissance à l'amour, sans, pour autant, la sous-estimer. Le « nolo cognoscere nisi ut diligam », a guidé l'activité intellectuelle du franciscanisme, et l'a marqué d'unction : « Alii (les frères prêcheurs), explique Bonaventure, principalement intendunt speculationi, a quo etiam nomen acciperunt, et postea unctioni. Alii (les frères mineurs) principaliter unctioni, et postea speculationi » (*In Hexaëmeron*, coll. 22, n. 21, t. 5, p. 440). Ce qu'on appelle le volontarisme franciscain (cf DS, t. 2, col. 592-593) n'est pas un mouvement de la volonté aveugle, mais une chaleur pleine de lumière, qui a son point culminant dans la « sapientia », « quae simul dicit cognitionem et affectum » (Bonaventure, *In I Sent. prooem.*, q. 3, concl., t. 1, p. 13b).

2) Les théologiens et les mystiques franciscains sont d'accord pour exalter la place suréminente et unique de la charité. Voir DS, t. 2, col. 586-594.

Bonaventure appelle la charité « radix, forma et finis virtutum » (*Breviloquium*, p. 5, c. 8, t. 5, p. 262), qui « sola ducit hominem ad perfectionem » (*De perfectione vitae ad sorores*, c. 7, n. 1, t. 8, p. 124), car elle est « omnium virtutum perfectio » (*In II Sent.*, d. 38, dub. 2, t. 2, p. 895) et « mater virtutum », puisque « illas fovet et nutrit » (*In III Sent.*, d. 23, dub. 6, t. 3, p. 506).

David d'Augsbourg, à son tour, voit toutes les vertus contenues dans l'amour : « Caritas est una virtus in se omnem habens virtutem..., virtus enim, sicut definit Augustinus, est amor ordinatus » (*De exterioris et interioris hominis compositione*, lib. 3, c. 32, Quaracchi, 1899, p. 226).

Scot plonge son regard dans la source même de l'Amour, en Dieu, et le voit Amour par essence : « dilectio per essentiam » (*Ordinatio* I, d. 17, n. 171, éd. Vaticane, t. 5, 1959, p. 220). C'était là l'expression théologique de la prière de saint François (*Opuscula*, p. 124). Amour qui s'aime et veut aussi « alios habere condiligentes se » (*Ordinatio* III, d. 32, q. un., n. 6, éd. Vivès, t. 15, p. 433a) et, avant tous, Celui « qui potest eum summe diligere » (C. Balić, *Duns Scoti Theologiae marianae elementa*, Sibenik, 1933, p. 15), le Verbe incarné. L'amour de la créature est un retour de l'amour à sa source; mais dans une pure créature il n'atteindra jamais l'égalité avec la source; aussi, selon Scot, l'amitié entre la créature et Dieu, par défaut de proportion, s'appellera « superamicitia » (*Ordinatio* III, d. 27, q. un., n. 20, éd. Vivès, t. 15, p. 373b). Scot identifie grâce et charité, « quia quaecumque excellentiae attribuuntur caritati, et gratiae, et e converso » (*Ordinatio* II, d. 27, q. un., n. 3, éd. Vivès, t. 13, p. 248b); il n'admet entre elles qu'une distinction formelle : la grâce est dans l'ordre de l'« esse » et la charité dans l'ordre de l'« operari ». Par rapport aux autres vertus,

elles sont, l'une et l'autre, considérées comme « forma virtutum » (*ibidem*).

En donnant la primauté à l'amour, et par conséquent à la volonté, Scot se révèle « inébranlablement attaché aux traditions les plus authentiques de la psychologie franciscaine », nous faisant découvrir « sous le revêtement dialectique qui la voile à nos yeux l'inspiration mystique de son œuvre » (É. Gilson, *La philosophie franciscaine*, dans *Saint François d'Assise*, Paris, 1927, p. 171).

Les écrits d'Angèle de Foligno abondent en expressions heureuses pour une reconstitution systématique de la théologie de l'amour à la lumière de l'expérience.

Avec François, Bonaventure et Scot, elle regarde Dieu comme « omne bonum » (*Autobiografia*, n. 121, p. 198). Dieu est « ipse amor » (n. 251, p. 402). « Et ipse non quaerebat aliud, nisi ut diligeret eum anima, quia ipse diligit eam, et ipse est amor animae » (n. 46, p. 72-74). Dieu ferait plus qu'il n'a fait en saint François, si quelqu'un l'aimait davantage (n. 35, p. 44-46). Voir A. Blasucci, *La beata Angela da Foligno maestra dell'amore*, dans *Luce serafica*, t. 36, 1963, p. 123-128, 241-246, 297-301.

Bernardin de Sienne exalte la charité « regina virtutum... virtutum imperatrix » (*Quadragesimale de Evangelio aeterno*, sermo 3, a. 2, c. 2; *Opera omnia*, t. 3, Quaracchi, 1956, p. 51); « supra... ceteras virtutes animam Deo conformat » (a. 1, c. 4, p. 49); elle est « forma ceterarum virtutum » (sermo 2, a. 1, p. 30). Rien n'est plus connaturel à la volonté que l'amour : « voluntas amica amoris ». « Ecce quam facilis est haec ars amandi, quae solum in voluntate est » (sermo 3, a. 3, c. 3, p. 57). Le thème de la charité domine les écrits de Bernardin (A. Blasucci, *La spiritualità di S. Bernardino da Siena*, loco cit., p. 22-41).

3) *La charité* dans la spiritualité franciscaine est *séraphique et extatique*. L'ordre, comme son fondateur, est « tutto serafico in ardore », dit Dante (*Divina Commedia*, *Paradiso*, c. 11, v. 37). La charité franciscaine vise à l'ardeur des séraphins; elle s'est rendue reconnaissable jusque dans son comportement extérieur. L'amour en l'âme franciscaine est extatique, car l'âme tend vers l'Objet aimé et recherché, pour lui-même, sans attention à soi. Ce comportement est qualifié d'amour réel-extatique, pour le distinguer de l'amour personnel-physique (Z. Alszeghy, *Grundformen der Liebe. Die Theorie der Gottesliebe bei dem hl. Bonaventura*, Rome, 1946, p. 25) : le premier est amour de don, ou, selon Bonaventure, « amour de complaisance » (*In III Sent.*, d. 29, dub. 4, t. 3, p. 653), ou « extatique » (l'âme aimante « continue excedit et egreditur extra per amorem ecstaticum », *De triplici via*, c. 2, § 4, n. 9, t. 8, p. 10); amour intéressé, le second se rend présent le sujet aimant, en vertu de la tendance ontologique de la personne finie vers l'Infini, et cherche à le posséder de plus en plus parfaitement. Bonaventure ne renie pas la tendance métaphysique à se perfectionner dans l'Aimé (*In III Sent.*, d. 29, a. un., q. 5c, t. 3, p. 648b), mais, pour lui, l'amour de soi devient théocentrique par son motif, en ce sens que le bien du sujet est voulu à cause de l'infinie amabilité divine : « Anima ipsam (sa propre béatitude) diligit propter Deum, non propter se » (*In I Sent.*, d. 1, a. 3, q. 2, ad 5, t. 1, p. 42). L'amour de soi n'est pas supprimé, mais perfectionné par l'orientation théocentrique (J. Kamp, *Die theologische Tugend der Liebe nach der Lehre des hl. Bonaventura*, Munster, 1927, p. 44 svv). Henri de Herp, à

partir de cette conception et de cette expérience, a posé ouvertement le problème de l'amour pur dans sa *Theologia mystica*.

La charité franciscaine s'est portée vers les créatures pour rencontrer Dieu qui se reflète en elles. Le *Cantique des créatures* de saint François et la doctrine de l'exemplarisme bonaventurien (J.-M. Bissen, *L'exemplarisme divin selon saint Bonaventure*, Paris, 1929) fixent l'aspect expérimental et doctrinal de cette attitude théocentrique de l'amour envers les êtres créés. L'amour de saint François pour toutes les créatures partait de sa vision de la paternité universelle de Dieu : « Contuebatur in pulchris pulcherrimum et per impressa rebus vestigia prosequabatur ubique dilectum, de omnibus sibi scalam faciens, per quam conscenderet ad apprehendendum eum, qui est desiderabilis totus » (Bonaventure, *Legenda maior*, c. 9, n. 1, p. 597).

C'est là un comportement connaturel à la charité franciscaine. Angèle de Foligno demeurait émerveillée en regardant le monde « praegnans de Deo » (*Autobiografia*, n. 63, p. 106). Scot enseignait que le repos de l'amour est Dieu seul, mais que son objet prochain, par un acte réfléchi, peut être quelque chose de créé (*Ordnatio III*, d. 28, q. un., n. 6, éd. Vivès, t. 15, p. 384b).

Envers tous les hommes la charité franciscaine a eu une ouverture de cœur sans limites. François priait ainsi : « ... et proximos nostros amemus sicut et nosmetipsos, omnes ad amorem tuum pro viribus trahendo » (*Laudes*, *Opuscula*, p. 120).

Dans cet esprit Guibert de Tournai composait son *Tractatus de pace*, vade-mecum spirituel de la paix, qui s'achève en la quiétude mystique de la contemplation (Quaracchi, 1925, p. 183). Annoncer la paix (cf *Regula II*, c. 3, *Opuscula*, p. 67; *Testamentum*, p. 80) fut le but que se proposèrent nombre de « pacificateurs » franciscains, d'Antoine de Padoue à Antoine de Santarem (P. Sevesi, *L'ordine dei frati minori*, t. 1, Milan, 1942, p. 162). Angèle de Foligno pleurait les péchés des autres comme les siens et même plus que les siens : « Non est maior caritas in terra quam dolorare peccata proximi ». Et elle remarquait : « Caritas quae hoc facit non est de hoc mundo » (*Autobiografia*, n. 256, p. 406-408).

L'exercice de cette charité trouvait à s'exercer au sein même de l'ordre. On a affirmé des premiers frères : « Tantum caritatis in eis ardebat quod eis facile videbatur tradere corpora sua morti non solum pro nomine Iesu Christi, sed etiam pro salute confratrum » (*Legenda trium sociorum*, n. 41, MF, t. 39, 1939, p. 164).

3° *La joie*. — La joie franciscaine est proverbiale. Elle est née, comme un fruit de renoncement et de souffrance, aux rayons de l'amour. « Paupertas cum laetitia » (*Verba admonit.*, n. 27, *Opuscula*, p. 18) sont presque deux termes antithétiques; leur coexistence, en rapport réciproque de cause et d'effet, a été l'admirable expérience de saint François et de sa compagnie de volontaires.

La joie franciscaine a été le chant de la libération du cœur de tout bien terrestre (« nuditas cordis », dit Bonaventure, *Apologia pauperum*, c. 7, n. 21, t. 8, p. 279) : « Erat eis exsultatio magna, cum nihil viderent vel haberent quod eos posset vane seu carnaliter delectare » (1 Celano, n. 35, p. 28). Même la souffrance et les humiliations, sous l'action de l'amour, ont produit joie spirituelle en l'âme franciscaine. François en faisait un programme spirituel pour lui et ses disciples. Bonaventure en traça l'itinéraire, depuis les débuts de sa

présence dans l'âme jusqu'à la plénitude de sa possession. Voici comment il décrit la montée de la joie : « Transeundum... quousque tranquillitas et serenitas percipiatur, ex qua oritur spiritualis iucunditas, qua adepti, promptus est animus, ut sursum tendat. Incipit ergo via ista a stimulo conscientiae et terminatur ad affectum spiritualis laetitiae, et exercetur in dolore, sed consummatur in amore » (*De triplici via*, c. 1, § 1, n. 9, t. 8, p. 6). La présence de l'amour transfigure la douleur en joie : « in mortis agone gaudere actus est caritatis perfectae » (*Apologia pauperum*, c. 4, n. 3, t. 8, p. 253). Cet esprit de joie a pénétré toute la spiritualité franciscaine, comme une victoire du surnaturel sur le naturel, dans le « renversement des valeurs humaines », au point de faire trouver la douceur là où la nature éprouve répugnance (L. Veuthey, *La spiritualità francescana nelle beatitudini evangeliche*, dans *Il Terz'Ordine Francescano nella spiritualità, nella storia, nel diritto, nella sociologia*, Rome, 1955, p. 13; A. Cresi, *Il valore ascetico-mistico della perfetta letizia francescana*, St Fr, t. 20, 1948, p. 1-17).

La *Salutatio virtutum*, qui est au moins d'inspiration franciscaine, fait la liste des vertus les plus chères au saint et les plus saillantes dans la spiritualité franciscaine : « Ave, regina Sapientia, Dominus te salvet cum tua sorore sancta pura simplicitate. Domina sancta paupertas, Dominus te salvet cum tua sorore humilitate. Domina sancta caritas, Dominus te salvet cum tua sorore sancta obedientia » (*Opuscula*, p. 20). Le groupement des vertus deux à deux, souligne la relation d'affinité qui existe entre elles, même sous l'apparente antinomie.

Nous n'avons pas à présenter ici un traité des vertus « franciscaines » ni un florilège des plus beaux exemples de vertus offerts par les fils de saint François. Les théologiens de l'ordre et ses auteurs spirituels nous les exposent, et les recueils d'*exempla* ou les *Vitae* nous les donnent abondamment. Contentons-nous de renvoyer à des ouvrages comme ceux d'Ubaldo d'Alençon, *L'âme franciscaine* (Paris, 1926), de A. Gemelli, *Il francescanesimo* (1932), 7^e éd., Milan, 1956, et de Hilarin Felder, *Die Ideale des hl. Franziskus von Assisi*, (1924), Paderborn, 1952.

3. CONTEMPLATION ET ACTION

1^o **Vie mixte.** — Saint François voulait que ses frères travaillent et n'éteignent pas l'esprit d'oraison (*Regula II*, c. 5, *Opuscula*, p. 68), ou, comme l'explique Bonaventure, « ut... labor ipse in Dei gloriam dirigatur » (*Expositio super Regulam*, c. 5, n. 1, t. 8, p. 419). Pendant le premier siècle franciscain, la primauté donnée à la vie contemplative apparaît avec une évidence telle que l'ordre passe pour contemplatif : « Ordo minorum quieti contemplationis et orationis et devotionis magis deditus fuit quam alter ordo » [praedicatorum] (Fra Salimbene, *Chronica*, éd. O. Holder-Egger, MGH *Scriptores*, t. 32, 1913, p. 289). L'activité peu à peu devint plus visible, et l'ordre fut compté parmi les ordres cénobitiques, qui, comme l'écrivait Richard de Conington (vers 1311-1313), « vacant ut plurimum actioni, quae est vita laboriosa » (*Tractatus de paupertate fratrum minorum*, q. 4, n. 9, § 10, AFH, t. 23, 1930, p. 354). Sans aucun doute l'apostolat entre dans l'essence de la spiritualité franciscaine (A. Masseron, *Les franciscains*, Paris, 1931, p. 199-201), mais l'ordre ne peut pour autant être classé comme purement actif.

La spiritualité franciscaine, telle qu'elle se révèle depuis ses débuts, est, en réalité, mixte, mêlant l'action

et la contemplation, bien que la primauté ait été, intentionnellement, réservée à la seconde. Quoi qu'il en soit, en vérité, de la prépondérance accordée à la vie contemplative par les réformes (des observants, des récollets, des capucins, des alcantarins), l'ordre tend, dans son ensemble, à une harmonisation de l'action et de la contemplation. Saint François en a été un modèle authentique. De cet extatique par excellence et de ce « vir catholicus et totus apostolicus » Bonaventure affirmait : « Non se Christi reputabat amicum, nisi animas foveret quas ille redemit » (*Legenda maior*, c. 9, n. 4, p. 599). François conçut le projet de conquérir le monde entier, et dans ce but « il voulut fonder un ordre, ut multos cooperatores haberet non solum in praesenti, sed etiam in futuro, qui et sanctitatis eius imitatores existerent et alios Deo plurimos lucrarentur » (Bonaventure, *Determinationes quaestionum circa Regulam...*, pars 1, q. 1, t. 8, p. 338a). Telle est la source de l'action et de la contemplation franciscaines.

Saint Antoine de Padoue exaltait la primauté de la vie contemplative (*Dominica 3 post Pascha*, éd. A. M. Locatelli, p. 174b), mais il soulignait en même temps l'orientation apostolique de la contemplation : « Praedicatorum prius debent se exercitare in aere contemplationis... ut postmodum avidius se et alios valeant cibare pane Verbi Dei » (*Dom. 12 post Pentecosten*, p. 389b), reprenant à la lettre une pensée de saint François (2 Celano, n. 163, p. 224).

Bonaventure insistait grandement sur la nécessaire unité de l'action et de la contemplation : « Ideo viros spirituales aliquando oportet egredi, aliquando ingredi, aliquando ascendere, aliquando descendere, sicut vidit Jacob » (*Comm. in Evang. S. Lucae*, c. 10, n. 75, t. 7, p. 275-276).

C'est à cette lumière qu'il faut comprendre la spiritualité franciscaine comme « un harmonieux mélange d'action et de contemplation, celle-ci étant l'élément principal et la source de celle-là, à tel point que l'activité extérieure n'est admise que comme rayonnement de la vie intérieure et dans la mesure où elle ne la gêne pas » (Gratien, *Histoire de la fondation...*, p. 52). Sur cette nécessaire unité, voir K. Esser, *L'ordre de saint François*, Paris, 1957, p. 21.

2^o **Science et piété.** — « Nettement orientée vers la contemplation », la spiritualité franciscaine « unit à la science les effusions du cœur » (F. Vernet, *Les ordres mendiants*, Paris, 1933, p. 108). Saint François n'a pas été un promoteur « ex professo » des études (*supra*, col. 1289). Préoccupé de la stabilité de l'esprit d'oraison et de la sainte pauvreté, il s'inquiétait des dangers d'orgueil auxquels expose la science quand elle est recherchée avec ambition (2 Celano, n. 194, p. 241). Tout devait être subordonné à la « securior via pro salute animae » (*Legenda antiqua*, éd. F. Delorme, Paris, 1926, n. 70, p. 40), dont la possession constituait pour lui la vraie science. La science de la Croix lui suffisait : « Non pluribus indigeo, fili, scio Christum pauperem crucifixum » (2 Celano, n. 105, p. 192). En fait, le saint donnait à Antoine de Padoue l'autorisation d'enseigner la théologie aux frères de Bologne : « Placet... dummodo propter huiusmodi studium sanctae orationis et devotionis spiritum non exstinguant » (*Chronica xxiv generalium*, AF, t. 3, p. 132; cf 2 Celano, n. 163, p. 225).

Bonaventure organisa définitivement la vie des frères.

Il tint compte des circonstances nouvelles (Léonard de Carvalho e Castro, *Saint Bonaventure, le docteur franciscain*.

L'idéal de S. François et l'œuvre de S. Bonaventure à l'égard de la science, Paris, 1923, p. 51-72). L'ordre comptait alors des maîtres comme Alexandre de Halès et comme Bonaventure lui-même. Le saint docteur comprenait l'importance de la doctrine sur le plan scientifique et apostolique : « ut servus Dei sciat se ipsum bene regere, virtutes a vitiis discernere et notitiam Dei et futurorum praemiorum clarius intelligere et in omnibus cautius et fructuosius conversari » (*Determinationes quaestionum...*, pars 1, q. 3, t. 8, p. 339). Aussi, considérait-il le *studium generale* de Paris comme un bienfait pour le monde entier : « fons, a quo rivuli exeunt per totum mundum » (*In festo S. Marci*, sermo 1, t. 9, p. 524a). Il était convaincu que tout savoir doit tendre à rendre saint et à faire progresser dans la sagesse qui conduit à Dieu (*In Hexaëmeron*, coll. 19, n. 27, t. 5, p. 424).

Dans son *De reductione artium ad theologiam* (t. 5, p. 319-325) il a montré que toutes les sciences s'orientaient vers la science sacrée, la théologie. La science, acceptée déjà avant lui comme un des moyens d'apostolat (H. Felder, *L'idéal de saint François*, t. 2, p. 217-224), était par lui justifiée : elle était conforme à la Règle, qui prescrit la prédication et, en conséquence, on pouvait avoir des livres : « de perfectione Regulae est libros habere sicut et praedicare » (*Epistola de tribus quaestionibus*, n. 6, t. 8, p. 333). Ainsi se réalisait le programme de François : valoriser les activités matérielles ou intellectuelles, et faire de toute la vie une oraison continue. Telle était la perfection de la « vie mixte », où l'action devenait comme le fruit de la contemplation (É. Gilson, *La philosophie de saint Bonaventure*, Paris, 1943, p. 379-396).

Si Jean de Parme, prédécesseur de Bonaventure (1247-1257), avait craint que ne s'instaurât dans l'ordre un déséquilibre au détriment de la vie spirituelle et que « le mur de la science » ne s'élevât « ultra caelum et caelestia » (Thomas de Eccleston, *De adventu minorum in Angliam*, coll. 13, éd. A. G. Little, Paris, 1909, p. 92), il ne fallait pas davantage exagérer au détriment d'une étude légitime. Ce fut l'erreur des « Spirituels ».

Leurs attaques, excessives parfois, visent la science profane et les « lecteurs », qui, « trop fiers de leurs titres, jouissent de privilèges abusifs » (Gratien, *Histoire de la fondation...*, p. 395-396), ou l'appropriation personnelle de livres, souvent coûteux. Angèle de Foligno, consultée, fit une lumineuse mise au point : « Et non dico vobis ut libros vestros dimittatis; sed sit vestra voluntas in tenendo et dimittendo » (*Autobiografia*, n. 234, p. 366), reprenant, sans y penser, ce que Bonaventure avait déjà sagement précisé (*Epistola de tribus quaestionibus*, n. 6, t. 8, p. 333). Olivi se sépara sur ce point des *zelanti*, reconnaissant que même la science profane pouvait s'harmoniser avec l'esprit franciscain (F. Ehrle, *Petrus Johannis Olivi, sein Leben und seine Schriften*, ALKG, t. 3, p. 409-552).

A la même époque Roger Bacon † 1294, « âme inquiète et ardente », offrait dans son *Opus maius* et son *Opus minus* « le plan d'une science totale qui serait en même temps totalement dévouée à la conquête des âmes » (É. Gilson, *La philosophie franciscaine*, dans *Saint François*, Paris, 1927, p. 159-160). Sciences et lettres devaient avoir, pour lui, une orientation apostolique à la gloire de Dieu. Raymond Lulle visait le même but par son *Ars magna*. Scot voyait l'amour de Dieu comme fin ultime de la théologie, et affirmait que toute connaissance n'a de raison d'être que pour révéler Dieu comme le seul Être digne d'amour (*Ordinatio I*, prol., pars 5, q. 1-2, n. 312, éd. Vaticane, t. 1, 1950, p. 206). La preuve la plus convaincante de la possibilité

de l'ascension ininterrompue vers Dieu à travers les degrés de la connaissance avait été offerte à tous par l'*Itinerarium mentis in Deum* de Bonaventure : du monde des sens au monde de Dieu, l'âme s'élèvera jusqu'au point culminant de la connaissance contemplative de l'Être divin, où l'intelligence cède le pas à la volonté (cf É. Longpré, art. BONAVENTURE, DS, t. 1, col. 1819-1830).

3^o Amour et contemplation. — Le fondateur, sans se poser de problème, vécut la réalité mystique comme le terme de sa transformation dans le Christ et comme le triomphe de la grâce de Dieu en lui. Sur ce thème de la vie spirituelle fondamentale la documentation doctrinale et expérimentale des maîtres de la spiritualité franciscaine serait surabondante. Bornons-nous aux premières générations de l'école franciscaine, car elles exercèrent une influence décisive sur l'orientation mystique de la spiritualité de l'ordre.

La primauté de l'amour, chez les maîtres franciscains, apparaît avec une nette évidence et une admirable concordance dans leur conception de la constitution de l'acte contemplatif. En voici quelques traits.

Antoine de Padoue voyait la contemplation comme un acte de connaissance et d'amour et en parlait comme d'une certaine « ouïe du cœur » (*Dom. in Sexagesima*, éd. Locatelli, p. 29ab) ou d'un « goût », comme un acte d'union mystique avec Dieu à travers l'amour (*In Circumcisione Domini*, p. 781ab).

Bonaventure pensait que la sagesse est à la fois « cognitionem et affectum » (*In I Sent.*, proem., q. 3c, t. 1, p. 13b); l'amour était pour lui la « voie » de la contemplation, un de ses éléments constitutifs et enfin comme son fruit (*De triplici via*, c. 3, § 4, t. 8, p. 14-15). En reprenant le vocabulaire des sens spirituels (K. Rahner, *La doctrine des « sens spirituels » au moyen âge, en particulier chez saint Bonaventure*, RAM, t. 14, 1933, p. 263-299), il assimilait l'extase au « tactus spiritualis », considéré comme le plus élevé des sens spirituels. L'extase était pour lui « sentire Deum in se », bien que « in caligine », et se réalisait « au sommet du sentiment » (*Itinerarium mentis in Deum*, c. 7, n. 4-6, t. 5, p. 312-313); elle était une connaissance « per intimam unionem Dei et animae », « quae quidem est in ecstático amore » (*In III Sent.*, d. 24, dub. 4, t. 3, p. 531b); — une « suprema unio per amorem », qui « transcendit omnem intellectum et scientiam » (*In Hexaëmeron*, coll. 2, n. 30, t. 5, p. 341a), car « nobilior est modus apprehendendi per modum tactus et amplexus quam per modum visus et intuitus » (*In III Sent.*, d. 27, n. 2, q. 1, concl. 6, t. 3, p. 604), dans une « contuition surnaturelle » (R. Sciammannini, *Contuizione bonaventuriana*, Florence, 1957; cf aussi Jean de Dieu, *L'intuition sans concept et la théorie bonaventurienne de la contemplation*, EF, t. 7, 1956, p. 63-74, 133-154). Bonaventure résume ainsi sa pensée : « Actus doni sapientiae partim est cognitivus et partim est affectivus : ita quod in cognitione inchoatur et in affectione consummatur, secundum quod ipse gustus vel saporatio est experimentalis boni et dulcis cognitio » (*In III Sent.*, d. 35, a. 1, q. 1, t. 3, p. 774b).

David d'Augsbourg parlait d'un « excessus mentis », lequel « non fit nisi in maximo dilectionis fervore... et purissimo amoris affectu » (*Septem gradus orationis*, éd. J. Heerinx, RAM, t. 14, 1933, p. 166). Guibert de Tournai attribuait à la ferveur de l'amour l'élévation de l'esprit, comme la vapeur s'élève « a calore solis » (*Tractatus de pace*, éd. É. Longpré, Quaracchi, 1925, p. 169). Scot, assimilant don de sagesse

et charité, affirmait que la contemplation consistait essentiellement dans un acte d'amour (*Ordinatio* iv, d. 17, q. 1, n. 25, éd. Vivès, t. 18, p. 557b).

Ce langage se retrouve chez les moins doctes. Frère Gilles, parlant de la contemplation comme du but de la ferveur de l'esprit, la faisait consister dans l'union avec Dieu : « Contemplari est ab omnibus esse divisum et soli Deo esse coniunctum » (*Dicta*, Quaracchi, 1939, p. 50). Angèle de Foligno présentait la transformation de l'âme en Dieu par l'amour comme le terme de l'itinéraire mystique (*Autobiografia*, n. 131, p. 226; A. Blasucci, *Il cristocentrismo nella vita spirituale secondo la B. Angela da Foligno*, Rome, 1940, p. 86 svv).

Jacopone da Todi parlait d'une « jubilation du cœur » qui fait « chanter d'amour » (*Laudes* 76, éd. F. Ageno, Florence, 1953, p. 318; cf *Laudi* 50, 76, 90, 91), et il décrivait l'absorption contemplative comme quelqu'un qui en a fait l'expérience. Il résumait le rapport amoureux entre l'âme et Dieu dans cette expression profonde : « Tu bois et tu es bue » (*Laudes* 101, v. 197, *loco cit.*, p. 398).

Hugues Panziera appelait les degrés mystiques « sentiments spirituels ». Il donnait du douzième cette définition significative : « un inconcevable, bref et très fervent acte d'amour, un spirituel mariage avec le Christ glorieusement consommé » (*Epistole spirituali*, éd. A. Levasti, *op. cit.*, p. 311). Et encore : « Le dernier état de la contemplation est une amoureuse et quasi continue transformation en Dieu par une admirable « fusion » [*resoluzione*], laquelle est si admirable et manifeste que l'âme se sent comme toute *resoluta* en Dieu. Cet état a pour *habitus* et pour objet l'amour et pour acte d'aimer » (*Trattato della perfezione, ibidem*, p. 280).

Bernardin de Sienne avec Scot identifiait le don de la sagesse avec la vertu de la charité (*Tractatus de Spiritu Sancto*, sermo 1, a. 1, c. 7, t. 6, Quaracchi, 1959, p. 198). « Le septième don est de sagesse... Il n'est pas autre chose que le don de charité et d'amour » (*Quaresimale fiorentino del 1425*, éd. C. Cannarozzi, t. 3, Florence, 1940, p. 275). Il fixait ainsi la dépendance de la contemplation par rapport à l'amour : « Ex magnitudine enim divinae dilectionis pendet pondus divinae revelationis » (*Tractatus de Spiritu Sancto*, sermo 1, a. 1, c. 6, t. 6, p. 195). Henri de Herp reprenait lui aussi la tradition franciscaine et il exaltait la primauté de l'amour dans la contemplation : c'est à la puissance de l'amour qu'est réservée ici-bas la touche divine, dont la raison ne comprend pas le mode (*Theologia mystica*, Brescia, 1601, lib. 3, p. 3, p. 588-691, 707-711, 721-723).

L'école franciscaine primitive est ouverte aux problèmes mystiques d'aujourd'hui (A. Blasucci, *Il problema mistico moderno*, dans *Città di vita*, t. 2, 1947, p. 387-399; t. 3, 1948, p. 26-44; M. Ciccarelli, *I capisaldi della spiritualità francescana*, Monza, 1955, p. 275-306). Avec Bonaventure, toutefois, elle insiste sur le don de la contemplation : celle-ci demeure « don » même si on la suppose accessible à tous; don, cependant, que personne « ne reçoit s'il ne le désire, et ne désire si le feu de l'Esprit Saint n'enflamme son cœur » (*Itinerarium mentis in Deum*, c. 7, n. 4, t. 5, p. 312). Elle entre dans l'âme « par grâce », mais avec la préparation convenable (« *juvat industria* », *In Hexaëmeron*, coll. 2, n. 30, t. 5, p. 341a). Ce désir est légitime, cette présence est à rechercher : « Non enim est contemplativa anima sine desiderio vivaci » (coll. 22, n. 29, p. 442).

4° Piété filiale et liturgique. — 1) La piété filiale est liée au caractère affectif de la spiritualité franciscaine. Dieu est vu comme un Père infiniment

aimable, d'où le comportement familier, spontané et confiant de l'âme avec lui. Le franciscain, dans ses rapports avec Dieu, ne se sert des méthodes que dans la mesure où elles sont des moyens qui n'entravent pas le libre cours du cœur. Sur la méthode franciscaine d'oraison, cf A. De Acerin Jauregui, *Método de la oración seráfica o afectiva y síntesis de los otros métodos*, Cadix, 1930. Des méthodes d'oraison et de toute sorte d'exercices de piété sont abondamment proposées par les auteurs franciscains. Voir col. 1339.

2) La piété franciscaine s'est insérée dans la vie liturgique de l'Église, avec une adhésion cordiale et agissante. A la ressemblance de son fondateur, elle a trouvé dans la liturgie des moyens d'élévation pour sa perfection spirituelle, s'unissant au Christ, souverain glorificateur du Père. Piété filiale et piété liturgique se sont ainsi fondues dans l'unité de la même orientation christocentrique.

Les clercs ont l'obligation de réciter l'office « secundum ordinem Sanctae Romanae Ecclesiae excepto psalterio », dont ils peuvent avoir le bréviaire (*Règle* II, c. 3, *Opuscula*, p. 66). Le missel est aussi celui « secundum ritum Romanae Curiae ». Cette adoption a eu le mérite de faire accepter dans toute l'Église soit le bréviaire soit le missel romain, en usage chez les franciscains. Cf G. Abate, *Il primitivo breviario francescano*, MF, t. 60, 1960, p. 47-240; aussi E. Clop, *Saint François et la liturgie de la chapelle papale*, AFH, t. 19, 1926, p. 753-802.

C'est au ministre général Haymon de Faversham (1240-1244) que l'on doit l'ordonnance des rubriques de la messe privée et fériale, selon le rite de la Curie romaine, la disposition du psautier pour les fêtes de la semaine et, sans doute, le *Ceremoniale seraphicum divini officii secundum consuetudinem Romanae Ecclesiae* (E. Clop, *art. cit.*, p. 788-797), imposé à l'ordre par son successeur Jean de Parme (J. Golubovich, *Ceremoniale ordinis minorum vetustissimum seu « Ordinatio divini officii » sub B. Joanne de Parma ministro generali emanatae an. 1254*, AFH, t. 3, 1910, p. 55-81).

4. INFLUENCE DE LA SPIRITUALITÉ FRANCISCANE

Raffaello Morghen, dans une synthèse des rapports entre le franciscanisme et la Renaissance, montre comment François, par sa vie et son œuvre, a éminemment contribué à former cet « humus nouveau où devait éclore la civilisation de la Renaissance », et comment se transmet, à travers le franciscanisme, une nouvelle réconciliation de la nature, de l'art, des œuvres de la civilisation humaine et même de la « douceur de vivre », avec Dieu (*Francescanesimo e Rinascimento*, dans *Iacopone e il suo tempo*, Todi, 1959, p. 30-35).

H. Thode définit cette œuvre transformatrice de François et de son ordre « le mouvement de l'humanité » (*Franz von Assisi und die Anfänge der Kunst der Renaissance in Italien*, 2^e éd., Berlin, 1904; trad. *Saint François d'Assise et les origines de l'art de la Renaissance en Italie*, t. 1, Paris, 1904, p. 1x). Cf A. Germain, *L'influence de S. François d'Assise sur la civilisation et les arts*, Paris, 1907.

C'est reconnaître la présence active du franciscanisme à la fin du moyen âge; à plus forte raison doit-on la retrouver dès les premiers développements de l'ordre. Nous en avons pour garant l'influence exercée d'une part dans la vie chrétienne par les exemples de sainteté laissés par François et les saints franciscains, d'autre part dans la littérature spirituelle par les œuvres de ses maîtres et de ses mystiques. Antoine de Padoue, Bonaventure, Jean Duns Scot, Jacopone de Todi, Angèle de Foligno, Raymond Lulle, Ubertain de Casale, l'auteur des *Meditationes vitae Christi*, Hugues Pan-

ziera, Bernardin de Sienne, Catherine de Bologne, Jean Brugman, Henri de Herp, Camilla Battista de Varano, pour ne citer que les plus connus, ont fait et font en quelque manière autorité. Cette influence spirituelle est d'abord celle de François lui-même, qui, s'il a « laissé un esprit bien plus qu'une doctrine », a justement par cet esprit « influé plus profondément sur la spiritualité que beaucoup d'auteurs qui ont écrit des livres » (P. Pourrat, *La spiritualité chrétienne*, t. 2, Paris, 1928, p. 231), encore que, par ses écrits, il se révèle un « authentique maître de spiritualité » (P. Willibrord, *Le message spirituel de saint François d'Assise dans ses écrits*, Blois, 1960, p. 11).

Grégoire IX attestait de l'ordre franciscain en 1233 : « Christus in fratrum minorum ordine nascitur et salutem innumerarum multitudinis exemplo, doctrina et miraculis operatur » (L. Wadding, *Annales minorum*, t. 2, Quaracchi, 1931, p. 402). L'influence exercée par la spiritualité franciscaine s'étend du plan de la doctrine à celui, concret, de la vie. Un nouveau comportement religieux, qui se reflète aussi dans toutes les formes artistiques, est né. Le Christ est le vrai Emmanuel, c'est un frère, un ami : sa Passion attise amour et confiance et conduit à l'abandon en sa miséricorde infinie. La Vierge Marie est contemplée plus comme une Mère que comme une Reine; sa puissance auprès de son Fils, sa médiation universelle de grâces, sa tendresse pour son divin Enfant et pour tous ses enfants, la font toute proche des hommes (É. Mâle, *L'art religieux de la fin du moyen âge en France*, 4^e éd., Paris, 1931, ch. 4, p. 145-154 Influence des franciscains).

Cette influence pourrait être sans peine précisée en de multiples domaines. Retenons celle exercée sur les méthodes d'oraison. Bonaventure y a éminemment contribué par son *De triplici via*. Cet opuscule, qui fut très lu au moyen âge et à la période moderne, a inspiré dans son esprit et par ses « exercices » la spiritualité de la Dévotion moderne, mais aussi François d'Osuna, Ignace de Loyola, Pierre d'Alcantara, Louis de Grenade (P. Pourrat, *op. cit.*, t. 3, p. 132-143) et plus tard un Laurent de Paris (M. Dubois-Quinard, *Laurent de Paris. Une doctrine du pur amour en France au début du 17^e siècle*, Rome, 1959, p. 116). Une manière simple et populaire de méditer la vie du Christ a été proposée et illustrée par Ubertain de Casale dans son *Arbor vitae crucifixae Jesu*, par Jean de Caulibus dans ses *Meditationes vitae Christi* et par beaucoup d'autres auteurs. La naissance de l'exercice de l'oraison remonte bien au-delà de notre période, mais le mérite de l'avoir vulgarisé par des méthodes appropriées revient en bonne part à l'école franciscaine (P. Pourrat, *op. cit.*, t. 3, p. 19; cf Paul Philippe, *L'oraison dominicaine au 13^e siècle*, VSS, n. 4, 1948, p. 424-454).

On sait l'influence de la spiritualité franciscaine, et surtout de Bonaventure, sur le *De imitatione Christi*. Des points de contact assez clairs appuient l'hypothèse d'une dépendance de cet opuscule par rapport aux œuvres du séraphique docteur (Symphorien, *L'influence spirituelle de saint Bonaventure et l'imitation de Jésus-Christ*, extrait de EF, t. 33-35, 1921-1923, Paris, 1923). La doctrine bonaventurienne est « un des chaînons qui unit la spiritualité monastique d'un Bernard de Clairvaux à celle de l'Imitation » (F. Vandenbroucke, *Printemps franciscain*, dans *Histoire de la spiritualité chrétienne*, t. 2, Paris, 1961, p. 376).

L'influence de la spiritualité franciscaine est particulièrement présente dans les arts, qui trouvèrent de nouvelles inspirations dans ce climat de simplicité,

de pauvreté, de chaleur et d'onction mystique (G. Battelli, *L'ispirazione francescana nella vita, nella letteratura, nell'arte*, Assise, 1922; L. Bracaloni, *Saint François et l'art*, dans *Saint François d'Assise*, Paris, 1927, p. 249). C'est pourquoi parle-t-on fort légitimement d'un « art franciscain », qui participe « de la nature d'une institution chrétienne pleine de vie, solide et parfaite, nourrie du meilleur suc évangélique, et guidée par le saint mystique d'Assise vers la conformité avec le Christ, depuis le Noël jusqu'à la crucifixion mystique de l'Alverne » (L. Bracaloni, *loc. cit.*, p. 264).

En peinture un style nouveau est né avec les cycles d'Assise de la basilique de Saint-François, dus à Cimabue, Giotto, les frères Lorenzetti, Jacques Turriti, Simon Martini (M. Villain, *Saint François et les peintres d'Assise*, EF, t. 49, 1937, p. 509-531; t. 50, 1938, p. 35-62, 172-193, 415-441), et avec bien d'autres encore. Il faudrait parler aussi de style gothique franciscain, des divers cycles de mystères en Angleterre, en France et en Allemagne (L. Oligier, *Le Méditationes vitae Christi del pseudo-Bonaventura*, St Fr, t. 8, 1922, p. 41 svv). « C'est l'esprit franciscain qui a vivifié le drame du moyen âge » (É. Mâle, *Gazette des Beaux-Arts*, Paris, 1904, t. 1, p. 106).

Et n'oublions pas, sans nous arrêter à l'art musical, que la spiritualité franciscaine a inspiré des œuvres littéraires, comme celles de saint François lui-même, les *Floretti di San Francesco*, les *Laudi* de Jacopone da Todi, et même *La Divina Commedia* de Dante. Dante, « représentant de la mystique dans la poésie » (G. M. Bertin, *I mistici medievali*, Milan, 1944, p. 92; cf Ludovico da Fossombrone, *Dante Alighieri terziario francescano*, Florence, 1939), a largement puisé aux sources franciscaines : Bonaventure, Conrad de Saxe, Giacomo de Vérone, etc (L. Bracaloni, *L'arte francescana nella vita e nella storia di settecento anni*, Todi, 1924, p. 166; L. Cicchitto, *Postille bonaventuriano-dantesche*, Rome, 1940).

Concluons, avec A. Gemelli, que le franciscanisme s'est « affirmé comme une force vitale, tellement intense, complexe et consciente, qu'elle a pu agir dans tous les milieux sociaux et dans toutes les directions, sur les places publiques et dans les universités, dans les ermitages et dans les cours, sur les foules européennes et sur les masses asiatiques. Cette force est l'amour, amour concret et agissant, qui imprime à la spéculation un élan volontariste et mystique, gros de conséquences très importantes pour l'action, pour l'art, d'un mot pour la civilisation » (*Il francescanesimo*, p. 96).

5. AUTEURS SPIRITUELS

Cette nomenclature des auteurs spirituels franciscains du moyen âge mentionne les œuvres de ceux qui n'ont ou n'auront pas de notice individuelle dans le Dictionnaire; quant aux autres, elle renvoie aux endroits qui en parlent, en les complétant, s'il y a lieu, ou en donnant les indications indispensables.

1^o Au 13^e siècle. — S. Antoine de Padoue † 1231. DS, t. 1, col. 714-717; aussi col. 818; t. 2, col. 593, 1261, 1476, 1966, 1969; t. 3, col. 774; t. 5, col. 1316, 1334, 1336. Voir A. Blasucci, *La spiritualità di S. Antonio di Padova*, dans *S. Antonio dottore evangelico*, Padoue, 1946, p. 121-132. — Césaire de Spire († 1232/9), explication de la *Regula S. Francisci*; cf Sbaralea, *Supplementum.*, t. 1, p. 198. — Bx Rizziero da Mucia † 1236, familier de saint François : *Verba fratris Ricerii de Marchia*, ms.

Alexandre de Halès † 1245, maître de Bonaventure, théologien et spirituel : *Glossa in quattuor libros Sententiarum*

(4 vol., Quaracchi, 1951-1957); *Summa theologica* ou *Summa fratris Alexandri* (4 vol., Quaracchi, 1924-1948; un 5^e vol. à paraître) terminée sous la direction de Guillaume de Méliçon († 1257/1260); *Quaestiones disputatae*, composées avant l'entrée dans l'ordre (3 vol., Quaracchi, 1960). Il eut le rôle principal dans l'*Expositio Regulae S. Francisci* de 1241-1242 dite *Expositio quatuor magistrorum* (éd. L. Olliger, Rome, 1950); cf DS, t. 1, col. 190-193, 635; t. 2, col. 1316, 1979; t. 3, col. 348, 1414-1418, 1590-1593, 1802; t. 4, col. 2130.

Jean de la Rochelle † 1245, collabore à l'*Expositio quatuor magistrorum*; *Summa de anima* (Prato, 1882); *Summa de vitiis*, *Sermones*, mss (*Eleven Marian sermons*, éd. F. Lynch, S. Bonaventure, N. Y., 1961); cf DS, t. 4, col. 198.

Bx Hugues de Digne († 1254/7), frère de sainte Douceline † 1274 (DS, t. 3, col. 1672-1674), appartient au courant joachimite : *De finibus paupertatis* (éd. C. Florovsky, AFH, t. 5, 1912, p. 277-290); *Expositio super Regulam fratrum minorum* et *Dialogus inter zelatorem paupertatis et inimicum eius domesticum* (dans *Firmamenta trium ordinum S. Francisci*, Paris, 1511, 4^e p., f. 34b-54a, 105a-108b); *De triplici via in sapientiam perveniendi* (attribution douteuse). Cf *Catholicisme*, t. 5, 1959, col. 1020-1022.

Adam de Marsh † 1258. A sa notice t. 1, col. 198 et 635, ajouter l'édition des lettres, Quaracchi, 1904. — Bx Thomas de Celano († vers 1260). DS, t. 1, col. 1649, 1665-1667; t. 3, col. 539, 1307; t. 5, col. 1269. On lui attribue le *Dies irae* (W. Lampen, *Intorno al Dies irae di Fr. Tommaso da Celano*, St Fr, t. 24, 1927, p. 1-11). — Geoffrey de Brie † 1260 collabore à l'*Expositio quatuor magistrorum*. — Bx Gilles d'Assise † 1262. DS, t. 2, col. 1969-1970; t. 3, col. 542; t. 4, col. 2131; t. 6, notice. — Ange Tancrede († vers 1258) et Rufin d'Assise † 1270, frères lais, ont collaboré, avec Léon d'Assise † 1271, à un *Florilegium*, aujourd'hui perdu.

Bx Senso de Pérouse † 1270 : *Tractatus spirituales de ipsa extasi seu mystico mentis excessu*; *De generibus lacrymarum*; *De gradibus humilitatis*; *De operibus charitatis* (Sbaralea, *Supplementum...*, t. 3, p. 95). — Berthold de Ratisbonne † 1272. DS, t. 1, col. 1532-1534. On a retrouvé son *Expositio super Apocalypsim* (EF, t. 28, 1912, p. 628). — David d'Augsbourg † 1272. DS, t. 3, col. 44-43, 713, 742, 1089, 1300, 1324; t. 4, col. 201, 1815, 1910, 2131; t. 5, col. 1330, 1336.

S. Bonaventure † 1274. Voir surtout DS, art. BONAVENTURE, t. 1, col. 1768-1843 (É. Longpré); — t. 2, col. 1445-1447 (conformité); art. CONTEMPLATION dans l'école franciscaine, col. 1979-1981 (P. Philippe), col. 2080-2102 (É. Longpré); — t. 3, col. 469-470 (dépouillement); col. 713-714 (*Devotio*); Connaissance mystique de DIEU, col. 895-897 (L. Reypens); col. 1089 (direction spirituelle); DIVINISATION, col. 1416-1421 (H.-Th. Corus); DONS DU SAINT-ESPRIT, col. 1589-1594 (F. Vandenbroucke); — t. 4, col. 49 (Ecclésiaste); col. 80-85 (Échelle spirituelle); col. 197-198 (Écriture sainte et vie spirituelle), col. 706-707 (enfance spirituelle); EUCHARISTIE, t. 4, col. 1598-1599 (É. Longpré); col. 1815 (examen de conscience); col. 1910-1911 (exercices spirituels); EXTASE, col. 2120-2136 (T. Szabo); — t. 5, FRÈRES MINEURS, ch. I et III.

Eudes (Odon) Rigaud † 1275, archevêque de Rouen : collaborateur de l'*Expositio quatuor magistrorum*; *Sermones*, mss; *Regestrum visitationum*, *Journal des visites pastorales...*, publié par T. Bonnin, Rouen, 1852. Voir P. Andrieu-Guitrancourt, *L'archevêque Eudes Rigaud et la vie de l'Église au 13^e siècle*, Paris, 1938.

Conrad de Saxe † 1279. DS, t. 2, col. 1548; voir S. Girotto, *Corrado di Sassonia, predicatore e mariologo del sec. XIII*, Florence, 1952. — Anonyme, † 1282/3, *Meditatio pauperis in solitudine*, éd. F.-M. Delorme, Quaracchi, 1929. — Guibert ou Gilbert de Tournai † 1284 : *Vita S. Eleutheri* (AS, 20 février, t. 3, p. 196-206); *De morte non timenda*, ms; *De septem verbis Domini* (cf DS, t. 1, col. 889; Baudouin d'Amsterdam, *Gilberti de Tornaco opusculum « De septem verbis Domini in cruce »*, CF, t. 32, 1962, p. 230-270); *Sermones de nomine Jesu*, pseudo-bonaventuriens; *Tractatus de pace* (éd. É. Longpré, Quaracchi, 1925); *Tractatus de virginitate* (RAM, t. 12, 1931, p. 116-127). DS, t. 6, notice. — Eustache d'Arras, évêque de Coutances, † 1291. DS, t. 4, col. 1698. — Jean de Pecham † 1292, archevêque de Cantorbéry : *Canticum pauperis pro dilecto* (Quaracchi, 1905); *Philomena*, pseudo-bonaventurien (*Opera omnia*, t. 8, p. 669-674); *Expositio Regulae fratrum minorum*, dans *Firmamentum trium ordinum S. Francisci*, 4^e p., fol. 92b-99b; *Tractatus pauperis contra insipientem* (extraits publiés par A. Little, Londres, 1910, etc). DS, t. 1, col. 636, 1262; t. 2, col. 103. — Roger Bacon † 1294, théologien : *Opus maius*, *Opus minus*, *Opus tertium*; expose une systématisation de questions spirituelles (éditions diverses). DS, t. 1, col. 636, 1966; t. 3, col. 341; cf L. Thorndike, *L'expérience mystique chez Roger Bacon*, New-York, 1924.

Pierre de Jean Olivi (Olieu) † 1298, chef des « Spirituels » : *De perfectione evangelica* (q. 12, *Antonianum*, t. 16, 1941, p. 131-164; q. 14, *Rivista di storia della Chiesa in Italia*, t. 3, 1949, p. 309-343; q. 16, AFH, t. 11, 1918, p. 309-366); *De Domina* (éd. D. Pacetti, Quaracchi, 1954); *Quod Regula fratrum minorum excludit omnem proprietatem* (dans *Firmamenta trium ordinum*, Paris, 1511, 4^e p., f. 108-116); *De paupere rerum usu* (extraits, AFH, t. 11, 1918, p. 264-267); *De humilitate*, pseudo-bonaventurien (*Opera omnia*, t. 3, p. 658-662); *De oratione dominica* (dans *Archivio italiano per la storia della pietà*, t. 1, Rome, 1951, p. 179-202); *Lectura super Apocalypsim*, *De gradibus amoris*, *De septem sentimentis Christi Jesu*, *De septem tentationibus*, *Remedia contra tentationes spirituales*, mss; etc. DS, t. 1, col. 1392; t. 2, col. 103, 2081, 2088, 2090; t. 5, art. FRATICELLES; FRÈRES MINEURS, col. 1327 svv.

Jean de Galles († fin 13^e s.) : *Breviloquium de sapientia sive philosophia sanctorum*, *Breviloquium de virtutibus antiquorum principum* et *Ordinarium seu alphabetum vitae religiosae* (édités ensemble, 1478, etc); *Expositio Regulae ordinis minorum* (dans *Firmamentum trium ordinum S. Francisci*, Venise, 1513, 3^e p., f. 98-106); etc. DS, t. 1, col. 636; t. 4, col. 1816. — *Servantus de Faenza* (fin du 13^e s.) : *Summa de vitiis et virtutibus*; *Sermones*. — Jacques de Milan (fin du 13^e s.). DS, t. 5, col. 1319. — Jean Gil de Zamora (fin 13^e s.). DS, t. 4, col. 1120, et t. 6, notice.

2^o Au 14^e siècle. — Bernard de Besse († 1300/4). DS, t. 1, col. 1504-1505; t. 2, col. 636, 1666; t. 3, col. 470, 1301; t. 4, col. 1816. — Mathieu d'Acquasparta † 1302, théologien : *Sermones de tempore et de sanctis* : sur S. François [AFH, t. 9, 1916, p. 226-236], sur S. Antoine de Padoue, S. Claire [éd. G. Gàl, Quaracchi, 1962], sur la Vierge [éd. C. Piana, Quaracchi, 1962]. — Guillaume de Lanicia († début 14^e s.), *Dieta salutis*, pseudo-bonaventurien; DS, t. 6, notice.

Bx Conrad d'Offida † 1306, ami des « Spirituels » : *Lettres*; *Verba fr. Conradi de Offida* (éd. P. Sabatier, *Opusculs de critique historique*, t. 1, Paris, 1903, p. 370-392); *Ricordi di San Francesco* (MF, t. 7, 1898,

p. 131-136). DS, t. 1, col. 1666, 1670; t. 3, col. 542. — Bx *Jacopone de Todi* † 1306. DS, t. 1, col. 530, 1266; t. 3, col. 1695-1697; t. 4, col. 660; t. 5, col. 765, art. FRATICELLES, et col. 1329, 1337. — *Richard de Mediavilla* ou de Middleton († vers 1307/8) est l'auteur, entre autres, de *Quaestiones in quatuor libros Sententiarum* (Venise, 1507-1509), de 45 *Quaestiones disputatae*, d'un *Tractatus virtutum moralium*, d'un *De conceptione Immaculata Virginis Mariae* et d'une *Expositio super Ave Maria*. Ses écrits furent une des sources principales de Bernardin de Sienne. Sur ces ouvrages, voir E. Hocedez, *Richard de Middleton, sa vie, ses œuvres, sa doctrine*, Paris-Louvain, 1925. — *Jean Duns Scot* † 1308. DS, t. 3, col. 1801-1818; voir aussi t. 1, col. 152, 161-163, 190-191, 474, 588, 636-637, 645; t. 2, col. 586, 589-594, 609, 1990; t. 3, col. 224, 930, 1594; t. 5, col. 1317-1318, 1321, 1324, 1330-1331.

Bx *Roger de Provencé* † 1310, *Meditationes* (dans la *Chronica xxiv generalium*, AF, t. 3, p. 393-404); DS, t. 1, col. 1666-1667. — *Bertrand de Ahlen*, professeur à Munster, 1308-1315 : *De laude Domini novi saeculi*, ascension de l'âme selon la doctrine dionysienne (étude et éd. partielle par M. Bihl, *Fr. Bertramus van Ahlen. Ein Mystiker und Scholastiker*, AFH, t. 40, 1947, p. 3-48); *De investigationibus Creatoris per creaturas* (ms) d'après la mystique bonaventurienne de l'*Itinerarium mentis in Deum*. — Bx *Raymond Lulle* † 1315, tertiaire. En attendant sa notice, voir DS, t. 1, col. 313, 329, 665, 981, 1147, 1671; t. 2, col. 591, 1991, 2337; t. 3, col. 533, 734, 841; t. 4, col. 1120, 1912; surtout l'article d'É. Longpré, DTC, t. 9, 1926, col. 1072-1144, et A. Llinares, *Raymond Lulle philosophe de l'action*, Grenoble-Paris, 1963.

Bx *François de Fabriano* † 1322. DS, t. 5, col. 1035-1037. — Bx *Giovanni della Verna* † 1322 : dans ses *Dicta quaedam super animae iudicio*, décrit les cinq états de la vie spirituelle; *Collectio sententiarum ex sanctis patribus et philosophis*; en outre, des ouvrages d'intérêt historique sur l'ordre. Voir A. Levasti, *Mistici del duecento e del trecento*, Milan-Rome, 1935, p. 253-255, *I gradi dell'anima*, et p. 991-992. — *Pierre Auriol* † 1322. En plus d'œuvres philosophiques, théologiques et exégétiques, a laissé *Tractatus de paupertate et usu paupere* (dans *Firmamenta trium ordinum*, Paris, 1511, 4^e p., f. 116-119), *Tractatus de conceptione Beatae Mariae Virginis* (Quaracchi, 1904; cf L. Rosato, *Doctrina de Immaculata... secundum Petrum Aureoli*, Rome, 1959). — *Jean Rigaud* † 1323, évêque de Tréguier : Vie d'Antoine de Padoue (DS, t. 1, col. 1667); *Compendium theologiae pauperis fratris minoris* (Hurter, t. 2, 1906, col. 384-385). — *François de Mayronnes* † 1327, théologien scotiste, commentateur de l'Aréopagite : *De septem donis Spiritus Sancti*, *De humilitate*, *In orationem dominicam*, *De festivitatibus Beatae Mariae sermones*, *Sermones de sanctis*, *In canticum Magnificat* (ensemble, Venise, 1493); *De oratione mentali et Determinatio paupertatis Christi et apostolorum eius* (mss), etc. Cf DTC, t. 10, 1928, col. 1634-1645. — *Ubertin de Casale* † 1329/32, un des chefs des « Spirituels » : *Arbor vitae cruciferae Jesu* (composé en 1305; Venise, 1485). Voir art. FRATICELLES, et *supra*, col. 1319-1320, 1327.

Bx *Hugues Panziera de Prato* († vers 1330). A. Levasti a publié dans *Mistici del duecento e del trecento* (Milan-Rome, 1935, p. 271-316) : *Trattato della perfezione*, *Trattato contro i falsi mistici*, *I dieci gradi dell'umiltà*, *Epistole spirituali*, édités pour la première fois à Florence en 1492 avec d'autres traités : *Somma dei spirituali sentimenti*, *Dolore della mente di Cristo*, *Canti spirituali*, etc. Le *De inspirationibus* de Bernardin de Sienne doit beaucoup à Hugues. DS, t. 5, col. 1256, 1337.

Richard de Conington † 1330 : *Tractatus de perfectione evangelica* (ms), contre Olivi; *Tractatus de paupertate fratrum minorum* (édité, avec une *Abbreviatura*, par A. Heysse, AFH, t. 23, 1930, p. 57-105, 340-360). — *Jean de Caulibus* († vers 1335), *Meditationes vitae Christi*, pseudo-bonaventuriennes. DS, t. 1, col. 823, 1850-1851; t. 2, col. 1991; t. 4, col. 1912; t. 5, col. 1319.

Ange Clareno † 1337, principal chef des « Spirituels » : *Historia septem tribulationum ordinis minorum* (éd. A. Ghinato, Rome, 1959); *Expositio Regulae fratrum minorum* (éd. L. Oligier, Quaracchi, 1912); *Praeparantia Christi Jesu habitationem... in nobis* (éd. N. Mattioli, *Il B. Simone Fidati da Cascia*, Rome, 1898, p. 467-471); *Breviloquium super doctrina salutis ad parvulos Christi* (*ibidem*, p. 471-487); *Lettres* (éd. F. Ehrle, ALKG, t. 1, 1885, p. 543-569); *Epistola responsiva contra Alvarum Pelagium de Regula fratrum minorum observanda (Apologia pro vita sua)*, éd. V. Doucet, AFH, t. 39, 1946, p. 63-200. DS, t. 1, col. 425, 1666; t. 3, col. 540, 697; t. 5, FRATICELLES; FRÈRES MINEURS, col. 1327 svv.

Nicolas de Lyre † 1349. En plus de ses ouvrages exégétiques : *Postillae in evangelia et epistolas de tempore et sanctis*, 1481; *Oratio seu meditatio super vita et gestis B. Francisci* (éd. dans *Firmamenta trium ordinum*, Paris, 1511, 1^e p., f. 1-9); *Quaestio de usu paupere* (éd. É. Longpré, AFH, t. 23, 1930, p. 51-56); *De paupere usu*, 18^e question du *Quodlibetum 1* (éd. F. Pelster, AFH, t. 46, 1953, p. 211-250). DS, t. 2, col. 1451-1454, 1460; t. 4, col. 199-200. — *Alvaro Pelayo* († 1349/1350). DS, t. 4, col. 1120-1121, 1816, et t. 5, art. FRATICELLES. — Bx *Donat Brasavola* de Ferrare † 1353, *Speculum profectus spiritualis pro iis qui vere vitae religiosae ac perfectioni incumbere desiderant* (en italien, Lucques, 1723). — *Raoul (Rodolphe) de Biberach* † 1360 : *De septem itineribus aeternitatis et De septem donis Spiritus Sancti*, pseudo-bonaventuriens. On lui attribue un *De officio Cherubim*. DS, t. 1, col. 826; t. 2, col. 1988, 2320; t. 3, col. 38, 1448, 1597, 1603, 1607; t. 4, col. 1816, 1912.

Fabien de Hongrie (14^e s.), *Speculum vitae B. Francisci et sociorum eius* (Venise, 1504). — *Othon de Passau* († fin du 14^e s.), *Die vierundzwanzig Alten oder der goldene Thron minenden Seele* (publié vers 1470), recueillie dans 104 maîtres et écrivains des sentences sur la vie spirituelle. DS, t. 1, col. 322, 496.

3^o Au 15^e siècle. — *Barthélemy de Pise* † 1401. DS, t. 1, col. 1268-1269, aussi col. 1666; t. 3, col. 541. — *François Ezimenis* † 1409. DS, t. 4, col. 1950-1955; aussi, t. 1, col. 604, 615; t. 4, col. 1118, 1121. — *Jean Ezimeno* († vers 1420). DS, t. 4, col. 1955-1957. — Bx *Henri de Baume* † 1439, collaborateur de sainte Colette, voir *infra*, col. 1414-1415. — *Guillaume de Casale* † 1442, ministre général au temps de Colette; voir *infra*, *ibidem*.

S. Bernardin de Sienne † 1444. Depuis sa notice, DS, t. 1, col. 1518-1521, une édition critique des *Sermones* est en cours à Quaracchi : *Quadragesimale de christiana religione* (2 vol., 1950), *Quadragesimale de evangelio aeterno* (3 vol., 1956), *Tractatus de vita christiana*, *De Beata Virgine*, *De Spiritu Sancto et de inspirationibus*, *De beatitudinibus evangelicis* (1959), *Sermones de tempore et de diversis* (1959), *Sermones imperfecti*, *Itinerarium anni*, *Epistolae* (1963). Dans les *Operette volgari*, D. Pacetti a publié (Florence, 1938) les œuvres italiennes suivantes : *Trattato della confessione* « *Renovamini* », *La divota confessione volgare*, *Trattato dell'amore di Dio*, *Lettere*. Aux reportations italiennes de sermons signalées à la notice de Bernardin ajouter le *Quaresimale Fiorentino del 1425*, dans *Le prediche volgari*, éd. C. Cannarozzi, 3 vol., Florence, 1940. Voir A. Blasucci, *La*

spiritualità di S. Bernardino da Siena, MF, t. 44, 1944, p. 3-67. DS, t. 1, col. 521, 824, 1164, 1305, 1675-1676; t. 2, col. 589, 591, 1028, 1268, 1620, 1628, 2005; t. 3, col. 44, 766, 842, 1083, 1099, 1262, 1817; t. 4, col. 1001, 1818; t. 5, 1320, 1322, 1324, 1331, 1337.

Bx *Albert de Sarteano* † 1450, humaniste et coopérateur de la réunion des Églises. *Epistolae et opuscula* recueillis par Fr. Aroldo (Rome, 1688; cf F. Buccellari, *Il B. Alberto da Sarteano, 1385-1450*, SF, t. 10, 1938, p. 22-48, 97-127; t. 11, 1939, p. 159-173, 213-229, 265-310). — *Nicolas d'Osimo* † 1453 : *Declaratio super Regulam fratrum minorum, Quadriga spiritualis* (comprend un traité sur l'oraison) et, probablement, *Declaratio praeceptorum Regulae sanctae Clarae* (cf *infra*, col. 1416); etc.

S. *Jean de Capistran* † 1456 : *Tractatus de religione regularium; Tractatus de sanguine Christi pretioso*, ms; *Sermo ad clerum in synodo tridentina dioecisana* (1439) seu *speculum clericorum*, ms; *De Passione D. N. Jesu Christi*, ms; *Speculum conscientiae, Sermones quadragesimales, Vita S. Bernardini Senensis sui praeceptoris* (Venise, 1591); *Declaratio primae Regulae sanctae Clarae*, etc. Cf A. Chiappini, *La produzione letteraria di Giovanni da Capestrano*, MF, t. 24, 1924, p. 409-449; t. 25, 1925, p. 157-198; t. 26, 1926, p. 52-66; t. 27, 1927, p. 54-104. DS, t. 1, col. 334, 531, 1675; t. 2, col. 876, 1109; t. 3, col. 1817.

S. *Pierre Regalado* † 1456 : *Expositio Regulae fratrum minorum, Exercitia vitae activae et contemplativae* (pour la réforme de Villacreses), *Opusculum de Arbore vitae seu de S. Cruce*, nombreuses Lettres. DS, t. 3, col. 542-543. — *Jean Barthélemy* († après 1460). DS, t. 1, col. 1270-1271. — *Jean Canales* † 1462. DS, t. 2, col. 73. — *Sante Buoncuori* († après 1462). Compose en italien : *Fior novello* ou vie de Bernardin de Sienna, dans *La Verna*, t. 9, 1911-1912, p. 396 svv; *El Crucifisso, L'anzieta di Jesu, Regula del ben morire*, mss. — *Jean Brugman* † 1473. A l'édition du *Speculum imperfectionis* signalée dans la notice, DS, t. 1, col. 1967-1968, ajouter un *Supplementum*, AFH, t. 4, 1911, p. 314-317. Voir aussi DS, t. 1, col. 335, 592, 1678; t. 2, col. 2005; t. 3, col. 430-431, 728, 738; t. 4, col. 661. — S. *Jacques de la Marche* † 1476 : *De sanguine Christi effuso, Sermones quadragesimales, Sermones de festis, Sermones de variis materiis ad instructionem animarum*, mss; *De dialogo contra fratricellos* (éd. L. Olliger, AFH, t. 4, 1911, p. 3-23). Cf G. Caselli, *Studi su S. Giacomo della Marca*, 2 vol., Ascoli, 1926. DS, t. 1, col. 531, 1675; t. 3, col. 1817; t. 5, art. FRATICELLES.

Henri de Herp, Harphius, † 1477. Sa *Theologia mystica* réunit trois traités, *Soliloquium divini amoris* ou interprétation du *Cantique des cantiques*, le *Directorium contemplativorum* (ou *Speculum perfectionis*) et l'*Eden* ou *Paradisus contemplativorum*. Herp reflète la tradition franciscaine, mais aussi le pseudo-Denys, saint Bernard, Ruysbroeck. Il fut mis à l'Index pour certaines expressions excessives et peut-être par opportunité; en 1586, un texte corrigé fut approuvé. L'influence de Herp a été considérable auprès des franciscains espagnols du siècle d'or et surtout auprès des capucins des 16^e et 17^e siècles.

Autres ouvrages : *Sermones de tempore* (Nuremberg, 1481), *de sanctis, de tribus partibus poenitentiae, de triplici adventu Christi* (ensemble, Spire, 1484); *Speculum aureum decem praeceptorum Dei* (Mayence, 1474).

Il est fréquemment parlé de Herp dans le DS : t. 2, col. 170, 591, 755-757, 1028, 1452-1453, 1636, 1639-1640, 2004-

2005, 2049, 2624; t. 3, col. 378-383, 390, 393-394, 421-422, 428, 475-476, 530-531, 647, 912-914, 916, 922-924, 1215, 1362, 1448-1450, 1452, 1599, 1697, 1731; t. 4, col. 74, 80-81, 203, 974, 1819, 1920-1921; t. 5, art. FRÈRES MINEURS, surtout ch. iv.

Francesco Micheli del Padovano († vers 1480), humaniste : *Tractatus morales quibus fidelis homo ad pie sancteque vivendum... dirigitur* (Pérouse, 1660); *Speculum christianae probitatis* et sous une autre forme *Christianorum institutionum liber, Tractatus de S. Francisco ad plebem Veronensem* (mss), *Advisamenta pro reformatione faciendae ordinis* (éd. R. Pratesi, AFH, t. 48, 1955, p. 109-130), *De ratione studendi sacrae Scripturae*, etc (ms). Cf R. Pratesi, AFH, t. 47, 1954, p. 293-366; t. 48, 1955, p. 73-109. — Bx *Amédée Menez da Silva* † 1482, fondateur des amédéites, *Nova Apocalypsis*, ms; *De mysteriis vitae, mortis Virginis Mariae raptus tres* (Madrid, 1648). — *Chérubin de Spolète* † 1484. DS, t. 2, col. 824-825. — *Michel Carcano de Milan* † 1484 : nombreux sermons sur l'Eucharistie; *Opus de commendatione virtutum et vitiorum reprobatione sermonarum* (Milan, 1495); *Sermones de festivitatibus Jesu Christi et de Spiritu Sancto* (AFH, t. 4, 1911, p. 470-481).

Jacques Oddi de Pérouse † 1488 : *Franceschina* ou *Specchio dell'ordine dei minori*, qui a quelque similitude avec le *Speculum perfectionis* et la *Legenda trium sociorum* (éd. N. Cavanna, 2 vol., Florence, 1931). — *Alphonse de Spina* († vers 1491). DS, t. 1, col. 402-403. — *Christophe de Varese* † 1491. DS, t. 2, col. 876. — Bx *Bernardin de Feltré* † 1494. Ajouter aux ouvrages signalés DS, t. 1, col. 1516 : *Quaresimale* (éd. Carlo da Milano, Milan, 1940); *Sermoni dell'avvento*. Et aussi : DS, t. 1, col. 531, 671, 1516; t. 2, col. 318-319, 1473. — Bx *Ange Carletti de Chivasso* † 1495, directeur spirituel et disciple de sainte Catherine de Gènes. DS, t. 2, col. 318. — *Robert Caracciolo* † 1495. Ajouter aux œuvres signalées DS, t. 2, col. 120-121 : *Sermones septem de divina charitate et Trattato contro la separazione dei frati minori dell'osservanza dai conventuali*. — *Étienne Fridelini de Winnenden* † 1498. DS, t. 5, col. 1525-1528.

4^o Au début du 16^e siècle. — Vers 1500 est composé à Amsterdam en néerlandais l'*Indica mihi*, inspiré de saint Bernard et des *Meditationes vitae Christi* (éd. néerlandaise, 1906, et trad. franç. *Très pieuses méditations sur la vie et la passion du Christ*, Paris, 1926). — *Olivier Maillard* † 1502 : *Contemplatio seu expositio super salutatione angelica ad Matrem misericordiae dirigenda cum materia de eadem Virgine praedicabili; Histoire de la Passion*, Paris, 1493; *Instruction et consolation de la vie contemplative*, Paris, 1499; *Sermons sur les saints*, Paris, 1507; etc. — Bx *Bernardin d'Aquila* † 1503. DS, t. 1, col. 1514. — *Pelbart de Temesvar* † 1505, hongrois, dont la prédication eut un succès considérable : *Sermones de tempore, de sanctis, quadragesimale*, incunables; *Stellarium coronae Beatae Virginis*, Bâle, 1490. — *Bernardin de Florence* † 1508, *Dialogus de laudibus castitatis atque virginitatis*, éd. par G. Gál, Fr St, t. 23, 1963, p. 140-178.

Jean Capet († début 16^e siècle). DS, t. 2, col. 117. — *Le Boezken vander Missen* (Gouda, 1506, plus de 30 éd. ou trad.) de *Gérard de Gouda* † 1513 est dans la ligne du *Tractatus de expositione missae* de *Guillaume de Gouda* (25 éd. avant 1504), influencé par *Simon de Venlo* (voir OGE, t. 15, 1941, p. 250-258, et *Franciscana*, t. 10, 1955, p. 93-100; t. 11, 1956, p. 1-16).

Bernardin de Bustis († 1513/5). DS, t. 1, col. 1515. Voir F. Cucchi, *La mediazione universale della San-*

tissima Vergine negli scritti di Bernardino de' Bustis, Milan, 1942. — Bx Thierry Kolde (Coelde) † 1515 : *Der Kerstenen Spiegel*, 1470; rééd. *Der Christenspiegel*, Werl, 1954; ce « miroir des chrétiens » est le premier catéchisme néerlandais; Coelde composa aussi des poèmes sur la Passion et sur la Vierge (C. Drees, *Der Christenspiegel des Dietrich Kolde von Münster*, Werl, 1954; B. de Boer, dans *Bijdragen*, t. 10, 1959, p. 387-406). — Marc Vigier de la Rovere † 1516, cardinal : *De annuntiatione Beatae Mariae Virginis* (Fano, 1506); *Decachordum christianum* (Fano, 1507); *Controversia de excellentia instrumentorum dominicae passionis* (Rome, 1508). Cf DTC, t. 15, 1950, col. 2989-2991. — Boniface de Ceoa † 1517. DS, t. 1, col. 1857-1859. — Jean Columbi † 1517. DS, t. 2, col. 1134-1135.

Nous renvoyons à la bibliographie générale placée en tête de l'article et aux bibliographies particulières du chapitre 1 qui traitent de la spiritualité de l'ordre.

1. *Généralités*. — L. Roure, *Figures franciscaines*, Paris, 1913. — F. Imle, *Der Geist des hl. Franziskus und seiner Stiftung*, Ohlinger, 1921. — Ubald d'Alençon, *La spiritualité franciscaine*, EF, t. 39, 1927, p. 276-295, 338-351, 449-471, 591-604; t. 40, 1928, p. 81-99. — Théobald, *La spiritualité franciscaine*, coll. Études religieuses, Liège, 1928. — L. Lavelle, *La spiritualité franciscaine*, Paris, 1935. — Ilarino da Milano, *L'ordine francescano attraverso i secoli*, Milan, 1938. — L. Veuthey, *Itinerarium animae franciscanum*, Rome, 1938. — V. Balestrieri, *Fondamenti della spiritualità francescana*, Lonigo, 1939. — L. Bracaloni, *La spiritualità francescana ascetica e mistica*, St Fr, t. 37, 1940, p. 7-31. — A. Carr, *The essence and characteristics of franciscan spirituality*, dans *Franciscan educational conference*, t. 29, 1949, p. 1-21. — Vito da Bussum, *De spiritualitate franciscana*, Rome, 1949. — V.-M. Breton, *La spiritualité franciscaine*, dans *La spiritualité catholique*, Paris, 1953, p. 37-56. — G. Petrocchi, *Ascesi e mistica trecentesca*, Florence, 1957. — J. Gobry, *Saint François d'Assise et l'esprit franciscain*, Paris, 1957. — L. Bracaloni, *La spiritualità francescana nei suoi corollari*, Assise, 1959. — C. Koser, *O pensiero franciscano*, Petropolis, 1960. — *Che cos'è la spiritualità francescana*, coll. Quaderni di spiritualità francescana 1, Assise, 1961.

2. *Caractères propres*. — C. Mariotti, *La passione di Gesù Cristo e i francescani*, Assise, 1907. — C. Urrutibeheti, *Doctrina et cultus Christi Regis in ordine fratrum minorum*, dans *Antoniano*, t. 1, 1926, p. 298-308. — P. Remy, *L'ascèse franciscaine*, EF, t. 41, 1929, p. 144-172. — V.-M. Breton, *La méditation de Jésus-Christ. La place du Christ Jésus dans la piété franciscaine*, Paris, 1936; *Le Christ de l'âme franciscaine*, Paris, 1945. — A. Ghinato, *La vita spirituale nell'ideale francescano*, Rome, 1950. — L. Bello, *De universali Christi primatu atque regalitate*, Rome, 1953. — *Gesù Cristo nella spiritualità francescana*, coll. Quaderni di spiritualità francescana 2, Assise, 1961. — M. Ciccarelli, *I misteri di Cristo nella spiritualità francescana*, Bénévent, 1961.

3. *Mystique*. — Juan de Guernica, *Introducción a la mística francescana*, Buenos Ayres, 1925. — S. Grunewald, *Franziskanische Mystik*, Munich, 1932. — J. Sanchis, *Corrientes ideológicas que preparan la síntesis escolástica de la ciencia mística*, dans *Verdad y Vida*, t. 7, 1949, p. 337-359.

Antonio BLASUCCI.

IV. SPIRITUALITÉ FRANCISCAINNE AUX 16^e ET 17^e SIÈCLES (âge d'or des capucins)

1. *Le milieu spirituel*. — 2. *Spiritualité franciscaine en Italie*. — 3. *En Espagne*. — 4. *En France*. — 5. *Spiritualité franciscaine néerlandaise*. — 6. *En Allemagne*, etc.

I. LE MILIEU SPIRITUEL

Pour saisir les caractéristiques de la spiritualité franciscaine des 16^e et 17^e siècles, il faudrait rappeler les tendances réformatrices de l'Église et de l'ordre. Longtemps avant la naissance du protestantisme l'Église travaillait à se réformer, comme en témoignent le mouvement des « observants », les sermons sur la pénitence, le courant de la Dévotion moderne (cf DS, t. 1, col. 323-331; t. 3, col. 727-747), la mystique germanique (art. Spiritualité ALLEMANDE, DS, t. 1, col. 323-336), l'humanisme chrétien, etc. Pour répondre à l'esprit mondain qui gangrène la vie ecclésiastique et même monastique, l'accent est mis sur l'essentiel, la vie intérieure et personnelle du chrétien, le contact profond avec Dieu et avec le Christ. On retourne aux sources, à l'Écriture et aux Pères. A cette intériorisation spirituelle attachent leurs noms, entre autres : Tauler, Suso, Ruusbroec, Bernardin de Sienne, Herp, Thomas a Kempis, Savonarole, Catherine de Gênes et l'Oratoire du divin amour. Les communautés religieuses reprennent conscience des idéaux des fondateurs et cherchent à vivre la Règle de façon aussi littérale et spirituelle que possible, d'où le nom d'*Observance*. Dans l'ordre franciscain, l'Observance de 1517 fut l'occasion d'une réforme profonde.

Léon X confia la direction de l'ordre à l'Observance, désormais appelée *ordo fratrum minorum* (avec ou sans addition de *regularis observantiae*), et les groupements en voie de réforme sont placés sous son autorité. Il en surgissait alors plusieurs, tels les maisons de « récollection », qui ont exercé leur influence sur les déchaux en Espagne, les *riformati* en Italie, les récollets en France, et sur les capucins (1528). Un des principaux foyers spirituels fut sans doute le mouvement de réforme espagnol, où fut formé le futur ministre général de l'ordre, François des Anges (Quiñones). Voir *supra*, col. 1310-1313, et *infra*, col. 1360.

Melchior de Pobladura, art. *Déserts*, DS, t. 3, col. 539-549. — D. Bluma, *De vita recessuali in historia et legislatione ordinis fratrum minorum*, Rome, 1959. — J. Meseguer Fernández, *Programa de gobierno del P. Francisco de Quiñones, ministro general O.F.M. (1523-1528)*, AIA, t. 21, 1961, p. 5-51.

Parmi les points essentiels de ces réformes, à côté de la pauvreté et de la vie pénitente, la vie contemplative occupe une place décisive, et la prière intérieure qu'est la méditation quotidienne est une partie irremplaçable de la vie communautaire. Dans ces milieux, on voit le secret de toute vraie réforme dans la fidélité à la méditation quotidienne.

C'est ce que fixent nettement, par exemple, les *Statuts* de Jules II en 1508, destinés à servir de base à la réforme de l'ordre, et plus généralement les *Constitutions* des observants, élaborées au chapitre de Valladolid en 1593, et toujours en vigueur.

Optat de Veghel, *De oefening van het inwendig gebed in de minderbroedersorde gedurende de vijftiende en de zestiende eeuw*, OGE, t. 21, 1947, p. 130-135.

Les sources de cette piété « réformée » sont à chercher surtout : a) dans l'esprit de saint François exprimé dans la Règle de 1223, ses directives sur les ermitages, son *Testament* et sa vie; cet esprit et les intentions de François furent également transmis par les écrits de frère Léon, la *Legenda antiqua*, le *Speculum perfectionis*, les *Actus beati Francisci et sociorum eius*, le *Liber conformitatum*, les *Fioretti*, etc.; — b) dans les écrits spirituels de saint Bonaventure, et des pseudo-Bonaventure, et dans les œuvres de Raymond Lulle; —

c) dans les écrits des « Spirituels », Olivi, Ange Clareno, l'*Arbor vitae crucifixae* d'Ubertin de Casale, Jacopone de Todi, et ceux d'Angèle de Foligno, etc; — d) les *Vitae Patrum*, les œuvres d'Augustin, de Jean Cassien, de Jean Climaque, spécialement celles de Bernard, les multiples *Vies de Jésus*, spécialement celle de Ludolphe le chartreux; — e) les écrits de la Dévotion moderne, surtout l'*Imitation de Jésus-Christ*, Jean Mombaer, Garcia de Cisneros; — f) les écrits de la mystique rhénane et néerlandaise.

Tauler et plus encore Herp ont eu, à côté de Bernard et de Bonaventure, une très grande influence sur la vie spirituelle de l'ordre aux 16^e et 17^e siècles.

L. Verschueren écrivait : « Un fait remarquable, c'est que Herp est, parmi les maîtres, le plus estimé et le plus suivi chaque fois qu'un renouveau se manifeste. L'idéal que se proposaient les chartreux de Cologne, la réforme de l'Église par la réforme du peuple, Henri Herp, le mystique du cœur, l'a sans doute réalisé en grande partie dans les âmes » (*Spiegel der Volcomenheit*, t. 1, Anvers, 1931, p. 158). Ce mineur observant du Brabant néerlandais a informé plus que quiconque la spiritualité de l'ordre entre 1517 et 1700, en particulier chez les capucins.

Les capucins, — par-delà les observants, les réformes des maisons de récollection, les « Spirituels » et les premiers compagnons —, font remonter leur idéal de l'ordre et leur spiritualité au programme de vie que François recommandait et réalisait (*Règle et Testament*). Cet idéal se caractérise par la place importante réservée à la vie de prière (double méditation quotidienne, aspect érémitique), la pratique radicale de la pauvreté et de la pénitence, les œuvres de charité, la prédication évangélique populaire (au 16^e siècle, par exemple, les quarante heures), la prière intérieure et la direction spirituelle, et la diffusion d'écrits spirituels. Si l'on attribue avec raison à la pratique de la prière méthodique le succès de la réforme catholique (L. Cristiani, *L'Église à l'époque du concile de Trente*, coll. Fliche-Martin, t. 17, 1948, p. 253-254 : « C'est sûrement à cette pratique qu'il faut en définitive attribuer la réforme de l'Église catholique au 16^e siècle »), les capucins y ont contribué de façon notable.

À côté des observants et des conventuels, les capucins constituent la troisième branche indépendante de la famille franciscaine. Elle l'est restée jusqu'à nos jours, tandis que les autres groupes de réforme des 15^e et 16^e siècles seront réunis en 1897 à la branche des frères mineurs observants. Au regard de l'idéal de François on pourrait dire que les observants suivent strictement la *Règle* selon les déclarations pontificales, les capucins selon les déclarations pontificales et selon les désirs exprimés par François dans son *Testament* et dans sa vie. Ces distinctions fondamentales se sont estompées avec les adaptations que rendirent nécessaires les temps et les lieux. Toutefois, chacune de ces branches conserve toujours sa caractéristique, sa physiologie, sa spiritualité, qui sont comme des nuances au sein de l'unique spiritualité franciscaine.

L'histoire montre que l'idéal évangélique du Poverello possède une richesse qui n'est réalisable que dans la diversité. C'est en ce sens qu'il faut comprendre la décision de l'Église concernant la ramification de l'ordre.

Le 17^e siècle peut être à bon droit considéré comme le siècle d'or des capucins. La place et l'importance de leurs auteurs dans la littérature spirituelle franciscaine sont considérables.

Les ouvrages généraux sont indiqués *supra*, col. 1268; ceux qui concernent les capucins, col. 1312. On aura un aperçu d'en-

semble des auteurs spirituels capucins de cette période dans Optat de Veghel, *Scriptores ascetici et mystici ordinis capuccinorum*, dans *Laurentianum*, t. 1, 1960, p. 98-130, cité *Scriptores*; *Geestelijke schrijvers uit de capucijnenerde*, FL, t. 41, 1958, p. 124-128, 139-157; *De minderbroeders-capucijnen*, FL, t. 45-47, 1962-1964, *passim*; *Le fond franciscain de la réforme capucine*, dans *Miscellanea Melchior a Pobladura*, Rome, 1964 (à paraître). — On peut voir aussi Th. Graf, *Die Kapuziner*, Fribourg-en-Brisgau, 1957.

2. SPIRITUALITÉ FRANCISCANNE EN ITALIE

A. Capucins. — 1^o CARACTÉRISTIQUES SPIRITUELLES.

— Les capucins exhortent à vivre les *mysteria Christi et Mariae*, particulièrement le mystère de leurs souffrances. Ils font de ces mystères l'objet de leurs méditations journalières et de l'ensemble de leurs exercices spirituels. Ils aiment à proposer cette pratique quotidienne aux simples fidèles. Leur méthode préférée est l'oraison affective par aspirations, selon l'esprit de Herp. Le fruit en est la familiarité intérieure avec Jésus et Marie. Cette spiritualité s'enracine dans la tradition de Bernard et de Bonaventure, de l'Observance et de la Dévotion moderne, reprise par Herp. Cette spiritualité christocentrique et mariale est avant tout ascétique, mais elle ouvre les âmes à la vie mystique. La pratique de la pureté d'intention dans l'exercice de l'amour divin, en conformité avec la volonté de Dieu et en esprit de pauvreté, doit y conduire. On pourrait dire que la théologie des capucins italiens était entièrement au service de la prédication de la vie spirituelle aux fidèles.

Ilarino da Milano, *Biblioteca dei frati minori cappuccini di Lombardia (1553-1900)*, Florence, 1937. — Giovanni Crisostomo da Cittadella, *Biblioteca dei frati minori cappuccini della provincia di Venezia (1535-1939)*, Padoue, 1945. — Arsenio d'Ascoli, *La predicazione dei cappuccini nel cinquecento in Italia*, Lorette, 1956. — Davide M. da Portogruaro, *Storia dei cappuccini veneti*, Venise, 1957. — *Problemi di vita religiosa nel cinquecento*, Padoue, 1960.

1) *Bases spirituelles fondamentales. Jean de Fano.* — Dans les œuvres de Jean de Fano † 1539 se reflètent les caractéristiques du nouvel ordre franciscain. Encore observant, il réfutait la réforme des capucins (*Dialogo della salute*, Ancône, 1527; éd. dans It Fr, t. 7-10, 1932-1935); devenu capucin, il corrigea, vers 1535-1536, son *Dialogo* (éd. du *Dialogo della salute emendato*, It Fr, t. 10-13, 1935-1938). Jean reconnaît le bon droit des observants, mais prend nettement la défense des capucins : il y a dans la tradition franciscaine un courant spirituel qui, par-delà la *Règle*, s'appuie sur le *Testament* de François et sa vie. L'ouvrage est une excellente justification de la réforme capucine, en même temps que la première et la meilleure explication de la *Règle* qui ait été faite par un capucin : la *Règle* est commentée non seulement d'après les déclarations pontificales, mais à partir de la pensée et de la vie du fondateur, et selon les normes ascétiques de l'esprit franciscain, tel que l'ont vécu des groupements importants de l'ordre.

Une partie notable du *Dialogo emendato*, le *Brevis discursus super observantia paupertatis*, a été souvent éditée séparément (Brescia, 1536, etc) ou avec la *Règle* et le *Testament* (rééd. dans Melchior de Pobladura, MHOMC, t. 5, 1946, p. 447-463).

L'operetta devotissima chiamata Arte de la unione (Brescia, 1536; remaniée par Denis de Monte Falcone, *L'arte d'unirsi con Dio*, Rome, 1622; trad. franç., Lyon, 1624) est un témoin de la spiritualité des capu-

cins à cette époque : l'Arte enseigne la méthode affective, qui, par les voies purificatrice, illuminative et unitive, permettra d'atteindre à la plus intime union d'amour avec Dieu dans le Christ. Ces exercices spirituels ont pour base le *De triplici via* de Bonaventure, dont la doctrine a été vulgarisée aux 14^e et 15^e siècles par les *Meditationes vitae Christi*, les œuvres de Gerson et la Dévotion moderne. Notre auteur s'inspire pour la pratique de l'oraison de l'*Exercitiorium spirituale* de Cisneros (méthode de méditation quotidienne) et du mystique *Speculum perfectionis* de Herp (à partir de 1509, édition latine, *Directorium aureum contemplativorum*; éd. italienne, Venise, 1522, 1523, 1529). L'oraison affective consiste essentiellement en « aspirations », dont la pratique est étendue à la méditation des mystères de la vie du Christ et de Marie, spécialement de la passion, et, suivant les dispositions de chacun, à toute prière liturgique ou privée, et à la vie de travail. L'âme atteint, par ce moyen court, — Herp le désignait volontiers la voie des douze mortifications —, le pur amour, dont la vie mystique est le plus haut couronnement. Jean de Fano suit souvent littéralement le *Speculum perfectionis*. Cette méthode est en usage habituel chez les capucins, et ils l'enseignent aux fidèles; elle est un thème classique de leur prédication, de leur direction et de leurs écrits spirituels. C'est l'une de leurs contributions originales à la réforme spirituelle de l'Église (cf art. ASPIRATIONS, DS, t. 1, col. 1017-1025).

Optat, *Scriptores...*, p. 110-114; *Geestelijke schrijvers...*, *Joannes van Fano* († 1539), pionier van nederlandse vroomheid, art. cité, p. 139-157 (comparaison des méthodes de la Dévotion moderne, de Cisneros, des jésuites et des carmes).

2) *Formation à l'oraison. Matthias Bellintani et Alexis Segala.* — Matthias Bellintani de Salò † 1611 fut l'un des capucins les plus influents. Il contribua beaucoup à former les chrétiens à la vie de prière, par sa célèbre *Pratica dell' orazione mentale*, 1573 (26 éd. italiennes, dont 18 entre 1574 et 1617; 18 trad. françaises entre 1588 et 1621; 6 latines et 2 espagnoles; etc). Voir l'analyse, DS, t. 1, col. 1356-1357. Il voulait conduire les âmes par la méditation quotidienne et la contemplation à vivre intimement les mystères de la foi, surtout le mystère de la passion du Christ, où il puisait lui-même sa nourriture spirituelle. Sans doute l'ouvrage est-il né de la prédication de Bellintani à Brescia, où il prêchait chaque soir à la cathédrale l'exercice de la méditation; Charles Borromée en introduisit l'usage à Milan. Le saint recommandait spécialement la *Pratica* à ses diocésains, mais il désirait aussi un manuel plus complet de méditations sur la Passion. Bellintani compléta ses *Corone spirituali, per l'attenzione in contemplare la Passione del Salvatore* (6 éd. italiennes; 4 trad. allemandes, 1 française). Il prêchait et écrivait inlassablement sur ce sujet (voir son *Historia cappucina*, t. 5, p. 284-288). L'oraison était pour lui le grand moyen de réformer l'Église, les familles, les personnes (*Corone spirituali*, préambule). Rappelons encore son *Trattato sull'orazione delle Quarant'Ore* (Venise, 1586; 5 éd. connues). L'exercice des quarante heures a probablement été l'un des moyens privilégiés employés par les capucins pour aider les fidèles à approfondir leur foi. La méditation des mystères du Christ et de Marie y tient une place centrale.

Le zèle infatigable de Matthias Bellintani pour la

pratique de l'oraison sur les mystères du Christ et de Marie fut inspiré par sa familiarité avec la tradition des « Spirituels ». Ceux-ci méditaient volontiers ces mystères à la suite d'Ubertin de Casale et d'Ange Clarenno, et ils les présentaient aux fidèles dans l'esprit de la piété d'Augustin, de Bernard, de François, de Jacopone de Todi et d'Angèle de Foligno.

Matthias Bellintani de Salò, *Historia cappucina*, éd. Melchior de Pobladura, MHOMC, t. 5-6, Rome, 1946-1950.

Umile da Genova, art. BELLINTANI, DS, t. 1, col. 1355-1357. — P. Mattia Bellintani da Salò, It Fr, t. 11-13, 1936-1938. — Ilarino da Milano, *Biblioteca...*, p. 241-260, n. 1283-1391 liste des ouvrages. — M. Petrocchi, *Il problema dell'asceti in Mattia da Salò*, dans *Humanitas*, t. 8, 1953, p. 978-983. — Evaristo da Umbriano, *La posizione dottrinale filosofica del P. Mattia Bellintani da Salò*, It Fr, t. 27, 1952, p. 163-185, influence de Bonaventure. — Arsenio d'Ascoli, *La predicazione...*, p. 276, 287, 289, 507-536. — Melchior de Pobladura, *Historia generalis...*, t. 1, p. 268-270. — M. Dubois-Quinard, *Laurent de Paris, Une doctrine du pur amour au début du 17^e siècle*, Rome, 1959, *passim*. — Optat, *Scriptores...*, p. 122.

Alexis Segala de Salò † 1628, l'auteur capucin le plus fécond et le plus lu dans cette période, est un élève de Bellintani (*Opera omnia*, 6 éd. italiennes, 1 trad. française). La liste de ses ouvrages les plus importants indiqués au t. 1, col. 306, est à compléter d'après Ilarino da Milano, *op. cit.*, p. 8-50, n. 47-300 (cf Optat, *Scriptores...*, p. 123-126).

Éditions de Brescia : *Arte mirabile per amare, servire e honorare la gloriosa Vergine Maria...*, 1608; *Corona celeste ornata di pretiosissime considerazioni oero meditationi accomodate per tutti li giorni dell' anno per contemplare la vita poverissima... che Christo nostro Signore ha operato... i misteri della acerbissima Passione del nostro Salvatore... et i grandi dolori che pati la sua santissima Madre...*, 1612; *Prattica singolare per condurre con facilità l'huomo alla vera perfezione...*, 1615; *Via sicura del Paradiso, insegnataci da Gesù Christo in quelle parole « Si quis vult venire post me abneget semetipsum... »*, 1617; *Angelico essercitio per tenere la mente raccolta e devota...*, 1618; *Trionfo delle anime del purgatorio...*, 1620; *Arca santa nella quale se contengono i sacratissimi misteri della vita e passione di Cristo...*, 1622; *Sette divotissime meditationi sopra la vita della Madonna...*, 1622; *Sacre offerte della SS. Passione di Gesù Cristo... per le anime del purgatorio*, Pistoie, 1732.

Alexis a le souci de transmettre aux fidèles une méthode pratique de considérations ou de méditations pour les exercices journaliers de la vie spirituelle, pour la prière de l'Église et l'office de la Vierge, pour la réflexion personnelle des mystères du Christ et de sa Mère. Il importait de rendre la vie chrétienne plus profondément spirituelle. La même tendance se retrouve dans sa *Gemma spirituale di sante meditationi*, Brescia, 1611, son *Gioiello divino per allettar l'anima devota...*, Brescia, 1627, et dans son adaptation du *Methodus serviendi Deo* d'Alphonse de Madrid, mis en forme de méditations par le chartreux Jean Michel (Louvain, 1652).

C'est surtout dans sa *Corona celeste* que l'auteur enseigne à tous l'exercice de la prière intérieure par la considération des souffrances du Christ. Dans son *Angelico essercitio*, il décrit la méditation de la vie du Christ et de Marie comme le meilleur moyen de parvenir à la contemplation de Dieu. Il souligne ailleurs que la considération des souffrances du Christ nous conduit à « entrer dans la Divinité », comme François l'enseignait (*Angelico essercitio...*, p. 4-9). La considé-

ration de la vie et des souffrances du Christ est répartie le long des heures, afin que toute la journée soit empreinte du commerce intime avec le Seigneur, ce qui prépare l'esprit et le cœur à la contemplation transformante.

Alexis accorde, dans la vie spirituelle, un certain dynamisme à la volonté (DS, t. 1, col. 307); la continue conformité avec la volonté de Dieu, dans le renoncement de toute volonté propre avec le Christ en croix, oriente l'homme vers le parfait amour de Dieu. Il s'appuie sur les auteurs classiques. Son enseignement est très proche de celui de la Dévotion moderne, d'un Laurent Scupoli et d'un Alphonse de Madrid; il témoigne d'un grand respect pour Alphonse, lorsqu'il parle de la conformité avec la volonté de Dieu (*Via sicura del Paradiso...*; Charles Borromée est souvent cité). Par cette ascèse de volonté, sereine et active, nourrie par les mystères du Christ et de Marie, la voie s'ouvre à la vie mystique.

3) *Enseignement doctrinal. Laurent de Brindes* † 1619. — Laurent n'a pas laissé d'ouvrages spirituels proprement dits; sa vie et sa doctrine personnifient bien pourtant la spiritualité des capucins. Sa vie, selon l'esprit franciscain traditionnel, était centrée sur la personne du Christ et de sa Mère; elle se nourrissait de considérations ininterrompues et de l'étude de l'Écriture; son esprit et sa pratique de la pénitence étaient héroïques. Ses meilleurs sermons sont publiés dans son *Mariale*. Il prêcha dans toute l'Europe sa contemplation mystique du mystère du Christ et de Marie. Il avait toujours devant les yeux la sainteté de l'Église et des chrétiens, qu'il cherchait à promouvoir par la prédication, la direction spirituelle, la pratique de la vie chrétienne, en union avec le Christ et Marie. La vie et l'apostolat de Laurent se résument en fin de compte en ces deux mots : Jésus-Marie, en qui le Père traduit son amour, et qui traduisent notre amour et notre sainteté.

Opera omnia, 10 vol., Padoue, 1928-1956. — Arthur de Carmignano, *Saint Laurent de Brindes*, Rome, 1959; *San Lorenzo da Brindisi, dottore della Chiesa universale (1559-1619)*, 3 vol., Venise, 1960-1962.

Constantin de Plogonnet, *La doctrine spirituelle de saint Laurent de Brindes*, EF, t. 51, 1939, p. 225-242, 359-378. — A. Coreth, *Das Eindringen der Kapuziner-mystik in Österreich*, dans *Jahrbuch für mystische Theologie*, t. 3, 1957, p. 11-22. — Optat de Veghel, *De nieuwe kerkleeraar : Laurentius van Brindisi*, dans *De Standaard van Maria*, t. 35, 1959, p. 257-268, 307-322; t. 36, 1960, p. 12-24. — Fr. Spedalieri, *Gli scritti di San Lorenzo da Brindisi*, CF, t. 29, 1959, p. 145-165.

4) *Le mystique Thomas de Bergame* † 1631, frère convers de la province de Venise et disciple de Laurent de Brindes, est sans doute l'un des fruits des plus marquants de la spiritualité des capucins. Son œuvre n'a guère été découverte que récemment. L'idéal mystique d'un Jean de Fano, la préparation ascétique à la vie mystique que propageaient les prédications et les écrits d'un Matthias et d'un Alexis de Salò s'épanouissent chez notre convers. Nourri de la tradition de l'ordre, il contemplant la vie évangélique du Christ et de Marie, spécialement leurs souffrances. En leurs Cœurs transpercés il puisait sa mystique nuptiale, l'amour pur et désintéressé, le parfait abandon à la volonté de Dieu avec le Christ en croix. Il communiquait son ardeur dans la direction spirituelle d'éminents religieux, de simples fidèles ou de nobles de la

cour d'Autriche (il y avait été mandé pour soutenir spirituellement l'œuvre réformatrice que menait Laurent de Brindes).

Les expériences spirituelles de Thomas de Bergame ont été recueillies par Juvénal de Nonsberg, *Fuoco d'amore mandato da Christo in terra per esser acceso, ovvero amorose compositioni di fra Tomaso da Bergamo...*, Augsbourg, 1682; Naples, 1683.

A. Coreth, *Das Eindringen...*, art. cité, p. 22-47 (bibliographie). — G. C. da Cittadella, *Biblioteca...*, p. 287-289. — D. M. da Portogruaro, *Storia...*, t. 2, p. 375-380. — Ubaldo da Piove di Sacco, *La devozione alla passione di Cristo in Tommaso da Bergamo, cappuccino*, It Fr, t. 32, 1958, p. 123-137.

2° PARMIL LA FOULE DES CAPUCINS ITALIENS retenons :

Bernardin de Balbano († après 1564) : *Specchio di oratione... con l'ordine et regole che s'han da osservare, gli suoi frutti...*, Messine, 1553 (7 autres éd.; trad. française, *Miroir d'oraison*, Paris, 1601, et latine, *Speculum orationis*, Munich, 1627), affectif et christocentrique, fruit de la prédication à Messine, l'ouvrage est influencé par la Dévotion moderne; *Le sacré mystère de la flagellation de notre Seigneur, réduite en sept méditations pleines d'amour et dilection entre Jésus-Christ et l'âme dévote*, Paris, 1601 (5 autres éd. françaises, 2 italiennes, sans doute originales mais introuvables, 2 allemandes et 3 néerlandaises). Cf DS, t. 1, col. 1515; Optat, *Scriptores...*, p. 115-116.

Salvator de Sardaigne † 1596, frère lai, composa, en italien, des « couronnes » en l'honneur de la Vierge. — *Silvestre Franco de Rossano* † 1596, *Modo come la persona spirituale che ora si habbia a disporre nella oratione verso Iddio e li suoi santi, per tutti li giorni della settimana...*, Venise, 1572. — *François Laghi de Lugano* († vers 1612), *Il vero sponsalio dell'anima fedele con Christo*, Venise, 1609. — *Valère Ballardini de Venise* † 1618 : *Brevi e devote meditationi intorno ai principali misteri della vita di Gesù Cristo et una meditatione del giudicio universale*, Venise, 1610; *Romitorio sacro di meditationi et essercitii di contemplatione e amorose aspirazioni in Dio...*, raccolto dal libro dell'eterna vita di Cristo crocefisso, Venise, 1610, 1626; *Prato fiorito di vari esempi...*, Venise, 1610 (une vingtaine d'éditions). — *Ange de Carpendolo*, DS, t. 1, col. 566.

Paul Manassei de Terni † 1620, *San Paradiso interiore, ovvero corona spirituale... per arrivare alla perfectione*, Bologne, 1627 (au moins 9 éd. italiennes, 5 allemandes *Innerliches Paradeys oder geistlicher Rosengarten*, Vienne, 1633, etc), fut mis à l'Index en 1689, probablement pour son enseignement sur l'amour pur et désintéressé et l'anéantissement. — *Zénon de Bergame* † 1624, *Methodus passionem Domini nostri Jesu Christi meditandi*, Munich, 1609.

Christophe Facciardi de Verucchio † 1630, DS, t. 2, col. 876-877. A la dernière édition de son *Compendio di cento meditationi sacre*, Venise, 1696, on ajouta *Le meditationi della passione di Nostro Signore Giesù Cristo, distribuite per i sette giorni della settimana*. La méthode très affective et aspirative de l'auteur ouvre la voie à l'union mystique dans le Christ et Marie (Arsenio d'Ascoli, *La predicazione...*, p. 243).

Faustino Ghidoni de Brescia † 1650 : *De Beatae Virginis praestantia eiusque sacratissima et immacolata Conceptione*, Venise, 1641; *Septizonium marianum, id est de nominibus Mariae*, 1648. — *Ignace de Carnago* † 1650 : *Città di rifugio a' mortali che contiene le divotioni dell'altissima Signora Madre di Dio...*, Milan, 1655; *Delle eccellenze della B. V. Maria*, 1656; *Manuale dei servi di Maria...*, 1656; *Paradiso spirituale o vita de' religiosi e singularmente de' frati minori...*, 1663. — *François de Vicence* † 1656. DS, t. 5, col. 1099.

Benoît Palocci de Scandriglia † 1659, *Meditationi sopra la vita di Nostro Signore Giesù Christo, passione, morte, resurrettione, et ascensione al cielo e venuta dello Spirito Santo*, Viterbe, 1661. — *Séraphin de Milazzo* († vers 1660) : *Viaggio del cielo, diviso in tre parti, che sono tre vie per salirvi... mortificatione... oratione... contemplatione*, Messine, 1648; c'est une introduction à la vie mystique en union avec le Christ crucifié, où, à la suite de Harpius, ressort le primat de la contemplation. — *Pierre Rota de Martinengo* † 1669, prédicateur et auteur spirituel : *Giardino fiorito de varii concetti scritturali e morali...*, 11 vol., Brescia, 1661-1674 (trad. latine, *Hortus floridissimus...*, 4 vol., Mayence, 1671-1683); *Giardino fiorito... nel tempo delle quarant'hore*, 1666. — *Zacharie Castiglione de Milan* † 1675 : *Il giovane cappuccino brevemente instrutto...*, Milan, 1629; *Ammonitor fedele...*, 1647; *Sermoni divoti ed affettuosi... sopra i treni di Geremia*, 1653.

Mathias Camagni de Parme † 1676, *Viaggio dell'anima per andare a Dio guidato dalla divina volontà, dove s'insegna un modo facile, breve et chiaro per conseguire la perfettione di tutta la vita spirituale* (Parme, 1652, 1658); l'exercice de la volonté de Dieu rappelle la doctrine de Benoît de Canfield. — *Joseph Taverna de Cammarata* † 1677 : *Viaggio doloroso al Calvario e breve raccolta de' patimenti di Cristo in tutto il corso della sua passione...*, Palerme, 1665 (au moins 9 éditions); *Collana di cento e dieci rose alla gran Signora Maria... della religione cappuccina Madre amorosissima...*, Palerme, 1676. — *François-Marie de Naples* † 1683. DS, t. 5, col. 1119.

B. Observants, conventuels et réformés. —

Nous parlerons d'abord des auteurs qui représentent le mieux la spiritualité franciscaine et dont l'influence fut notable : *Battista Varani*, *Barthélemy de Castello*, *Barthélemy Cambi de Salutio* et *Charles de Sezze* (une notice a été consacrée à *Laurent Brancati de Lauria* † 1693, conventuel et cardinal, DS, t. 1, col. 1921-1923), et mentionnerons ensuite les auteurs secondaires.

A l'arrière-plan et comme source de leur inspiration, il faut particulièrement retenir *Bonaventure*, le maître de la *Passio Christi*, déclaré docteur de l'Église en 1588 et dont les *Opera omnia* paraissent alors de nouveau (Rome, 1586-1596); *Herp*, dont l'influence mystique est grande chez les franciscains italiens (sa *Theologia mystica* devient un manuel); *Catherine de Gênes* (DS, t. 2, col. 290-325), dont la vie et l'enseignement de l'amour désintéressé dans l'abandon à la volonté de Dieu en union avec le Christ inspirent profondément la vie contemplative et l'héroïsme de la charité.

P. Debongnie, *Sainte Catherine de Gênes, 1447-1510*, coll. Études carmélitaines, Paris, 1960, p. VII-XXI. — *Cassien Carpaneto da Langasco*, *Pammatoe. Cinque secoli di vita ospedaliera*, Gênes, 1953, p. 59-75. — *Umile Bonzi da Genova*, *Teologia mistica di S. Caterina da Genova*, Turin, 1960.

L'influence de *Jacopone de Todi* ne semble pas négligeable; ses œuvres furent souvent éditées au 16^e siècle; celles d'Angèle de Foligno sont déjà à cette époque au nombre des textes classiques; les méditations sur la vie et la passion du Christ d'Ubertain de Casale furent imprimées dès 1485.

1^o AUTEURS SPIRITUELS PLUS REPRÉSENTATIFS. —

— La bienheureuse *Battista Varani* † 1527 est une clarisse très expérimentée dans la vie spirituelle (DS, t. 1, col. 1240-1242). Elle excelle dans la description des peines intérieures du Cœur du Christ, surtout au jardin des olives. A ce titre, elle apporte une contribution importante à la dévotion au Sacré-Cœur. Elle cite l'*Arbor vite crucifixe Iesu* d'Ubertain de Casale dans *La condotta della vita spirituale*. Nul ne décrit mieux

qu'Ubertain les souffrances intérieures des Cœurs du Christ et de Marie. *Battista* fut inspirée de décrire les peines du Christ en août 1488 (l'*Arbor* avait été publié en 1485). Par Ubertain elle est conduite à Angèle de Foligno. Les principaux points de contact de ces trois mystiques sont : l'union avec le Christ souffrant comme voie vers l'amour le plus élevé, le lien intime entre l'amour et la souffrance, l'insistance sur la souffrance intérieure du Christ, affirmée dès l'incarnation, notre résignation fondée sur notre titre de membre du Christ crucifié, notre Tête.

Battista Varani attache une importance particulière à la méditation, surtout de la passion. De cette méditation qui lui fut continue, et de la contemplation des souffrances du Christ, elle pénètre jusqu'aux mystères du Cœur, et elle expérimente le plus haut amour. Ses ouvrages sont une invitation aux expériences mystiques les plus élevées par le renoncement radical et le pur amour. Elle peut être citée avec honneur à côté de *Catherine de Gênes*. Elle est l'une des plus importantes devancières de sainte Marguerite-Marie.

J. Heerinckx, *Devotio Sacratissimi Cordis in scriptis B. Baptistae Varani*, dans *Antonianum*, t. 10, 1935, p. 37-58, 149-164. — *Optat*, *In de schaduw van het Kruis. Een synthese van de christelijke volmaaktheid volgens de leer van Hubertinus van Casale*, Malines, 1952, p. 65-127. — *G. Boccanero*, *Beata Camilla Battista da Varano. Le opere spirituali*, Jesi, 1958, p. 37-38, 171; MF, t. 57, 1957, p. 64-94, 230-294, 333-365 : révision de toutes les éditions. — *A. Blasucci*, *La teologia del dolore nella B. Angela da Foligno*, MF, t. 59, 1959, p. 494-507; *Un gioiello di spiritualità. « Le opere spirituali » della B. Varano*, O.S.Cl. († 1525), MF, t. 61, 1961, p. 109-117.

Le bienheureux *Barthélemy de Castello* † 1535, de l'observance, propagea une pratique de vie contemplative, éditée après sa mort : *De unione animae cum supereminenti lumine*, Pérouse, 1538 (DS, t. 1, col. 1266-1267). Le livre fut mis à l'Index en 1584, sous le titre *Dialogo dell'unione dell'anima con Dio*, sans doute en raison de l'adaptation faite par *J. de Molfetta* (1539), mais aussi de sa mystique quiétisante. L'amour transformant anéantit tout amour-propre en s'abandonnant à la volonté de Dieu; l'union à l'Homme-Dieu en son état hypostatique et eucharistique s'opère dans la foi nue.

Barthélemy s'inspire souvent explicitement d'Ubertain de Casale et de *Jacopone de Todi*; il reflète aussi l'esprit de *Ruusbroec* et de *Herp*. Le titre du livre le fait entendre. Comme tant d'autres ouvrages, qui par la suite seront soupçonnés de quiétisme, le *Dialogo* se prêtera à des interprétations contradictoires.

François de Jesi † 1549 partageait la doctrine de *Barthélemy de Castello*, mais son orthodoxie est plus sûre; il vivait dans le même milieu et devint capucin. Il soutenait une conception très élevée de la pauvreté spirituelle dans le pur amour, vécue en union intime avec le Christ crucifié, dans une très haute contemplation. Il doit être l'auteur d'un *Circulus divini amoris*, probablement le même que le *Circulus charitatis divinae*, que *J. de Molfetta* ajoutait à son édition du *De unione animae*, et qui fut également interdit en 1584 (AOMC, t. 43, 1927, p. 285, n. 1).

Le *De unione* montre comment, dans les milieux réformés de l'ordre et surtout dans les maisons de « récollection », on tendait vers une vie contemplative par la pauvreté et la mortification. Jusqu'au 17^e siècle, les Constitutions conseillent comme thèmes de méditation le *Stimulus amoris*, d'esprit tout bonaventurien, l'*Itinerarium mentis in Deum*, le chef-d'œuvre mystique du saint docteur, et le *De arte*

serviendi Deo d'Alphonse de Madrid. Une leçon hebdomadaire de théologie mystique fut également prescrite jusqu'au 18^e siècle. Herp y figurait en une place spéciale.

Ajouter à la bibliographie du DS, t. 1, col. 1267 : D. de Gubernatis, *Orbis seraphicus*, t. 4, Rome, 1685, p. 28-29. — D. Bluma, *op. cit.*, p. 104-105. — Melchior de Pobladura, MHOMC, t. 2, Assise, 1939, p. 24, 216-220, 387-389; t. 3, 1940, p. 14, 31, 78, 250-251, 258-259, 290, 341-342, 404-406; t. 4, Rome, 1941, p. 56, 76-77, 85, 191, 274, 426.

Barthélemy Cambi de Salutio † 1617, de l'observance, fut l'un des plus grands écrivains mystiques de son temps. Après une vie missionnaire très active, il se retira dans un couvent de *riformati* et y composa ses ouvrages spirituels (DS, t. 1, col. 1264-1265). A côté des capucins, les *riformati* sont les auteurs les plus méritants de la littérature ascétique et mystique. Les années qui précédèrent sa mort au couvent de Francesco a Ripa à Rome, il expliquait la théologie mystique de Herp (F. Sarri, *Il venerabile Bartolommeo Cambi da Salutio*, Florence, 1925, p. 92). L. Verschuere le nomme : « un des plus fidèles représentants de la mystique néerlandaise en Italie » (*Jan van Ruusbroec. Leven en werken*, Malines, 1934, p. 257). Son *Paradiso de' contemplativi* (Rome, 1607) est tout inspiré de l'*Eden seu paradisis contemplativorum* de Herp (Sarri, p. 281, 300). Il insiste sur l'oraison, la méditation affective de la passion du Christ, dont la contemplation ne peut jamais être abandonnée, et de l'eucharistie. Après Herp, ses sources sont surtout Bonaventure et les écrits pseudo-bonaventuriens, tels David d'Augsbourg, Hugues de Balma, les *Meditationes vitae Christi*. Il prépare avec prudence à la contemplation infuse par une ascèse active et radicale et par l'intermédiaire de la contemplation acquise. Cette prudence dénote probablement l'influence de l'ascèse italienne de l'époque et la réaction que provoqua la mystique de Herp.

Saint Charles de Sezze † 1670, des *riformati*, est un convers favorisé de grâces exceptionnelles, un auteur spirituel et un poète. Il excelle dans les descriptions de la vie mystique, de l'aridité spirituelle, par exemple, de la purification de l'esprit et de l'anéantissement. Il traite des problèmes mystiques à partir de son expérience personnelle, surtout eucharistique.

On reconnaît cependant dans ses ouvrages l'influence de David d'Augsbourg et de Herp; ses méditations sur la passion du Christ rappellent les élévations des saintes Brigitte, Mechtilde, Elisabeth de Schoenau, etc. Il connaît aussi les ouvrages spirituels de Bonaventure et d'Angèle de Foligno, les maîtres espagnols, le traité de la prière de Pierre d'Alcantara.

Notons quelques points caractéristiques de sa piété : sa vénération des saintes Plaies, son empressement aux deux méditations journalières, — ce qui est typique des mouvements de réforme franciscaine du 15^e au 17^e siècle —, son « exercice » spirituel pour la récitation de l'office des frères. Dans son *Il modo di recitare l'officio dei laici di S. Francesco*, « il propose d'unir l'oraison mentale à l'oraison vocale, en méditant pendant chaque heure des *Pater* une partie déterminée de la Passion du Sauveur, et pendant chaque heure de l'office des *Ave* une partie des douleurs que Marie endura pendant la Passion de son divin Fils » (J. Heerinckx, AFH, t. 29, 1926, p. 62). La répétition fréquente des noms de « Jésus Marie » dans les titres de ses ouvrages

paraît remarquable. C'est dans l'union avec le Christ et sa Mère, c'est dans le complet abandon de sa volonté à la volonté du Père, que nous trouvons le secret des expériences mystiques de Charles de Sezze.

Depuis que J. Heerinckx a donné sa notice (DS, t. 2, col. 701-703), ont été publiés de nombreux travaux sur Charles de Sezze (canonisé en 1959) et plusieurs écrits inédits (lettres, cantiques et documents spirituels), dont le plus important a été l'*Autobiografia* ou *I fioretti di frate Carlo*, présenté par S. Gori, Rome, 1959. Raimondo Sbardella commence l'édition critique des *Opere complete* de San Carlo da Sezze. Le premier volume (Rome, 1963) comprend une bibliographie choisie et l'état des œuvres publiées et inédites; puis l'édition intégrale de l'autobiographie spirituelle du saint : *Le grandezze delle misericordie di Dio* (titre primitif). On se reportera désormais à cette édition.

On peut rappeler : J. Heerinckx, *Ariditas spiritualis secundum B. Carolum a Setia*, dans *Antonianum*, t. 11, 1936, p. 319-350. — I. Rotoli, *Itinerario mistico dello beato Carlo da Sezze*, Rome, 1943. — V. Venditti, *San Carlo da Sezze*, Turin, 1958. — *I Canti spirituali di San Carlo da Sezze, mistico nel seicento*, Turin, 1959. — S. Gori, *San Carlo da Sezze scrittore mistico*, St Fr, t. 58, 1961, p. 211-263; — S. Gori a publié un florilège de maximes et de pensées du saint, *Scintille serafiche*, Rome, 1957.

2^o AUTRES AUTEURS. — En dehors de ces auteurs plus importants, il resterait beaucoup d'écrivains secondaires à signaler.

G. Franchini mentionne (*Bibliografia e memorie letterarie di scrittori francescani...*, Modène, 1693), entre 1585 et 1693, 49 conventuels auteurs d'ouvrages ascétiques et mystiques. Antoine-Marie de Vicence cite dans ses *Scriptores... reformatorum provinciae... Venetiarum* (Venise, 1877) environ 25 auteurs spirituels entre 1519 et 1857. Une étude plus approfondie s'imposerait. On peut retenir quelques noms.

Sur les auteurs spirituels morts avant 1517, voir *supra*, col. 1346-1347.

Antoine de Moneglia † 1527. Son *Sursum corda* comprend : *Directorium inflammandi mentem in abyssum divini luminis per sacramentum scripturarum sensus reseratos et ad unguem materiae applicatos* (Bologne, 1522); *Trophaeum israeliticum triregium mysticam vitiorum stragem significans* (Bologne, 1526, 1529); *Trophaeum israeliticum quadriregium* (ms). *In divini Dionysii mysticam theologiam clarissima commentaria* (Bologne, 1522).

Antoine de Matelica, *Expositio orationis dominicae*, Parme, 1535. — Matthieu Selvaggi de Catane † 1536 : *Modo di vivere secondo la divina volontà ovvero disciplina salutis*, Palerme, 1537; *De nuptiis animae cum sponso eius Christo*, et autres traités spirituels, Venise, 1542; etc.

André Berna (début 17^e s.). DS, t. 1, col. 1454. — Ruggiero Ruggieri d'Ostuni, conv., *Corona dell'anima cristiana... per acquistare la gratia di Dio et conservarsi in essa...*, Venise, 1602. — Nicodème de Florence, *Dialogo che fa l'anima ragionevole con se medesima... meditando et contemplando... sacri misterii della vita di Christo*, Florence, 1607. — Bernardin Obicino d'Ameno : *Regno christiano... Trattati de novissimi, de precetti, de sacramenti et delle virtù...*, Brescia, 1610; *Il paradiso della gloria dei santi... Sermoni et trattati sopra i vangeli...*, 1620. — Ange Elli de Milan † 1617. DS, t. 4, col. 599-600. — Jean de Carthagène † 1617, espagnol qui vécut fort longtemps en Italie, est un théologien marial réputé et dont l'influence fut grande : *Homiliae catholicae*, t. 1 *In universa christianae religionis arcanà* (Venise, 1609), t. 2-4 *...de sacris arcanis Deiparae et*

Joseph (Rome, 1611-1616); *Praxis orationis mentalis* (Venise, 1618).

Philippe Gesualdi † 1618, évêque de Cariati : *Metodo della oratione delle quaranta hore* (Padoue, 1592); *Modo di far la santa disciplina* (Rome, 1597); *Officio delli quindici gradi della Passione di Christo e della compassione di Maria Vergine* (Bologne, 1597). — *Santone de Messine, Zodiaco spirituale*, ou méditations pour tous les jours de la semaine (Palerme, 1621). — *Sanctes Sala de Palerme* † 1625, *Il volo al cielo dell'oratione mentale per due vie intelletiva e affettiva* (Bologne, 1601).

François de Corigliano (Longo) † 1625, canoniste, a également publié : *Orologio spirituale intorno alla Passione...*, Venise, 1621; *Orologio spirituale ovvero venti quattro meditazioni sopra tutti i principali misteri... della Madre di Dio*, Rome, 1625, et traduit en 1628 à Lyon : *Le sacré chariot de l'aurore de grâce ou Horloge spirituel roulant sur... vingt quatre considérations sur les principaux mystères de la vie de la Reyne des cieux*. — Jean Verri de Cortenova, *Theoropactica orationis mentalis* (Innsbruck, 1629).

Sixte de Cucchi † 1630 : *Strada per ascendere all'alto monte della contemplatione*, Brescia, 1619 (rééd. *Vie della contemplatione*, 1626; Index, 1690); *Regola per la Compagnia dell'oratione mentale* (Brescia, 1626); *Breve compendio de' principali affetti e virtù che si raccolgano da misteri della Passione e vita di Christo e Maria Vergine* (Brescia, 1627).

Salvator Cadana : *Quaresimale*, Mondovi, 1638 (Index, 1658); *Mariale*, Turin, 1639; *Santuario comune*, Venise, 1642. — Philippe de Secinara, *Esercittia spiritualia seu compendium vitae spiritualis*, Aquilée, 1648. — Ignace Lupi † 1659, *Teologia mistica insegnata da Gesù Christo co' suoi tocchi interni*, Bergame, 1659. — Ange de Lantosca, *Ottavario di spirituali essercittii...*, Rome, 1660. — André d'Arco † 1674. DS, t. 1, col. 550. — Clément Pelandì († vers 1687) : *Penna columbae davidicae*, Bergame, 1638; *Tripudium divini amoris*, Milan, 1654; *Stellarium ad illuminandam animam in via coeli*, Venise, 1656; *Aquila aspirans seu anima sitiens volare ad montem religiosae perfectionis et Candelabrum animae*, Bergame, 1664.

3. EN ESPAGNE

Durant le siècle d'or espagnol les maîtres franciscains occupent une place d'honneur. Plusieurs sont des classiques, comme Alphonse de Madrid, François d'Osuna, Bernardin de Laredo, Antoine de Guevara, François de Ortiz, Pierre d'Alcantara, Diego de Estella, Jean des Anges, Marie d'Agréda. La littérature qui les concerne est abondante.

Fidèle de Ros a consacré deux monographies importantes à François d'Osuna et à Bernardin de Laredo (Paris, 1936 et 1948), étudiés ordinairement en connexion avec la mystique carmélitaine. Les *Místicos franciscanos españoles* (3 vol., BAC, Madrid, 1948-1949) contiennent leurs principaux ouvrages, avec des introductions de valeur. Aussi semble-t-il plus utile d'insister sur quelques points qui complètent et préparent les notices du DS, en particulier les sources franciscaines de la spiritualité en Espagne, et leur influence.

1^o **Inspiration franciscaine de la spiritualité du siècle d'or espagnol.** — Dans l'étude des origines du siècle d'or, le DS souligne avec raison l'influence biblique, patristique, médiévale, rhéno-flamande (art. ESPAGNE, t. 4, col. 1152-1158). La tradition franciscaine n'est pas oubliée : « Les auteurs

franciscains ont été fidèles à la tradition de leur ordre » (t. 2, col. 2013-2016; t. 4, col. 1153); les noms de Bonaventure, Raymond Lulle, Jiménez de Cisneros (le cardinal étant considéré comme le promoteur du siècle d'or commençant), sont fréquemment mentionnés (t. 4, col. 1128-1146; t. 3, col. 387-388), et la doctrine de Herp attire l'attention, même lorsqu'on ne le dit pas (t. 4, col. 1157).

1) *Le courant spirituel de la réforme franciscaine* a exercé une influence considérable sur le siècle d'or.

Ce mouvement, commencé au 15^e siècle avec Pierre de Villacreces, Pierre de Santoyo, Lope de Salazar y Salinas, Pierre Regalado, Jean de la Puebla, Jean de Guadalupe, s'épanouit dans la deuxième moitié du 15^e siècle, et au 16^e siècle avec Pierre d'Alcantara (DS, t. 3, col. 540-543; t. 4, col. 1121, 1127-1128, 1139, 1160-1161). Il aide à comprendre la réforme des capucins, des « réformés », des récollets et des alcantarins.

L'Introducción a los orígenes de la Observancia en España. Las reformas en los siglos XIV y XV (Madrid, 1958), si importante soit-elle, n'est pas encore l'œuvre scientifique attendue, encore qu'elle contienne (p. 687-945) des textes législatifs et spirituels attribués à Lope de Salinas qui expriment bien les idées du mouvement (cf AIA, t. 20, 1960, p. 79-94; t. 28, 1962, p. 15-161).

L'esprit de ce mouvement rejoint saint François et ses compagnons par la tradition des « Spirituels », le *Speculum perfectionis*, les *Fioretti*, etc. On voulait vivre comme le « Père » l'avait fait et comme il le proposait dans ses écrits. On insistait sur une pauvreté plus stricte, la solitude, une plus grande pénitence, une continuelle et fervente vie de prière, en union avec le Christ crucifié et eucharistique. L'exercice journalier caractéristique et essentiel, avec l'office, c'est l'oraison deux ou trois fois par jour. Elle figure déjà dans les Constitutions de Barcelone en 1451 (AFH, t. 38, 1945, p. 128, n. 3; Optat, *De oefening van het inwendig gebed...*, p. 128). Comme sujet on proposait surtout la passion du Christ et de Marie, à l'aide des méditations du pseudo-Bernard et du pseudo-Anselme. En plus de l'Écriture et des écrits de François, on conseillait spécialement les ouvrages de Bonaventure, de Bernard, de Cassien, de Climaque, d'Ubertain de Casale (cf *Introducción...*, p. 645, 690, 711, 713, 719, 727, 745). Cet exercice de l'oraison journalière remonte aux observantins et aux Spirituels et par eux à Bonaventure; il existait dans l'ordre bien avant que la Dévotion moderne ne le propageât. Ceci vaut aussi pour les dominicains et les carmes.

Dans la même ligne et le même esprit, on peut citer encore, après Bonaventure, les premiers compagnons (cf *Dicta beati Aegidii*, Quaracchi, 1905, p. 113; *Scripta fratris Leonis*, dans *Documenta antiqua franciscana*, t. 1, Quaracchi, 1901, p. 65), Thomas d'Ecclleston (*De adventu fratrum minorum in Angliam*, éd. Little, Paris, 1909, p. 125), David d'Augsbourg (DS, t. 3, col. 42-44), Ange Clarenno et Ubertain de Casale (l'*Arbor* contient une méthode de méditation sur la vie du Christ et de Marie), les *Meditationes vitae Christi*, les ouvrages de Bernardin de Sienne, qui s'appuient sur l'*Arbor* et sur Olivi.

V. Doucet, *Angelus Clarinus, ad Alvarium Pelagium, Apologia pro vita sua*, AFH, t. 39, 1946, p. 63-200. — N. Mattioli, *Il B. Simone Fidati da Cascia*, Rome, 1898, p. 467-484. — I. Brady, *The History of Mental Prayer in the Order of Friars Minor*, FS, t. 11, 1951, p. 317-345. — Optat, *De oefening van het inwendig gebed...*; art. *Franciscan School*, dans *Theolo-*

gisch Woordenboek, t. 1, Ruremonde, 1957, col. 1550-1554; art. *Spirituellen*, t. 3, 1958, col. 4396-4402.

Les réformateurs franciscains espagnols aimaient à évoquer la tradition des Spirituels, en particulier Ubertain de Casale (*Monumenta ordinis minorum*, tr. 2, Salamanque, 1511, f. 204v-219v; Optat, *Scriptores...*, p. 104, et *Geestelijke schrijvers...*, p. 114).

On constate l'influence d'Ubertain sur François Eximenis † 1409 et Jean Eximeno († vers 1420; cf DS, t. 4, col. 1950-1957, et J. de Guernica, *Introducción a la mística franciscana*, Concepcion, 1933, p. 139-141), et plus généralement à la fin du 15^e siècle (E. Asensio, *El erasmismo y las corrientes espirituales afines*, dans *Revista de filología española*, t. 36, 1952, p. 70-84 : tendances des Spirituels). Garcia de Cisneros subit l'influence de la tradition de Bonaventure, de Gerson et de la Dévotion moderne. Il connaît l'*Arbor* d'Ubertain, l'utilise et le recommande. Il le considère comme un livre classique; les Constitutions de Montserrat le conseillent aux plus avancés. Voir art. ESPAGNE, DS, t. 4, col. 1136-1137, et EXIMENIS, col. 1954-1955.

Il est fort probable que saint Ignace de Loyola, qui aimait se plonger dans la vie du Christ, connu par Montserrat l'*Arbor* d'Ubertain, d'autant que son enseignement en certains points manifeste une conformité frappante avec celui de Bernardin de Sienne, qui, lui, s'autorisait de la doctrine de l'*Arbor* (H. Rahner, *De spiritualiteit van Sint Ignatius van Loyola*, trad. néerlandaise par P. van Gestel, Bois-le-Duc, 1953, p. 97-102). La *Vita Christi* de Ludolphe de Saxe a pu également l'influencer, car il n'est pas exclu que la *Vita* comme les *Meditationes vitae Christi* soient redevables à l'*Arbor*. Personne, sans doute, autant qu'Ubertain n'a apprécié la méditation méthodique journalière et la contemplation des mystères du Christ et de Marie, qui devinrent si chères à Ignace.

E. Raitz von Frenztz, *Ludolphe le chartreux et les Exercices de saint Ignace de Loyola*, RAM, t. 25, 1949, p. 375-388. — R. Ligtenberg, *Rondom de Meditationes vitae Christi van den Pseudo-Bonaventura*, dans *Studia catholica*, t. 3, 1927-1928, p. 217-251, 334-359. — Optat, *De inloed van Hubertinus van Casale op het Leven van Jezus door Jan Brugman*, OGE, t. 23, 1949, p. 333; *In de schaduw van het Kruis...*, p. 94-104.

Les ouvrages de Lope de Salinas nous renseignent sur l'oraison des milieux de la réforme espagnole. Il s'agissait du « recogimiento » vécu dans la retraite, le silence, la mortification, la pauvreté d'esprit, à l'imitation des premiers compagnons de François.

Lope s'exprime ainsi : « Los oficios contemplativos... devotamente orar, sanctamente meditar, altamente contemplar... fundados en la pobreza evangelical e humildad perfecta, son el principal fin de toda la Religión e pertenescen así a legos como a clérigos, a cada uno según más se pudiere esforzar » (*Las reformas...*, p. 710; cf p. 611, 644-647, 915-919, 928, 933-935, 944-945).

Lope exhorte son lecteur à passer de la prière à la méditation, de la méditation à la contemplation, au moyen d'aspirations amoureuses et humbles (p. 920-921, 944-945). Tout doit être soumis à cet esprit de dévotion et de prière : le « recogimiento » est la source des vertus (p. 920-921). André de Guadalupe (*Historia de la Provincia de los Angeles*, Madrid, 1662, p. 123-124) raconte comment Jean de la Puebla pratiquait cette prière d'aspirations et Lope décrit la haute contemplation (p. 944-945; cf 920-921). Cet esprit de « recueillement » fut répandu dans l'ordre en Espagne, dans

les maisons de « recolección », en Italie et ailleurs, par les cardinaux Cisneros et François Quiñones.

I. Omaechevarría, *Un plantel de seráfica santidad en las afueras de Burgos. San Esteban de los Olmos (1458-1836)*, AIA, t. 10, 1950, p. 220-224. — L. Carrión Gonzalez, *Historia documentada del convento Domus Dei de la Aguilera*, Madrid, 1930, p. 172-176. — D. Bluma, *op. cit.*, p. 39-46, 67-71.

2) *L'expansion de ce courant mystique* se fit grâce en particulier à François d'Osuna. Osuna avait été en partie formé dans un des centres les plus importants de la réforme, la maison de « recolección » de La Salceda, fondée par Pierre de Villacreces. Il en décrit la vie d'oraison. Chaque matin, on médite sur la passion du Christ et l'eucharistie; on s'exerce à l'oraison de volonté ou du cœur, l'oraison de recueillement. Cette oraison affective était déjà en usage vers 1480 chez les « recogidos » ou « récollets » de Pastrana, Escalona, Tolède et La Salceda. Osuna la définit un simple regard d'amour sur Dieu seul, sans images, dans une pauvreté spirituelle qui détache l'âme du terrestre et fait soupirer vers Dieu (oraison de pauvreté). Cette méthode, dont Osuna se fait le théoricien, est, vers 1500, d'un usage général chez les franciscains d'Espagne. Elle est comme un bien de famille des grands maîtres du 16^e siècle : Osuna, Ortiz, Laredo, Pierre d'Alcantara, Jean des Anges, etc. Selon Osuna, le sommet en est la contemplation de l'Humanité du Christ unie à la Divinité.

Le danger d'illuminisme fut en général évité ou écarté chez les frères mineurs (cf DS, art. ESPAGNE, t. 4, col. 1160-1162).

Fidèle de Ros, *Le Père François d'Osuna*, Paris, 1936, p. 57, 60-61, 71, 73, 79, 83, 88, 91-93, 100, 104, 328, 337, 438-439, 442, 467, 488-502, 569, 572-574, 634; confronter DS, t. 3, col. 387-397, et Fidèle de Ros, p. 617-641. — Optat, *Het inwendig gebed...*, p. 152-153.

Quoi qu'il en soit de la diffusion des doctrines de Herp dans les maisons de recolección (L. Verschuieren, *De heraut van Ruusbroec*, dans *Jan van Ruusbroec...*, Malines, 1931, p. 249), dès 1520 son influence est signalée un peu partout. On rencontre son nom quand il est question de vie d'oraison, de mystique, etc. Selon P. Groult, L. Verschuieren, R. Hoornaert et D. Kalverkamp, Osuna l'utilise dans sa théorie du recueillement. Une traduction espagnole du *Spiegel* circulait probablement depuis 1532; une traduction portugaise est faite en 1533. D'après Hoornaert, l'influence de Herp dépassait celle de Bonaventure. Elle est décisive dans la *Subida del Monte Sion* (Séville, 1538) de Bernardin de Laredo. Le « toegheesten », la prière d'aspiration de Herp, est la clé du système de Laredo (Fidèle de Ros, *Le frère Bernardin de Laredo*, *passim*). Sa théorie des sommets de l'oraison mystique exerça très probablement une influence sur Jean de la Croix et certainement sur Thérèse d'Avila.

Fidèle de Ros, *ibidem*, p. 324-334. — R. Hoornaert, *Sainte Thérèse écrivain*, Bruges, 1922, p. 360-374. — L. Oechslin, *L'intuition mystique de sainte Thérèse*, Paris, 1946, p. 49-68. — Basilio de Rubi, *Mística sanjuanista y sus relaciones con la escuela franciscana*, Est Fr, t. 52, 1951, p. 78-95 : influence islamique par Osuna et Laredo.

Hoornaert remarque que des religieuses illettrées lisaient ou se faisaient lire le *Speculum perfectionis* ou la *Theologia mystica* de Herp (p. 93-94). On lisait Herp aussi bien en latin qu'en espagnol. L'Index de Valdès en 1559 condamnait Herp avec les illuminés,

ce qui montre qu'en 1550-1555 Herp était considéré comme un classique avec Tauler. Dans les cercles ignatiens en 1549 on estimait nécessaire une mise en garde contre Herp, mais en 1556 Bruno Loher offrait à Ignace de Loyola et aux siens l'édition latine de la *Theologia mystica* faite à Cologne, et Ignace déclarait s'en réjouir dans le Seigneur, tandis que Melchior Cano reprochait à l'ordre la lecture de Tauler et de Herp. Un groupe de disciples d'Ignace était particulièrement favorable à l'oraison affective et de recueillement, d'où leur nom de « récollets ». Herp et Bonaventure étaient leurs auteurs favoris, et surtout Barnabé de Palma, en même temps que Jean de Texeda que suivait de près la tendance « spirituelle » de François de Borgia, de Balthasar Alvarez, d'Antoine Cordeses et de Jacques Alvarez de Paz.

A la bibliographie citée, DS, t. 4, col. 1140-1142, ajouter : P. de Leturia, *Estudios ignacianos*, t. 2, Rome, 1957, p. 205, 284, 288-289, 296-297, 301, 318-319 (Herp, Tauler, Bonaventure). — J. Andriessen, *Marginalia bij een recent synthese-werk*, OGE, t. 29, 1955, p. 188-203. — C. M. Abad, *Una pagina duramente criticada del « Ejercicio de perfección » del P. Alonso Rodriguez*, dans *Manresa*, t. 32, 1960, p. 161-176, 214-215. — J. Möllerfeld, *Beten mit Wille und Herz. Zum affektiven Gebet nach Alvarez de Paz (1560-1620)*, dans *Geist und Leben*, t. 34, 1961, p. 123-124. — E. Asensio, *El erasmismo...*, p. 31-59.

L'attraction de ce courant plus contemplatif fut si grande que les supérieurs intervinrent pour sauvegarder la vie active de l'ordre. En 1575, le général Éverard Mercurian retirait de l'usage ordinaire certains auteurs tels que Herp, comme moins conformes à l'esprit de la compagnie.

L. Verschuere conclut : « Ce que nous constatons chez les capucins français, nous pouvons à juste titre l'appliquer aux frères mineurs espagnols : ils se sont appropriés pleinement l'esprit et la doctrine de Herp » (*De heraut van Ruusbroec*, p. 257). Ceci vaut spécialement pour Jean des Anges (*ibidem*, p. 260-261). Au chapitre général de Tolède en 1633 on décida que dans chaque maison on donnerait lecture de la mystique de Herp. L'influence de Herp dépassait les frontières de son ordre.

Hendrik Herp, *Spiegel der Volcomenheit*, éd. L. Verschuere, t. 1, Anvers, 1931, p. 112-113, 138-139; *Leven en werken van Hendrik Herp*, CFN, t. 2, 1931, p. 385-389; *De heraut van Ruusbroec*, dans *Jan van Ruusbroec...*, p. 230-262. — D. Kalverkamp, *Die Vollkommenheitslehre des Franziskaners Heinrich Herp († 1477)*, Werl, 1940, p. 36-44. — Fidèle de Ros, *Los místicos del Norte y Fray Luis de Granada*, AIA, t. 7, 1947, p. 5-30, 145-165. — B. Bravo, *El « Itinerario de la perfección » del P. Antonio Cordeses, S.J.*, dans *Manresa*, t. 31, 1959, p. 115-138, 235-260, 335-352; t. 33, 1961, p. 239-252. — H. Hatzfeld, *The influence of Ramon Lull and Jan van Ruusbroeck on the language of the spanish mystics*, dans *Traditio*, t. 4, 1946, p. 337-397. — J. Andriessen, *Marginalia...*, art. cité.

H. Bernard-Maitre, *Les « Annotations » des deux frères Ortiz sur le traité de l'élection des Exercices spirituels (vers 1541-1546)*, RAM, t. 34, 1958, p. 393-434. — B. Bravo, *El « Via spiritus » de Fray Bernabé de Palma*, dans *Manresa*, t. 31, 1959, p. 35-74.

3) On trouvera la liste des auteurs spirituels franciscains espagnols à l'article ESPAGNE, DS, t. 4, col. 1172-1173, et pour les missionnaires, col. 1192 svv.

Ajouter à la bibliographie concernant Alphonse de Madrid (DS, t. 1, col. 389-391; t. 2, col. 2013-2014) : P. Meseguer, *Fray Alonso de Madrid y San Ignacio de Loyola*, dans *Manresa*, t. 25, 1953, p. 159-183. — Fidèle de Ros, *Saint Ignace et Alonso de Madrid*, RAM, t. 32, 1956, p. 196-214; *Alonso de Madrid*,

théoricien du pur amour, dans *Archivum historicum Societatis Jesu*, t. 25, 1956, p. 351-379; *Bibliographie d'Alonso de Madrid*, CF, t. 28, 1958, p. 306-331; t. 31, 1961, p. 218-229.

A signaler aussi quelques opuscules de piété, notamment sur le Saint-Sacrement, de saint Pascal Baylon † 1592; — les œuvres oratoires et spirituelles de Diego de La Vega : *Conciones vespertinas quadragesimales super septem poenitentiales psalmos*, Alcalá, 1595; *Quadragesimale opus*, Tolède, 1600; *Paraíso de la gloria de los santos*, Tolède, 1602; *Empleo y ejercicio santo sobre los Evangelios de los dominicos...*, Tolède, 1604; *Marial*, Alcalá, 1616; etc. — Sur Jean de Carthagène, voir *supra*, col. 1358.

2° Les capucins espagnols. — 1) CARACTÉRISTIQUES. — La branche espagnole de l'ordre date de la seconde moitié du 16^e siècle. Elle est fortement attachée au mouvement de réforme des déchaux ou alcan-tarins et des maisons de récollection. D'où l'importance que les capucins accordent à la vie contemplative et érémitique, particulièrement à l'exercice de la méditation quotidienne. Buenaventura de Carrocera (*La Provincia de Frailes Menores Capuchinos de Castilla*, t. 1, 1575-1701, Madrid, 1949, p. 317-328) signale comme caractéristiques leur esprit d'oraison et leur zèle pour le « troisième temps de méditation » par jour, en usage dans les maisons de récollection. « La plupart des auteurs composèrent des traités sur l'oraison, la contemplation, et leurs degrés » (*ibidem*, p. 319). Il souligne l'aspect eucharistique de leurs ouvrages; les capucins propageaient la communion fréquente, même quotidienne. La dévotion mariale était en honneur.

Melchior de Pobladora note aussi leur dévotion au Père éternel, à la passion du Christ, à l'exercice du chemin de la croix (*Los Frailes Menores Capuchinos en Castilla. Bosquejo histórico, 1606-1945*, Madrid, 1946, p. 117-118; sur chacun des auteurs voir son *Historia generalis...*, 2^e p., t. 1, p. 47-49, 250-252; 1^e p., p. 82-87, 89-92, 174).

Pour mieux connaître la spiritualité des capucins espagnols nous avons visité leurs riches bibliothèques de Madrid et de Barcelone. Nous signalons le résultat de nos investigations dans ce champ inexploré. Il manque des monographies sur les principaux auteurs.

Les capucins espagnols : 1) continuent la tradition spirituelle franciscaine, fidèles à la piété affective, christocentrique et mariale de Bonaventure, le *doctor Passionis*. Comme tels, ils restent aussi dans la ligne du pseudo-Denys, de Bernard et des écrits pseudo-bonaventuriers, surtout de la *Theologia mystica* de Hugues de Balma et des *Meditationes vitae Christi*, d'Angèle de Foligno et d'Ubertin de Casale. 2) Ils aiment à s'inspirer de l'orientation mystique de Tauler et de Herp, de Benoît de Canfield et de Victor Gelen pour l'oraison quotidienne, qu'ils propagent avec zèle parmi le peuple, à la suite du mouvement de l'Observance et de la Dévotion moderne. 3) Ils attachent un grand prix à la conformité à la volonté divine, dans une pureté d'intention amoureuse en union avec le Christ et sa Mère, dont la vie et surtout les souffrances sont le thème préféré de la méditation et de la contemplation. L'oraison personnelle occupe ici une place de choix.

Il importe, au préalable, d'attirer l'attention sur un prêtre, tertiaire franciscain, qui exerça une grande influence sur les capucins espagnols.

Diego Pérez de Valdivia † 1589 est un fervent partisan de l'oraison journalière, matin et soir, pour tous, prêtres, religieux, laïcs : *Camino y puerta para la*

oración, en el qual se declara y facilita la oración mental con fruto espiritual y salud del cuerpo, paratodo genero y estado de gente que la quisiere exercitar (Barcelone, 1584, 1588). L'essentiel est l'union amoureuse de la volonté et du cœur au Christ crucifié, Époux de l'âme, afin que la volonté divine s'accomplisse sur terre comme au ciel. Il conseille la lecture de Cassien, Climaque, surtout de Louis de Grenade, Pierre d'Alcantara, Garcia de Cisneros. La prière doit être accompagnée de mortification pour conformer la volonté au Christ humilié et méprisé. Il recommande l'oraison quotidienne aux laïcs à l'imitation des nouveaux ordres, jésuites, capucins, déchaux, carmes déchaussés (p. 18).

Dans son *De sacra ratione concionandi* (Barcelone, 1588), qui inspira bon nombre de capucins, il déclare : « Aucun exercice n'est plus nécessaire à un prédicateur que l'oraison... J'ose certifier que personne ne pourra prêcher avec succès, s'il ne se consacre à la prière intérieure » (p. 154-155).

Il publia aussi à Barcelone : *Aviso de gente recogida* (1585; 5 éd.); *Tratado de la frecuente comunión* (1587, 3 éd.); *Documentos particulares para la vida eremítica* (1588). Son commentaire sur le *Canticum canticorum* est plus orienté vers la mystique. V. de Peralta voit en Pérez « un puesto eminente entre los místicos españoles » (*El Doctor Pérez de Valdivia. Terciario de San Francisco. Escritor místico del siglo XVI*, Barcelone, 1922, p. 41).

2) AUTEURS SPIRITUELS. — La liste des principaux auteurs capucins espagnols a été donnée à l'article ESPAGNE, DS, t. 4, col. 1169. Nous la complétons sans la répéter.

a) *Fin 16^e siècle et début 17^e*. — *Archange* (de Alarcon) de *Tordesillas* † 1594. — *Jérôme de Ségorbe* († vers 1615). Sa *Navegación segura para el cielo* (Valence, 1611) conduit à la contemplation de Dieu, par la méditation et la mortification de l'âme et du corps. Il recommande surtout la vie et la passion du Christ, et la lecture de Bonaventure, de Louis de Grenade, Pierre d'Alcantara et Alphonse de Madrid. L'auteur a grand soin de mener l'âme à s'abandonner à la volonté divine, en union dans le pur amour avec le Christ crucifié. Ainsi peut-on vivre en la présence de Dieu et se préparer à l'expérience de l'amour dans la contemplation. Les guides en sont : le pseudo-Denys (p. 602) et surtout Bonaventure, sans oublier Herp et Ruusbroec (p. 609-613). La vie mystique est largement exposée (p. 594-661). Son avertissement concernant la fausse quiétude ou *silentium* semble digne d'attention (p. 614-617).

b) *Au 17^e siècle*. — Les nombreux capucins mystiques de cette époque continuent résolument la tradition franciscaine. Signalons-en quelques-uns.

Gaspard de Viana a publié trois ouvrages mystiques. Dans la *Luz clarissima (que desengaña, mueve, guía y aficiona las almas que aspiran a la perfección...)*, Madrid, 1661, 1672), il indique le plus court chemin de la plus haute union avec Dieu dans l'amour contemplatif, par le renoncement total. Dans la lumière de l'Écriture, avec la sagesse des Pères, des théologiens, en particulier des théologiens mystiques, il expose la contemplation négative dans un amour pur, dépouillé et « résigné ». Tauler est le témoin préféré du pur amour dans le dépouillement et l'abandon absolu. L'auteur en appelle à la doctrine de Benoît de Canfield, pour qui la contemplation du Christ Homme-Dieu est la plus haute. La doctrine canfieldienne permet de comprendre que notre souffrance personnelle est en quelque sorte la

souffrance du Christ en nous, et que Dieu nous est présent dans les occupations extérieures (tr. 4, ch. 15, p. 483-489, 493-494; ch. 17, p. 512-520; tr. 5, ch. 4, p. 560-562 et *passim*). Gaspard de Viana a été l'un des grands propagandistes de Tauler par cette *Luz clarissima* que Juan Ros o p estimait encore à la fin du 19^e siècle (cf Buenaventura de Carrocera, *op. cit.*, p. 323). Il relie l'idéal mystique du moyen âge et celui de la contre-réforme.

La *Luz práctica (del mejor, más fácil y útil camino del cielo y de la perfección christiana*, 1^e partie, Madrid, 1665) indique comme moyen le plus efficace pour arriver à la contemplation la vie d'amour affectif en conformité avec la seule volonté de Dieu. La première partie de la *Regula perfectionis* de Canfield inspire l'ouvrage (p. 424-452 : *Ejercicio práctico*, que enseña a conformar nuestra vida, obras, y acciones, con la regla de la divina voluntad). Dans le *Camino del cielo* (seconde partie de la *Luz práctica*, 1667) l'attention est dirigée vers l'exercice de l'amour pur, secret de la vie spirituelle pour lettrés et illettrés. Tauler, Herp, Gelen sont toujours cités; Benoît de Canfield l'est moins. Ce *Camino* témoigne spécialement de la fidélité de Gaspard de Viana à la voie franciscaine traditionnelle : l'affection dans l'intention d'amour est le chemin le plus court et le meilleur vers la perfection; la mystique sponsale est liée à celle du Christ crucifié. Voir DS, t. 6, notice.

Pierre de Aliaga, maître des novices, a beaucoup écrit à l'intention des fidèles, des juifs, des mahométans, etc. D'après son *Modo de bien obrar practicado en el dia del capuchino* (Pampelune, 1650, 1752, 1785, 1932, Saragosse, 1680, 1684, 1685; Majorque, 1690), l'essentiel de toute vie spirituelle consiste à se conformer à la volonté divine et à s'unir au Christ et à Marie, dans la purification de l'intention, en cherchant en tout l'amour et l'honneur de Dieu, et vivant en sa présence. Le moyen privilégié pour atteindre à la perfection est la méditation quotidienne, surtout de la passion. L'oraison et la mortification préparent à la contemplation. Les auteurs classiques habituellement cités sont le pseudo-Denys, Bonaventure et sainte Thérèse; de même chez Joseph de Nájera.

La *Clara luz con la cual podrá ver el hebreo su falsa esperanza y el christiano su obligación* (Saragosse, 1684, 1751; Majorque, 1689) développe les mêmes thèmes : l'abandon à la volonté divine en union avec l'Homme-Dieu aux différents stades des trois voies. La théorie de Tauler y est rapportée (p. 304-310), et une espèce de chapelet du Christ au moyen du « Pater » est proposé (p. 195 svv). Cf André de Palma de Mallorca, *Escritores capuchinos de la provincia catalana... y de los conventos de Mallorca*, dans *Estudis Franciscans*, t. 30, 1923, p. 119-125.

Joseph de Nájera, dans son *Espejo mystico en que el hombre interior se mira practicamente ilustrado, para los conocimientos de Dios, y el ejercicio de las virtudes* (Madrid, 1672), expose la vie d'oraison à ses différents degrés, spécialement l'oraison de recueillement (*recogimiento*), et la contemplation, active et passive. La personne du Christ Homme-Dieu est le centre de cette vie d'oraison (p. 192-208). L'âme en prière se place sous la croix du Christ avec Marie (p. 152-154). La communion fréquente et même quotidienne est conseillée (p. 66 svv, 351 svv). L'auteur recommande un exercice de la volonté de Dieu qui rappelle jusque dans le détail la *Règle de perfection* de Benoît de Canfield (p. 302-323).

Agustin de Zamora est l'auteur de plusieurs ouvrages spirituels, comme *La margarita preciosa del corazón humano... dedicado a las dos más dulces esposos, el Espíritu Santo... y a la Emperatriz de cielo y tierra, la Virgen María...*, Madrid, 1678; *Devoción muy provechosa con el Espíritu Santo, y algunas oraciones para pedirle su divino amor, y modo breve para saber hacer oración*, Madrid, 1678. Il présente avec beaucoup de finesse la vie spirituelle, comme une union du cœur humain avec le Cœur du Christ et celui de Marie, sous l'action amoureuse de l'Esprit Saint. C'est le déploiement de la mystique nuptiale dans l'esprit de Bernard, Tauler, Harphius, etc (V. de Peralta, *El Padre Agustín de Zamora*, Est Fr, t. 20, 1918, p. 356-362).

Isidore de Léon † 1687 est le grand théologien mystique des capucins espagnols. Il publia en trois parties un *Místico cielo en que se gozan los bienes del alma, y vida de la verdad...*, donde se halla la teórica y práctica de las tres vías del espíritu, y se comprende la sostancia de toda la mística teología (Madrid, 1685, 1686, 1687). Isidore, dans l'esprit du *De triplici via* de Bonaventure, parle plutôt d'une seule voie à trois composantes : purification active de la mémoire et des souvenirs, illumination de l'intelligence par la lumière de la foi (voie active et passive, ou mixte), purification passive de la volonté et union à Dieu dans la plus haute contemplation. A l'appui de l'exposé, des mystiques éminents sont cités : Jean de la Croix, Thérèse, François de Sales, surtout Tauler, mais aussi Ruusbroec, Herp, Laredo, Osuna, Louis de Blois, Louis de Grenade, Victor Gelen. L'oraison et la mortification sont considérées en étroite union avec la vie de l'Homme-Dieu, avec la croix et l'eucharistie, que rend présentes un simple regard de foi (1^e partie, p. 622-630).

L'exercice des vertus est compris, dans la lumière de la foi, comme une connaissance méditative de la vie et de la passion du Christ (2^e partie, p. 610-630). A l'occasion, Jean-Évangéliste de Bois-le-Duc † 1635 (« varón divino, y doctor místico muy ilustrado ») et sa *Divisio animae ac spiritus* sont cités (p. 739, 782). Dans la troisième partie, il est surtout question de la contemplation; l'autorité de Thomas d'Aquin, Thérèse et Jean de la Croix est invoquée, mais aussi celle d'Angèle de Foligno et d'Ubertin de Casale.

Antoine de Fuente la Peña (1702?), dans son *Retrato divino* (Madrid, 1685, 1688; DS, t. 1, col. 711), décrit la nature de la théologie spirituelle au regard des perfections de Dieu. Dans l'*Escuela de la verdad* (Madrid, 1700 ou 1701; DS, t. 4, col. 1169), il soutient avec vigueur (1^e partie) la nécessité de la méditation comme préparation à la contemplation acquise et infuse, à l'encontre des milieux quiétistes qui veulent « brûler les étapes ». La seconde partie traite de l'importance de la contemplation acquise.

4. EN FRANCE

L. Cognet, *De la Dévotion moderne à la spiritualité française*, Paris, 1958; *La spiritualité française au XVII^e siècle*, Paris, 1949. — J. Dagens, *Bérulle et les origines de la restauration catholique, 1575-1611*, Paris, 1952. — J. Orcibal, *La rencontre du Carmel thérésien avec les mystiques du nord*, Paris, 1959.

Godefroy de Paris, *Les frères mineurs capucins en France. Histoire de la province de Paris*, t. 1, en 2 fasc., Paris, 1937-1939; t. 2, 1950. — Optat de Veghel, *Benoît de Canfield (1562-1610), sa vie, sa doctrine et son influence*, Paris, 1949, thèse. — M. Dubois-Quinard, *Laurent de Paris. Une doctrine du pur amour en France au début du 17^e siècle*, Rome, 1959, thèse.

A. Capucins. — 1^o SPIRITUALITÉ. — L'influence des capucins sur la spiritualité d'une époque ou d'un pays ne fut peut-être jamais aussi grande qu'au siècle d'or français. Distinguons ce qu'est cette spiritualité à ses débuts, nous constaterons ensuite son apport.

1) *A la fin du 16^e siècle.* — a) Des divergences existent aujourd'hui sur la nature et l'influence de cette spiritualité. Selon Jean Orcibal et Louis Cognet, elle serait fortement inspirée par Tauler et Herp, et la contemplation abstraite, dans l'esprit dionysien, l'emporterait au détriment de l'Humanité du Christ. Le premier état de la *Règle de perfection*, ou mieux l'*Exercice de la volonté de Dieu*, de Benoît de Canfield, chef de file des spirituels capucins préconiserait un théocentrisme extrême. L'aspect christocentrique apparaît progressivement par la suite dans *Le chevalier chrétien* (écrit en 1602-1603) et dans la *Règle* imprimée, surtout dans l'édition parisienne de 1610 (DS, t. 3, col. 1446-1452).

Ces positions s'appuient : sur le texte du ms 1819 d'Angers [= version A], composé avant 1593, sur le ms 470 de Marseille (1^e partie de la *Reigle*, antérieure à l'édition); — sur l'édition de la version A, complétée d'une 3^e partie, publiée par Osmont à Rouen en 1609 (exemplaire à la bibliothèque de Troyes, A. 5123); — sur une édition rarissime de la *Reigle* (Paris, 1614), découverte par André Dodin; — sur les doctrines de disciples de Benoît : Marie de Beauvilliers, Laurent de Paris, Joseph de Paris, Pierre Guérin, etc.

Sans vouloir exclure la possibilité d'une évolution dans les théories de Benoît et en attendant une démonstration apodictique et l'édition critique annoncée, nous nous en tenons aux points de vue exposés dans notre thèse. Voir aussi Optat, *Benoît de Canfield à l'occasion du quatrième centenaire de sa naissance*, EF, t. 13, 1963, p. 163-173, et *L'exercice de la volonté de Dieu par Benoît de Canfield, promoteur d'une spiritualité laïque moderne*, dans *Thabor*, t. 18, 1964, p. 187-199.

D'autres auteurs, — dont les travaux, à la vérité, sont antérieurs —, tels que Jean Dagens, Paul Renaudin, Godefroy de Paris, et aussi M. Dubois-Quinard, voient dans le christocentrisme un caractère original de la doctrine canfieldienne, suite et couronnement de la tradition franciscaine. Me rangeant à leur avis, je crois que Benoît a manifesté des réserves à l'égard des textes manuscrits ou imprimés de sa *Reigle* (*Au lecteur*, Paris, 1609; 3^e partie, *Au lecteur*, Paris, 1610, et éd. latine, Cologne, 1610; Optat, *Benoît...*, p. 184-185).

b) Godefroy de Paris, en étudiant la spiritualité de la fin du 16^e siècle, démontre, à l'encontre de Jean Huijben, que l'impulsion décisive du premier « cénacle » Acarie-Bérulle est venue des capucins : François de Senlis, Pacifique de Souzy, Laurent de Paris, Léonard de Paris, Jérôme de Rouen et Benoît de Canfield, premier directeur de madame Acarie et du jeune Bérulle; Beau cousin succède à Benoît en 1592. En Benoît, Godefroy de Paris veut voir le « fondateur de l'école française de Saint-Honoré » (*Les Frères...*, t. 2, p. 479). Tous ces spirituels insistent, et Benoît avec eux, sur la conformité à la volonté de Dieu et avec le Christ crucifié. Les biographes de leurs dirigées, Barbe Acarie, Marie de Beauvilliers, Marguerite de Gondy (Marc de Baudüen, *La vie admirable de... Charlotte-Marguerite de Gondy, marquise de Magnelais*, Paris, 1666; Godefroy, *op. cit.*, p. 553-577), en témoignent, comme en témoigne, entre 1590 et 1608, l'influence de Benoît sur Bérulle, Laurent de Paris, Joseph de Paris (Optat, *Benoît...*, p. 18-35, 381-399, 413-423). « Les premiers religieux réformés de la France (les capucins)... ont été les premiers pères de la vie spirituelle et les premiers maîtres de la dévotion solide de notre temps qu'ils ont établie sur l'humilité, les souffrances, sur la croix de Jésus-Christ » (Marc de Baudüen, *op. cit.*, p. 790).

La biographie de *Jeanne Absolu, une mystique du grand siècle* (par J. Augereau, Paris, 1960), illustre l'influence de son directeur, Benoît de Canfield, avant 1609. N'en détachons qu'un trait. En sa vie mystique, « Dieu lui fit connaître (à Jeanne) qu'il l'avait choisie pour honorer les souffrances de son Fils, en la conduisant par la voie des délaissements, des ténèbres... dans laquelle une âme réduite à toujours souffrir est exercée et sanctifiée » (p. 72). Cette direction confirme que la vie et la doctrine de Benoît sont, dans l'application quotidienne au devoir d'état, abandon à la volonté divine et union au Seigneur crucifié.

L'« exercice » d'abandon passif à la volonté de Dieu qu'au temps de « l'illuminisme » (aux alentours de 1625) on incrimina chez Jeanne Absolu n'était autre qu'un enseignement de Benoît; il fut, on le sait, examiné par la faculté de théologie de Paris : « Cet exercice est approuvé, mais il faut que la personne qui s'en sert ne se rejette pas d'elle-même dans le dépouillement, et si Dieu ne l'attire pas, qu'elle s'occupe en des actes, mais doucement, simplement et sans faire d'efforts » (*Jeanne Absolu...*, p. 216).

c) Rappelons, à la suite de Godefroy de Paris, que selon l'opinion de Jean Dagens (*Bérulle...*, p. 45-48, 114-115, 128, 134-135, 144-149, 250, 264, 291-321), le *christocentrisme du cardinal* s'appuyait sur la doctrine de saint Augustin et de saint Bonaventure, de Harphius et de Benoît de Canfield. Pour Benoît, cette affirmation s'entend pour les années 1592-1598, donc bien avant toute publication (cf L. Cognet, *Bérulle et la théologie de l'incarnation*, dans *XVII^e siècle*, n. 29, 1955, p. 330-352; Optat, *Benoît...*, p. 118-135, 382-391). Quoi qu'il en soit des influences subies, pseudo-dionysiennes entre autres, la christologie franciscaine traditionnelle était maintenue, et cette position, que les supérieurs majeurs surveillaient, ne fut pas sans répercussion sur la doctrine christologique du 17^e siècle. Les biographes ont d'ailleurs toujours décrit la vie mystique de Benoît en union intime avec le Christ crucifié (Optat, *op. cit.*, p. 98-115).

On retrouve de très grandes affinités doctrinales entre le christocentrisme du *Palais de l'amour divin* (Paris, 1602-1603) de Laurent de Paris et celui de la *Règle de perfection* de Benoît de Canfield. La confrontation, pour être concluante, devrait être faite à partir des manuscrits (M. Dubois-Quinard, *Laurent de Paris...*, p. 124-141, 320-329; Optat, *Benoît...*, p. 394-399).

2) *Appart de la spiritualité capucine.* — Depuis Henri Bremond, et sans compter Aldous Huxley, plusieurs historiens de la spiritualité (Ubaldo d'Alençon, Godefroy de Paris, Jean Huijben, Louis Cognet, Jean Orcibal, Paul Renaudin) ont essayé de situer l'apport de la spiritualité des capucins au siècle d'or français. Il est peut-être prématuré de faire le point.

a) *Nature de la spiritualité capucine.* — Les sources de cette spiritualité se trouvent bien dans la tradition franciscaine d'un Bonaventure, d'une Angèle de Foligno, d'un Ubertain de Casale, qui, dans l'esprit de François d'Assise, recherchent, de manière affective et contemplative, l'union la plus intime avec le Christ. La mystique rhéno-flamande (Ruusbroec, Tauler, Herp) imprègne cette tradition : les doctrines du détachement radical et de l'amour pur la pénètrent profondément. C'est ce courant que transmettent Benoît de Canfield, Laurent de Paris et leurs disciples. Yves de Paris et son école se rattachent plus volontiers à un courant humaniste dans l'esprit salésien. L'école bérullienne, qui subit l'influence franciscaine, réagit à son tour sur celle-ci, il en est de même des écoles carmélitaine et ignatienne.

La spiritualité des capucins a ses caractéristiques : la doctrine de l'amour pur (sous des aspects divers : volonté de Dieu, honneur de Dieu, présence de Dieu), l'orientation d'une doctrine accessible à tous, un christocentrisme qui a pour base essentielle le Christ crucifié et eucharistique, la droiture d'intention en tout acte, l'exercice quotidien de l'oraison, l'unité de l'action et de la contemplation.

b) *L'influence de la spiritualité capucine* a été esquissée chez quelques grands spirituels du siècle.

Jean Dagens a dit ce que Bérulle devait à Benoît; M. Dubois-Quinard, ce que François de Sales devait à Laurent. Les capucins ont largement contribué à la formation spirituelle de M^{me} Acarie, et même de Saint-Cyran (Benoît de Canfield et Archange de Pembroke). André Dodin a mis en lumière les liens entre la direction spirituelle de Vincent de Paul et la doctrine de la *Règle de perfection* de Benoît. Il n'est pas jusqu'au cardinal de Richelieu qui ne soit grandement redevable, au spirituel, à Joseph de Paris et à Benoît. Pascal, enfin, trouve dans Yves de Paris l'un de ses principaux précurseurs.

Ces points acquis montrent l'importance d'une enquête encore loin d'être à son terme.

2^o DEUX CHEFS DE FILE, BENOÎT DE CANFIELD ET LAURENT DE PARIS. — 1) *Benoît de Canfield* † 1610 est l'auteur mystique capucin le plus influent en France au 17^e siècle (DS, t. 1, col. 1446-1451).

Nous avons dit (*op. cit.*, p. 178-188) l'origine de la *Reigle de perfection* : un premier schéma manuscrit, composé en Italie avant 1590, circula en France dès 1591, fut imprimé à Rouen en 1596, tandis que l'édition anglaise (1599-1602) était interceptée. En raison des éditions diverses et des copies fautives ou incomplètes, les supérieurs demandèrent un texte définitif (Paris, 1610; éd. latine, Cologne, 1610). Plus de 50 éditions parurent, dont 20 françaises de 1608 à 1696 (*ibidem*, p. 400-412; à cette liste on peut en ajouter 4 autres). Voir EF, t. 13, 1963, p. 168-169.

Benoît composa pendant sa captivité en Angleterre (1599-1602) et publia en 1609 à Paris et à Rouen *Le chevalier chrestien contenant un dialogue entre un chrestien et un payen*, sorte de manuel de vie chrétienne pour toute personne désireuse de la perfection.

L'ouvrage apporte quelques explications sur des points obscurs de la *Règle*. Il est tout à fait possible que Benoît, devant les critiques, ait peu à peu clarifié sa pensée, pesé son vocabulaire, se soit explicitement référé aux jugements des mystiques, tous points que seule l'histoire du texte original permettrait d'établir.

Quoi qu'il en soit, Benoît s'insère dans la meilleure tradition de la spiritualité de la réforme catholique, dans la lignée des chartreux de Cologne, des jésuites avec Pierre Canisius, des bénédictins avec Louis de Blois. Les capucins des Pays-Bas, d'Italie et de France y sont également fidèles. Cette tradition se réfère à Ruusbroec, Tauler, Herp. D'après A. Ampe (*Bernardus en Ruusbroec*, p. 143-179), Benoît serait proche de la conception bernardine de Ruusbroec sur la *visio Dei per essentiam*, point immédiate mais dans la foi. Benoît dépend aussi beaucoup de Bonaventure dans sa mystique christologique. Que Benoît, en dépit peut-être de la logique de sa théorie, place, avec plus de rigueur encore que Bernard et Ruusbroec, l'Homme-Dieu crucifié au centre même de sa *visio* mystique, c'est sans doute en raison de la tradition bonaventurienne dont il est l'héritier (DS, t. 3, col. 2084-2085). *Le chevalier chrétien* ne corrige pas, mais il explique ou adapte une formulation plus théologique.

Optat, *Benoît...*, p. 185, 391-393, 462-471. — Hildebrand, *De kapucijnen in de Nederlanden*, t. 8, p. 710-723. — J. Orcibal, *La rencontre du Carmel...*, p. 84-85, 97, 102, 104-132.

A. Ampe, *Bernardus en Ruusbroec*, OGE, t. 27, 1953, p. 143-179; — *De mystieke leer van Ruusbroec over den ziele-opgang*, Anvers, 1957 (recension de K. Ruh, dans *Anzeiger für deutsches Altertum*, t. 89, 1959, p. 184-186).

Le sujet de la *Règle de perfection* est l'exercice de la volonté de Dieu, présenté comme le résumé de toute perfection et de la contemplation mystique la plus haute. La *Règle* voudrait être une sorte de moyen court vers l'expérience du Tout de Dieu et du néant de soi : la volonté de Dieu, ou l'amour de Dieu, ou Dieu lui-même est l'unique motif ou intention avant et dans toute action. Cet amour pur élève l'âme, à travers la vie active, contemplative et suréminente, à la *visio* ou expérience la plus intime de Dieu.

La contemplation la plus parfaite est celle du Christ crucifié dans son état d'Homme-Dieu uni hypostatiquement avec le Père. Par l'intensité de notre union avec le Christ souffrant, nous expérimentons notre souffrance comme étant la sienne. Nous expérimentons le Tout et le rien dans le Christ, quelles que soient nos occupations, au moyen de l'« anéantissement » passif et surtout actif de l'activité ordinaire.

Ce thème n'avait pas encore, semble-t-il, été systématisé, mais la plupart des éléments se retrouvent isolés, ailleurs : l'expérience dans l'amour de la volonté unie avec l'Homme-Dieu en croix, dans la tradition bernardino-bonaventurienne; — la théorie de l'action et de la contemplation, chez les rhéno-flamands (Tauler, *Theologia Deutsch*, surtout); — l'exercice du Tout et du rien, dans *The cloud of unknowing*; — voir aussi Ubertain de Casale, etc.

L'influence spirituelle de Benoît de Canfield fut considérable (références bibliographiques ci-dessous).

Récemment, cette influence était signalée sur Marguerite de Gondi et Agnès d'Aguillenqui † 1672, Claire d'Abra de Raconis et Marie d'Hannivel (J. Orcibal, *La rencontre...*, p. 11-12), sur le christocentrisme de Bérulle (J. Dagens, *op. cit.*), sur Jeanne Absolu et l'abbaye de Fontevrault (*supra*, col. 1369).

Cette influence est beaucoup plus large encore. « Il n'a manqué à Canfield que le style pour être un de nos plus grands écrivains spirituels » (J. Cognet, *De la dévotion moderne...*, p. 51). Bien que, d'après l'auteur, Benoît soit l'un des théoriciens de l'« école abstraite », il lui trouve une grande conformité, en certains points, avec François de Sales (*La spiritualité française au XVII^e siècle*, p. 48), avec l'ursuline Marie de l'Incarnation et Claude Martin, avec Fénelon et M^{me} Guyon, etc. Les carmes de Touraine (Jean de Saint-Samson, Léon de Saint-Jean) lui doivent beaucoup, aussi bien que le cercle de la recluse carmélite Marie Petyt † 1677 et de son directeur Michel de Saint-Augustin (DS, t. 2, col. 2037-2038).

Paul Renaudin s'est particulièrement attaché à dégager cette influence, de François de Sales à Jean de Bernières et Henri Boudon. Il veut même voir dans le huitième livre du *Traité de l'amour de Dieu* « presque une reprise, une variante des deux premières parties de la *Règle* » (p. 224).

Il incline en outre à penser que, dès avant François de Sales, Benoît tâchait de rendre la vie spirituelle et mystique accessible aux laïcs par l'exercice de « la seule volonté de Dieu » et par l'oraison. Cette pratique se généralisa d'ailleurs chez les capucins des 16^e et 17^e siècles. Par là s'harmonisaient l'action et la contemplation. « Comme s'il avait senti qu'un fort élan mystique était nécessaire même à la morale des simples chrétiens et qu'il fallait « passer en Dieu » tout de suite pour remplir les premiers devoirs de la vie active, (Benoît) dresse un exercice d'ascèse mystique et invite toutes les âmes à y entrer » (*Un maître...*, p. 220-221).

Cette harmonisation, caractéristique de leur spiritualité, les capucins la voyaient parfaitement présentée dans la *Règle de perfection* de Benoît.

Renaudin conclut : « Tous les maîtres d'une ascèse proprement mystique en ce siècle sont plus ou moins redevables à Benoît... Il fut un des premiers en France... à ne pas partir d'un exercice intellectuel, la méditation, pour passer à la quiétude, mais d'une habitude active : dresser l'intention parfaite de la volonté; ce qui met l'accès de la vie contemplative à portée de ceux même qui ne savent pas méditer. Si nos mystiques français, en général, sont plus moralistes que métaphysiciens, plus actifs que spéculatifs et, ne pouvant se décider à préférer Marie à Marthe, essayent de les unir dans la contemplation suprême, n'est-ce pas à l'impulsion de Canfield qu'ils le doivent?... Il a su... donner à notre mysticisme une sorte d'ampleur mesurée et harmonieuse qu'on pourrait appeler classique » (p. 232-233).

Il serait superflu d'énumérer les traces de l'influence, plus ou moins profonde, de la *Règle* hors de France : elle va d'une Mechtild van Lom † 1653 (biographie par N. Wijngaards, 2 vol., Zwolle, 1957) et d'une sainte Véronique Giuliani † 1727 à Angelus Silesius † 1677 (*Stimmen der Zeit*, t. 3, 1926, p. 374-376) et au piétiste de Rotterdam Heyman Dullart † 1684. Henri Bremond avait raison sans doute d'affirmer que « de toutes les influences qui ont façonné la prière du 17^e siècle, il n'en est pas une qui dépasse la sienne » (*Histoire littéraire...*, t. 7, p. 266).

Optat de Veghel, *Benoît...*, p. 379-498; — *De capucijnen en de Gouden Eeuw der franse vroomheid*, dans *Studia catholica*, t. 15, 1950, p. 306-318; — *Encore sur l'influence de Benoît de Canfield*, Et Fr, t. 1, 1950, p. 297-312; — *De capucijnen en de hervorming van Port-Royal*, FL, t. 34, 1951, p. 3-15; — *De spiritualiteit van de capucijnen...*, p. 107-110. — Bonaventura von Mehr, *Das Predigtwesen in der Kölnischen und Rheinischen Kapuzinerprovinz im 17. und 18. Jahrhundert*, Rome, 1945, p. 119-125. — P. Renaudin, *Un maître de la mystique française, Benoît de Canfield*, Paris, 1955. — J. Orcibal, *La rencontre...*, déjà cité. — St. Axters, *Geschiedenis van de vroomheid en de Nederlanden*, t. 4, Anvers, 1960, p. 58, 67, 254.

2) Laurent de Paris † 1631 est le premier grand spirituel capucin français. Deux ouvrages principaux nous sont parvenus de lui : *Le palais d'amour divin* (Paris, 1602, 1603; revu et augmenté, 1614, 1622) et *Les tapisseries du divin amour* (Paris, 1631).

D'après la thèse de M. Dubois-Quinard, Laurent devrait être considéré comme le promoteur de la doctrine du pur amour à côté de Benoît de Canfield et même avant lui. La base historique de cette opinion s'avère très faible. Nous croyons en outre que Laurent fut plus inspiré par la *Règle de perfection* que son biographe n'est porté à le croire (Dubois-Quinard, *Laurent...*, p. 320-329; Optat, *Benoît...*, p. 394-399). L'influence de Laurent sur François de Sales est beaucoup plus vraisemblable (*Traité de l'amour de Dieu*, livre 8; Dubois-Quinard, *op. cit.*, p. 345).

Pour Laurent, la pratique de l'amour pur est le sommet de toute la vie spirituelle. Il préfère cet exercice à celui de la volonté de Dieu d'où part Benoît. Sur ce point, *Le palais*, se différencie catégoriquement de la *Règle*. Dans *Le palais* la doctrine du pur amour est longuement décrite comme la base philosophique, psychologique et théologique de la vie active, contemplative et unitive. En dehors de cet amour pur l'homme n'est rien, dans cet amour il est un Tout avec Dieu. Dans *Les tapisseries*, plus encore que dans *Le palais*, la passion du Christ est considérée comme l'exercice le plus élevé de l'amour divin, auquel l'âme doit se soumettre entièrement (Dubois-Quinard, *op. cit.*,

p. 124-151). Benoît et Laurent restent fidèles à la tradition franciscaine et s'appliquent à la fonder sur la plus haute expérience mystique. Ceci explique aussi la doctrine affective de l'amour, chez Laurent, et son « exercice unique de l'amour divin », qui résume toute la vie spirituelle. C'est sans doute pour sauver cette unicité qu'il distingue trois formes dans l'exercice du pur amour : l'exercice de la présence de Dieu, de la volonté divine et de la gloire de Dieu, et qu'il fait ainsi rentrer les motifs essentiels dans l'exercice unique de l'amour de Dieu. Comme Benoît, Laurent, par cet exercice unique de l'amour de Dieu, a rendu la perfection accessible à tout chrétien. Sa direction spirituelle renommée en témoigne (Dubois-Quinard, *op. cit.*, p. 40). Il enseignait l'oraison (*ibidem*, p. 121-123) et préparait les âmes à l'expérience mystique de l'amour de Dieu. L'influence de Laurent est peu connue encore. Son biographe a étudié (inédit) l'affinité entre Laurent et François de Sales.

A la liste d'auteurs (*ibidem*, p. 332-353) dont la doctrine est en concordance avec celle de Laurent, il convient d'ajouter *Le chariot spirituel, fait de l'union de divine volonté, pour conduire les âmes dans le ciel* (Rouen, 1627), où Catinal Vaufroger semble tenter d'unifier la doctrine de Canfield et celle de Laurent. On peut rappeler aussi Joseph de Dreux, qui, dans sa *Conduite intérieure pour toutes les actions de la journée* (1667), établit comme exercice essentiel l'amour pur, la présence de Dieu et la conformité à la volonté de Dieu (Optat, *Benoît...*, p. 437).

Laurent de Paris et Benoît de Canfield ont présenté l'exercice de l'amour pur comme une préparation à la plus haute expérience mystique, et leur influence, à côté de celle de François de Sales, sera grande tout au long du siècle. Leur doctrine s'inspire fortement de Bonaventure, Ruusbroec et Herp; elle contribue à la diffusion de la mystique néerlandaise en Occident. La spiritualité bonaventurienne se répandit de la sorte dans les temps modernes.

Chez Benoît et Laurent nous trouvons les idées fondamentales des capucins du siècle d'or français, dont ils sont les grands inspirateurs. Leur souci de l'unité de la vie spirituelle englobe l'ascèse et la mystique, la prière et les œuvres, l'« exercice unique » de l'amour de Dieu, de la volonté de Dieu, de l'honneur de Dieu, de la présence de Dieu, et centre la vie spirituelle sur la primauté du pur amour, qu'est Dieu. Ce processus, déjà platonicien, atteint, par Augustin et Bernard, son point culminant dans la synthèse mystique bonaventurienne : Dieu, par l'expérience du « rien » et du Tout, est atteint dans une extase d'amour pur. Quelle que soit la voie préférée des uns et des autres (l'exercice de la volonté de Dieu chez Benoît, la pratique de l'amour pur dans l'esprit de Laurent, ou l'exercice de la présence de Dieu) comme la meilleure et la plus courte vers la perfection de l'amour, l'exercice du Tout et du rien est ordinairement chez tous une préparation à l'oraison mystique. L'ascension spirituelle, que soutiennent l'oraison par aspirations et la mortification purificatrice, s'opère dans une union intime avec le Christ, le Christ crucifié surtout.

A côté de cette tendance augustino-bonaventurienne, qui est théocentrique et mystique, existe-t-il, dans l'école franciscaine, une tendance plus thomiste, plus humaniste et ascétique? Il est facile de découvrir, dans le sillage salésien, l'influence d'un stoïcisme et d'un humanisme chrétien, qui cultivent les valeurs humaines dans la vie spirituelle. Julien-Eymard

d'Angers a étudié la question chez les capucins Zacharie de Lisieux, Léandre de Dijon, Georges d'Amiens, Jacques d'Autun, Sébastien de Senlis, Yves de Paris, ou chez les franciscains Jacques du Bosc et Pascal Rapine, et le tertiaire Jean-Marie de Bordeaux. Sans vouloir méconnaître cette tendance et ses nuances spécifiques, il semble cependant qu'il n'est guère question chez ces auteurs d'un humanisme chrétien qui apprécierait l'humain en soi, mais ils le jaugent plutôt dans sa relation avec le spirituel. Il est bien clair que le courant plus mystique, tout en mettant l'accent sur le renoncement, le dépouillement ou l'anéantissement moral, psychologique et effectif, ne rejette nullement les valeurs humaines. Sur ce point, la doctrine de Jean de la Croix et celle de François de Sales se rapprochent plus que certaines approximations ne le laissent entendre. L'influence augustinienne et bonaventurienne paraît également plus grande qu'on ne le suppose parfois. Si Yves de Paris paraît aller plus loin, pour lui aussi la haute perfection consiste dans le renoncement total au créé, dans l'abandon à la volonté de Dieu en union avec le Christ par pur amour.

Julien-Eymard d'Angers, *Sénèque et le stoïcisme dans l'œuvre du P. Yves de Paris*, CF, t. 21, 1951, p. 45-88; *Pascal et ses précurseurs*, Paris, 1954, *passim*, cf EF, t. 10, 1960, p. 92; voir liste des études de Julien-Eymard sur le stoïcisme dans *Mélanges de science religieuse*, t. 16, 1960, p. 113 svv.

— H. Waach, *Johannes vom Kreuz und Franz von Sales. Versuch einer vergleichenden Studie über strittige Punkte ihrer Lehre*, dans *Jahrbuch für mystische Theologie*, t. 1, 1955, p. 179-234. — J.-P. Massaut, *Thomisme et augustinisme dans l'apologétique du XVII^e siècle*, dans *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, t. 44, 1960, p. 618-638; *Humanisme ou augustinien? Le carme Léon de Saint-Jean et l'antiquité classique*, dans *Revue des études augustiniennes*, t. 7, 1961, p. 372-388. — C. Dubois-Quinard, *L'humanisme mystique de Laurent de Paris : Vanéantissement de l'âme*, EF, nouv. série, t. 14, 1964, p. 31-57.

3^o PRINCIPAUX AUTEURS CAPUCINS. — Honoré de Champigny † 1624, *L'Académie évangélique pour l'instruction spirituelle de la jeunesse religieuse et vraiment chrétienne*, Paris, 1621 et 1894, s'insère dans la tradition de Bonaventure et de Herp, dont il développe la doctrine du pur amour, en union étroite avec le Christ crucifié. Il est plus proche de Laurent de Paris que de Benoît de Canfield. Il réfute avec insistance « l'explication illuministe de la vie unitive et suréminente » (Optat, *Benoît...*, p. 424, 473).

Avec Jean-Évangéliste de Bois-le-Duc, *Constantin de Barbanson* † 1631 est le plus grand mystique capucin des Pays-Bas, où son influence fut considérable, comme en Allemagne et ailleurs. Dans son *Anatomie de l'âme* (Liège, 1635), il défend Benoît contre les interprétations illuministes de la *Règle de perfection*. Son mérite est, à une époque de haut mysticisme, d'avoir mis sa science de théologien scolastique et mystique au service de la réforme catholique, et d'avoir souligné les dangers d'un pseudo-mysticisme quiétiste et protestant. Pour les écarter, il préconisait une pratique sérieuse de l'ascèse. Par sa direction il raffermirait le courant de la saine mystique, surtout en Allemagne occidentale.

La doctrine des *Secrets sentiers de l'amour divin* (Cologne, 1623) est dans la ligne augustinienne et dionysienne, nuancée par le christocentrisme de Bernard, Bonaventure, Herp, Benoît de Canfield et Lau-

rent de Paris. Il suit la voie franciscaine des aspirations au Christ crucifié et du renoncement jusqu'à l'extrême pauvreté d'esprit. Son interprétation théologique trahit un anti-quiétisme prononcé. Il présente la vie mystique comme la preuve expérimentalement consciente des mystères de notre justification. Dans l'*Anatomie de l'âme*, il distingue une expérience de Dieu, principe de la vie surnaturelle, dans le fond de l'âme et une considération de Dieu, terme final ou objet, dans la pointe de l'esprit.

A la notice de Constantin (DS, t. 2, col. 1634-1644) ajouter : Théotime de Bois-le-Duc, *Le Père Constantin de Barbanson et le pré-quiétisme*, CF, t. 10, 1940, p. 338-378; *Pater Constantijn van Barbanson, een oud mysticus met moderne opvattingen*, FL, t. 29, 1946, p. 71-87; introduction à l'édition néerlandaise de 1945 traduite en français, EF, t. 2, 1951, p. 261-270, 411-425. — *Les œuvres du P. Constantin de Barbanson*, EF, t. 11, 1960, p. 184-197; cf *Franciscana*, t. 15, 1960, p. 186-188.

Archange de Pembroke † 1632 appartient au milieu de Benoît de Canfield et de M^{me} Acarie. Il coopère à la réforme de l'abbaye de Port-Royal avec Angélique Arnauld. Son influence fut plus grande encore sur Agnès Arnauld. La spiritualité qu'il introduisit à Port-Royal correspond à celle de Benoît et de Laurent de Paris : l'abandon à la volonté de Dieu dans le pur amour en conformité avec le Christ crucifié.

Ubalde d'Alençon, *Les Frères mineurs capucins et les débuts de la réforme à Port-Royal des champs (1609-1625)*, EF, t. 24, 1910, p. 46-62, 249-265, 665-679 : édition des lettres à Angélique. — L. Cognet, *La réforme de Port-Royal, 1591-1618*, Paris, 1950, *passim*. — J. Frencken, *Agnès Arnauld*, Nimègue, 1932, p. 36-37 surtout. — Optat, *De capucijnen en Port-Royal*, FL, t. 34, 1951, p. 3-15 : points de contact avec Bérulle, François de Sales et Saint-Cyran.

Archange aurait composé une longue apologie de la Règle en réponse au carme Gracián, d'après Hildebrand, *De kapucijnen in de Nederlanden...*, t. 8, p. 718.

Archange Ripaut † 1635, ardent pourfendeur d'illuminés, sans doute pour défendre Benoît de Canfield. Voir DS, t. 1, col. 839-841; Godefroy de Paris, *Le P. Archange Ripaut et les capucins dans l'affaire des illuminés français*, EF, t. 46, 1934, p. 541-558; t. 47, 1935, p. 346-356, 601-615; Optat, *Benoît...*, p. 474-478.

Martial d'Étampes † 1635, maître des novices. Son *Traité facile pour apprendre à faire oraison mentale* (Paris, 1629, 5 ou 6 rééditions) est centré sur la pratique de la présence de Dieu, ce qui est fréquent chez les capucins français; cette pratique correspond à l'exercice de la volonté de Dieu chez Benoît de Canfield. L'*Épître spirituelle de la perfection religieuse qui est un éclaircissement de toutes les difficultés sur la méthode et pratique de l'oraison mentale. Ensemble plusieurs autres petits traités spirituels* (Paris, 1631) est introuvable. L'*Exercice des trois clous amoureux et douloureux* (Paris, 1635) conduit l'âme jusqu'à la plus haute perfection par le simple regard amoureux sur le cœur du Christ crucifié. On y rencontre pour ainsi dire l'essence de la spiritualité mystique de son époque, du *Breve compendio* d'Isabelle Berinzaga à la Règle de Benoît, de la *Perle évangélique* à la dévotion au Cœur de Jésus de Joseph de Paris (Optat, *Benoît...*, p. 424-427; M. Dubois-Quinard, *op. cit.*, p. 335).

Philippe d'Angoumois † 1638. Ses *Triumphes de l'amour divin dans la conversion d'Hermogène* (Paris, 1625) paraphrasent en plus de 1250 pages la conversion d'Ange de Joyeuse (Ubalde d'Alençon, EF, t. 39,

1927, p. 459). Plus importante est l'anonyme *Occupation continuelle en laquelle l'âme dévote s'unit toujours avec son Dieu et Luy adresse toutes les œuvres de sa journée* (Douai, 1613, 1619), qui enseigne l'union active à la présence de Dieu dans le pur amour. L'ouvrage introduit à l'expérience mystique de la présence de Dieu (M. Dubois-Quinard, *op. cit.*, p. 333-334).

Joseph de Paris † 1638, conseiller de Richelieu, prédicateur, propagandiste des missions et adversaire du protestantisme, est un auteur et un directeur spirituel de grande classe, comme le montrera une étude en préparation, et quoi qu'en ait dit Aldous Huxley dans un livre d'ailleurs captivant.

Plusieurs de ses sermons sont conservés dans des brochures écrites pour affermir les fruits de sa prédication, méthode alors en vogue chez les capucins. Ses nombreuses exhortations, la plupart inédites, aux bénédictines du Calvaire, qu'il fonda avec Antoinette d'Orléans, présentent sa doctrine ascétique et mystique. Joseph de Paris a eu le mérite de faire une apologie intelligente de la doctrine de son maître Benoît de Canfield.

Parmi ses ouvrages plus importants signalons : *Exercice des bienheureux* (Troyes, 1610; Paris, 1625, 1633, 1647; Nîmes, 1895); *Introduction à la vie spirituelle par une facile méthode d'oraison* (Poitiers, 1616; Paris, 1620, 1626; Le Mans, 1897); *Exercices spirituels des religieuses bénédictines de la congrégation de notre Dame du Calvaire* (Paris, 1671).

Aldous Huxley, *Grey Eminence*, Londres, 1941; trad. franç. *L'Éminence grise*, Monaco, 1945.

Optat, *Benoît...*, p. 413-423. — M. Dubois-Quinard, *Laurent de Paris...*, p. 340-344. — Léopold de Bois-le-Duc, *L'Exercice des bienheureux du Père Joseph de Paris*, RAM, t. 37, 1961, p. 148-156; notice dans *Theologisch Woordenboek*, t. 2, Ruremonde, 1957, col. 2632-2633.

Sébastien de Senlis († vers 1647), *La philosophie des contemplatifs, contenant toutes les leçons de la vie active, contemplative, et suréminente* (Paris, 1621), adhère à tous les points fondamentaux de la Règle de perfection de Benoît de Canfield, mais l'influence de François de Sales croît d'ouvrage en ouvrage : *La philosophie des enfants de Dieu... pour vivre saintement dedans et dehors le monde* (Paris, 1628), *Les entretiens du sage* (Paris, 1637, 1639), *Les maximes du sage* (Paris, 1638), *Le flambeau du juste* (Paris, 1642). Julien-Eymard d'Angers le situe entre l'humanisme chrétien et le stoïcisme (*Le P. Sébastien de Senlis... et le stoïcisme chrétien (1620-1647)*); CF, t. 22, 1952, p. 286-318).

Sur *Jean-Évangéliste d'Arras* († vers 1654), auteur d'un recueil de chants, *La philomène séraphique* (Tournai, 1632, 1640), qui enseigne à chanter l'amour de Dieu dans les voies purgative, illuminative et unitive, voir Hildebrand, *Deux poètes peu connus : les capucins Remi de Beauvais (1568-1622) et Jean-Évangéliste d'Arras († 1654)*, CF, t. 24, 1954, p. 159-165.

Jean-François de Reims † 1660, élève de Martial d'Étampes, a composé *La vraie perfection de cette vie dans l'exercice de la présence de Dieu* (Paris, 1635, 1646). Dans l'esprit de Canfield, l'auteur prépare l'âme, par la conformité à la volonté et à l'amour de Dieu, à la plus haute expérience de la présence de Dieu (Optat, *op. cit.*, p. 427-428).

Léandre de Dijon † 1667 a publié *Les vérités de l'Évangile, ou l'idée parfaite de l'amour exprimée dans l'intelligence cachée du Cantique des Cantiques* (Paris, 1661) et des *Discursus prædicabiles in aureas sententias Doctoris gentium* (Paris, 1665). Léandre attache une grande importance à l'oraison et à l'eucharistie, à l'union avec le Christ crucifié et avec Marie. Il insiste

surtout sur la préparation à la contemplation mystique; la conformité à la volonté de Dieu à l'exemple du Dieu-Homme en est le chemin. Léandre suit notamment Benoît de Canfield en exposant la fidélité au Christ dans la contemplation (*Les vérités de l'Évangile*, t. 1, p. 432, 437-438; t. 2, p. 686-691).

Luc de Lyon, *Étude de théologie franciscaine d'après les écrits spirituels de Léandre de Dijon*, Saint-Étienne, 1946, p. 103 : Léandre, « un de nos meilleurs auteurs capucins du 17^e siècle ». — Julien-Eymard d'Angers, *Sénèque et le stoïcisme chez les capucins français du 17^e siècle : Zacharie de Lisieux et Léandre de Dijon*, EF, t. 1, 1950, p. 337-353.

Le principal ouvrage de Joseph de Dreux † 1671, *Conduite intérieure pour toutes les actions de la journée, proposées aux novices de l'ordre...* (Paris, 1667), exerça une profonde influence sur les capucins français, comme l'attestent ses nombreuses éditions (la dernière en 1953; cf Optat, *Benoît...*, p. 436-437). Les exercices proposés se ramènent à l'amour de Dieu et sa seule gloire, la présence de Dieu, la conformité à la volonté de Dieu. Ce sont les idées directrices de Laurent de Paris. Pour la vie de prière, l'auteur s'inspire de Martial d'Étampes, et sa doctrine de la conformité s'accorde avec celle de Benoît.

Sur les autres œuvres de Joseph de Dreux, leurs nombreuses éditions et traductions, *La solitude séraphique* (Paris, 1671), *Courtes méditations pour tous les jours de l'année* (Paris, 1687), voir Ubald d'Alençon, *Le P. Joseph de Dreux*, EF, t. 38, 1926, p. 312-320, et Melchior de Pobladora, *Historia generalis...*, pars 2, t. 1, p. 171, 197, 232-233, 253.

C'est par la *Méthode facile pour apprendre l'oraison mentale* (Lille, 1664) de Daniel d'Anvers † 1676 que se répandit en Belgique, parmi les religieux et les laïcs, l'exercice de la présence de Dieu de Martial d'Étampes et l'exercice de la volonté de Dieu de Benoît de Canfield. DS, t. 3, col. 14-16.

On peut reconnaître l'influence de Laurent de Paris chez Angélique d'Allègre († vers 1670) dans *Le chrétien parfait ou le portrait des perfections divines* (Paris, 1665). DS, t. 1, col. 578-579.

Yves de Paris † 1678 est l'un des capucins français du 17^e siècle qui méritent le plus d'attention. Julien-Eymard d'Angers en a fait l'objet d'une thèse importante. Parmi les précurseurs de Pascal il tient une très grande place. Si, dans l'esprit de François de Sales, il peut être rangé à bon droit parmi les humanistes, sa pensée n'en est pas moins profondément chrétienne et même ouverte à la vie mystique. Dans le texte suivant Julien-Eymard donne quelque idée de la doctrine d'Yves de Paris, passant de la résignation stoïque à l'indifférence chrétienne, et à la volonté de Dieu seul par l'amour pur.

« Au sommet de l'édifice, il faut que l'âme se détache complètement d'elle-même, qu'elle fasse taire tout murmure, toute plainte, tout regret, rester complètement indifférente à tous les biens de la terre, uniquement attentive à la volonté de Dieu. Là encore, nous avons un modèle : le Verbe incarné toujours égal à lui-même... A sa suite, l'Apôtre sait vivre dans l'abondance et dans la pauvreté... Nous avons un moteur puissant de nos actes : la Charité. Le stoïcisme n'a su concevoir que l'amour fût réciproque entre Dieu et l'homme... la résignation le sait bien, mais elle n'y porte son regard qu'en passant, trop attachée à la terre. L'indifférence ne vit que d'amour divin... (L'indifférent) ne cherche que la volonté de Dieu qu'il peut accomplir aussi bien dans la richesse que dans la pauvreté... Il saura s'occuper, s'il le faut, des affaires du monde, mieux qu'aucun autre même, car il aura le cœur dégagé de toutes préoccupations terrestres, et mieux que les autres, il verra son

devoir, c'est-à-dire la volonté de celui qu'il aime, la volonté de Dieu. Voilà l'idéal qu'il faut atteindre, voilà le sommet de la perfection » (*Sénèque et le stoïcisme...*, p. 80-81; voir *supra*, col. 1374).

Vincent d'Orléans († vers 1680) publia *Le pur amour ou la dévotion solide* (Nantes, 1674). L'amour séraphique et la pauvreté évangélique y sont présentés en union avec le Christ, « un Dieu détaché, dépouillé et anéanti ».

Louis-François d'Argentan † 1680 est l'un des capucins les plus abondants du siècle. Ses *Conférences sur les grandeurs de Dieu* (Paris, 1674), *sur les grandeurs de Jésus-Christ* (1676) et *de la Sainte Vierge* (1680), connurent des dizaines d'éditions et de traductions. Comme les maîtres classiques franciscains, l'auteur propose à tous les chrétiens l'imitation du Dieu-Homme et de sa Mère, dans la méditation continuelle des mystères, de la crèche à la croix. Il insiste particulièrement sur la vie intérieure et la souffrance du Christ humilié et anéanti. En s'inspirant des doctrines de l'école béruillienne, qui puisait elle-même, partiellement, aux sources franciscaines, Louis-François conduit l'imitation du Seigneur jusqu'à la conformité et l'union avec le Cœur du Christ crucifié et de sa Mère.

On sait que les *Grandeurs de la Sainte Vierge* furent composées à la demande et à la satisfaction de saint Jean Eudes. Les *exercices du chrétien intérieur, où sont enseignées les pratiques pour conformer en toutes choses nostre intérieur avec celui de Jésus-Christ, et vivre sa vie* (Paris, 1664) comprennent des exercices de la pure intention, de la présence de Dieu et de la volonté de Dieu seul. Ce dernier n'est qu'un résumé de la *Règle de perfection* de Benoît de Canfield.

Sur la part prise par Louis-François au *Chrétien intérieur* (1660 et 1661) de Jean de Bernières, voir DS, t. 1, col. 1523-1526. — P. Lefèvre, *La doctrine du Père Louis d'Argentan*, EF, t. 49, 1937, p. 675-695; t. 50, 1938, p. 194-219; t. 51, 1939, p. 113-132, 243-266 : étude de la doctrine de Louis-François, considéré comme « un des grands spirituels du 17^e siècle français » (p. 266). — M. Dubois-Quinard, *Laurent de Paris...*, p. 335-336 : influence possible de Laurent. — Optat, *Benoît...*, p. 432-434.

Pierre de Poitiers († 1683/4), dans *Le jour mystique ou l'éclaircissement de l'oraison et théologie mystique* (Paris, 1671; trad. italienne, Rome, 1675), traite longuement de toutes les questions alors à l'ordre du jour : l'union avec le Christ crucifié et eucharistique, l'abandon à la volonté de Dieu, la présence de Dieu, sont considérés comme le résumé de l'expérience mystique.

« Cet objet d'un Jésus crucifié, et sacrifié pour les hommes, est à l'âme contemplative un abysme de mystères si profond, que luy seul plus que tous les autres semble l'élever à la connaissance de la suréminente charité de Dieu, de ses perfections infinies et des profonds hommages de l'amour, de reconnaissance et d'obéissance que doit la créature à la Majesté suprême » (*Le jour mystique*, p. 741).

L'influence de l'école béruillienne comme celle de Benoît de Canfield sont grandes chez Pierre de Poitiers, qui semble abandonner Laurent de Paris.

Bernardin de Paris † 1685 possède une très grande expérience pastorale. Dans la richesse de la tradition franciscaine et béruillienne, Bernardin décrit l'épanouissement et la sainteté de l'amour de Dieu en union avec le Christ grand Prêtre crucifié et eucharistique, et sa Mère. Saint François en est le parfait modèle. Les doctrines de Benoît de Canfield et de Laurent

de Paris sont appliquées ici à l'esprit sacerdotal du Dieu-Homme et de sa Mère; « Jésus-Marie » est la brève formule de cette vie d'amour. Dans son *Esprit de saint François*, Bernardin est un des premiers et des meilleurs interprètes modernes de la spiritualité du fondateur. Il mériterait une étude.

A la liste des ouvrages donnée au t. 1, col. 1516-1517, ajouter: *Examen de conscience pour les personnes spirituelles*, Paris, 1666; *La sainteté de Dieu exprimée en Jésus-Christ pour servir d'exemplaire à la sainteté de tous les états que les fidèles peuvent porter dans le christianisme*, 1674; *Le religieux ou le chrétien en solitude*, 1676; *La mort des chrétiens formée sur la mort de Notre-Seigneur Jésus-Christ. Conduite intérieure durant le temps de la maladie*, 1682.

Honoré de Cannes † 1694 est l'un des organisateurs les plus réputés des missions et des retraites pour prêtres et laïcs. Il enseignait au peuple la pratique de l'oraison, il fondait des associations spirituelles de charité, notamment l'association pour la méditation quotidienne.

Les sermons sur l'oraison donnés dans les missions de Toulouse ont été publiés « par les RR. PP. Missionnaires Capucins »: la *Pratique de l'oraison mentale...* (Paris, 1678; Caen, 1719, 1765) et le *Régime de vie spirituelle pour conserver et augmenter le fruit de la mission* (Lyon-Paris, 1679) proposent avec prudence comme couronnement des méditations des fins dernières et des bienfaits de Dieu le progrès dans le pur amour, l'abandon à la volonté de Dieu et le zèle pour l'honneur de Dieu seul.

Raoul de Sceaux, *Le Père Honoré de Cannes et ses missions en France au XVII^e siècle*, Blois (1956).

Simon de Bourg-en-Bresse † 1694 publia *Les saintes élévations de l'âme à Dieu par tous les degrés d'oraison* (Avignon, 1657; Paris, 1661, 1694, 1863 éd. partielle; Grenoble, 1768). La pratique, ascétique et mystique, de la présence de Dieu est décrite en étapes, dans l'esprit de la tradition franciscaine. On reconnaît l'influence de Martial d'Étampes et de Laurent de Paris. Mais la Règle de Benoît de Canfield est la source principale. Ce que la volonté de Dieu est chez Benoît devient ici la présence de Dieu, du Tout, vécue dans notre rien, en pure foi et amour, en anéantissement actif et passif (Optat, *Benoît...*, p. 430-432).

Ubalde d'Alençon écrit du *Chemin abrégé de la perfection chrétienne de Paul de Lagny* † 1694: « Il y a là, ramassé, condensé, clairement exposé.., tout ce que l'école de la rue Saint-Honoré nous a enseigné » (*La spiritualité franciscaine*, EF, t. 39, 1927, p. 464). L'ouvrage résume et commente la Règle de Benoît. Dans *Le double esprit*, il expose sept exercices chers aux capucins pour la formation spirituelle des chrétiens: les exercices de la pure intention, de l'amour de Dieu, de la présence de Dieu, de la conformité à la volonté de Dieu, de la solitude, de la passion du Christ, de l'oraison. L'exercice de la volonté de Dieu est le centre de toute la journée du chrétien. L'influence de l'école béruillienne est manifeste dans la doctrine de l'anéantissement du Christ (Optat, *Benoît...*, p. 428-429).

Le chemin abrégé de la perfection chrétienne dans l'exercice de la volonté de Dieu, Paris, 1673, 1930; *Le double esprit d'Élie, qui introduit dans la vie active et contemplative*, Paris, 1657 (et sous le titre: *Conduite intérieure pour les âmes qui désirent tendre à la perfection chrétienne par les exercices de l'oraison et de l'action...*, 1658, 1698; trad. italienne, 1718, 1725, 1742); *Exercice méthodique de l'oraison mentale*, Paris, 1658; *Canonis amoris sacri*, Paris, 1659; *Méditations religieuses pour le matin et pour le soir*, Paris, 1662-1663.

Louis de Bouvignes † 1701, wallon, écrivit un *Miroir de l'âme religieuse* (Namur, 1690, et 3 autres éditions), pour enseigner

la manière de passer dans le recueillement et avec une intention droite les différentes actions de la journée. Les thèmes habituels reviennent: l'oraison, l'amour pur, l'honneur de Dieu, la volonté de Dieu, la présence de Dieu, le Tout de Dieu et le rien, sans oublier saint François méditant le Christ crucifié. Rappelons son *Miroir de la vanité des femmes mondaines* et son *Miroir de l'âme chrétienne*, Namur, 1673, 1693 (Hildebrand, *De Kapucijnen in de Nederlanden...*, t. 8, p. 394-395).

4^o AUTEURS DIVERS. — *François de Chambéry* † 1634. DS, t. 5, col. 1033-1034. — Charles Le Boulanger: *Traité des dix solitudes*, Paris, 1636; *Traité de l'union de l'amour avec Dieu*, 1641. — Anonyme, *Emblèmes d'amour divin et humain ensemble, expliquez par des vers françois*, Paris, vers 1640. — *Agathe de Bourges*. DS, t. 1, col. 250. — *Célestin de Mont-de-Marsan* † 1650: *Petit manuel de théologie mystique*; *Clavis David*, Lyon, 1659. — *Archange de Valognes* † 1651. DS, t. 1, col. 841. — *Paul de Marseille*, on lui attribue *Flammes d'amour divin*, Marseille, 1659.

Chrysostome Libote de Liège, Flambeau des vertus éclairant l'âme dévote en l'exercice d'oraison mentale pour l'acheminer à Jésus-Christ crucifié..., 3 parties, Liège, 1660. — *Georges d'Amiens* † 1661, *Trina Pauli theologia positiva, moralis, mystica*, Paris, 3 in-folio, 1659-1664. DS, t. 6, notice. — *Zacharie de Lisieux* † 1661: *La philosophie chrétienne ou persuasions puissantes au mépris de la vie*, Paris, 1633; cf Julien-Eymard, *Sénèque et le stoïcisme chez les capucins français du 17^e siècle...*, EF, t. 1, 1950, p. 337-353; *Dictionnaire des lettres françaises, 17^e siècle*, 1954, p. 1027.

Maurice de Toulon † 1668, *Le capucin charitable*, Paris, 1662. — *Paul de Montaigu, Les jours divins dans lesquels sont expliquées les œuvres de la nature, de la grâce et de la gloire*, 8 vol., Paris, 1670. — *Paul de Virton, Pratique angélique du mystérieux mot Amen*, Namur, 1674. — *Jacques d'Autun*, † vers 1678: *Les entretiens curieux d'Hermogène et du voyageur inconnu*, Lyon, 1634; *L'amour eucharistique*, Lyon, 1666; *La vie de saint François*, Dijon, 1676; et des œuvres de controverse. — *François de Toulouse* † 1678. DS, t. 5, col. 1097-1099. — *Cyprien de Gamaches* † 1679. DS, t. 2, col. 2669. — *Anselme de Larrazet* † 1684. DS, t. 1, col. 698. — *Alphonse de Chartres* † 1687. DS, t. 1, col. 355.

Héliodore de Paris † 1690: *Discours... sur les désordres du monde*, 4 vol., Paris, 1684-1686; on lui attribue un *Abrégé de théologie mystique*. — *Marc Baudüen* † 1692, en plus d'ouvrages philosophiques et théologiques: *La vie de... Charlotte Marguerite de Gondî, marquise de Magnelais*, Paris, 1666; *La vie... de la mère Agnès d'Aguillenquy*, Marseille, 1673. — *François-Marie de Reims: La vie réglée des dames qui veulent se sanctifier dans le monde*, Paris, 1693, 1695; Nancy, 1712. — *Nicolas de Dijon* † 1694: *L'esprit du chrétien formé sur celui de Jésus-Christ*, Lyon, 1688. — *Basile de Soissons* † 1698, outre ses ouvrages d'apologétique et de controverse: *Conduite du chrétien pour aller au ciel*, Paris, 1686, et, sous un nouveau titre, *La science de bien mourir*, 6^e éd., 1695. — *André de Mâcon* † 1700. DS, t. 1, col. 557. — Anonyme, *Miroir du pécheur*, composé par les missionnaires capucins (très nombreuses éditions).

B. **Observants, récollets, « tiercelins »**. — Si les capucins occupent une place de choix parmi les auteurs spirituels du 17^e siècle, les écrivains des autres branches franciscaines ont apporté, eux aussi, une contribution de haute valeur à l'histoire de la spiritualité. — Voir DS, supplément au tome 5, à paraître au début du tome 6.

5. SPIRITUALITÉ FRANCISCANNE NÉERLANDAISE

Les frères mineurs néerlandais ont su harmoniser leur tradition spirituelle (celle de Bonaventure et de ses disciples, d'Ubertin de Casale, de Bernardin de Sienne, etc) avec la mystique rhéno-flamande. Herp en est le chaînon principal; il est continué par Vervoort, Benoît de Canfield, Maes, Bottens, etc. La caractéristique en est un christocentrisme prononcé, dans l'union au Christ crucifié. Cette tradition médiévale fut maintenue et propagée avec prudence au temps de la Contre-Réforme. L'oraison en était comme la pièce maîtresse. Ces auteurs ont apporté de la sorte une contribution inestimable à la réforme catholique aux Pays-Bas.

Ils démontrent clairement que l'esprit de Herp est resté vivant chez les frères mineurs néerlandais et qu'ils ont su harmoniser la mystique nationale avec l'esprit de leur ordre. Les capucins eux aussi, — eux surtout —, ont adopté avec enthousiasme la doctrine de Herp et l'ont mise en pratique. L'époque où ils vivaient dans nos contrées ne favorisait guère une mystique capucine néerlandaise. Ils restaient dépendants de la France. Jean-Évangéliste de Bois-le-Duc, qui se proclame disciple de Benoît de Canfield, appartient à la magnifique génération capucine française... Si le 17^e siècle peut être appelé à juste titre le siècle d'or de la mystique capucine, il est aussi le siècle d'or de Herp (L. Verschueren, *Jan van Ruusbroec, leven en werken*, Malines, 1931, p. 252-253, 256).

A. Capucins. — 1^o VUE D'ENSEMBLE. — Les premiers capucins néerlandais vinrent de France, sous la conduite des italiens Hippolyte de Bergame et Félix de Lapedona. Leur spiritualité s'inspirait des doctrines de Herp : les douze mortifications, les prières aspiratives, l'amour pur dans la pauvreté spirituelle et l'abandon à la volonté de Dieu, en union avec le Christ crucifié. Leur penchant vers une passivité trop exclusive de l'ascèse ordinaire fut jugé dangereux. Les ouvrages de Ruusbroec, Tauler, Suso, Herp, la *Theologia Deutsch* furent prohibés dans l'ordre en 1594. Félix de Lapedona et François Nugent, appelés à Rome, se défendent avec succès. Au même moment, une crise analogue se déclare au nord des Pays-Bas, autour du franciscain Nicolas Cousebant. Les interdits, bien qu'atténués, demeurent.

Hildebrand de Hoogde, *De kapucijnen in de Nederlanden en het Prinsbisdom Luik*, 10 vol., Anvers, 1945-1956, étude analytique, biographies et bibliographies; bref résumé en français : *Les capucins en Belgique et au nord de la France*, Anvers, 1957. — Optat de Veghel, *De spiritualiteit van de capucijnen in de Nederlanden gedurende de xvii^e en xviii^e eeuw*, Utrecht, 1948, synthèse spirituelle. — Sommaire de ces deux ouvrages dans St. Axters, *Geschiedenis van de vroomheid in de Nederlanden*, t. 4, Anvers, 1960, p. 44-58. — Voir bibliographie signalée supra, col. 1349-1350.

Dans les années 1610-1612, les capucins néerlandais défendent avec vigueur Benoît de Canfield et Laurent de Paris contre les attaques des carmes espagnols de Bruxelles, Gerónimo Gracián et Thomas de Jésus. Léonard Lessius prit part à la discussion. Il s'agissait aussi et surtout de l'orthodoxie de la *Theologia Deutsch*, chère aux capucins, et du *De paupertate pseudo-taulérien*. La *Theologia* fut mise à l'Index romain en 1612, mais cette condamnation n'entraîna en rien l'influence de la mystique des « trois grands ».

« Si l'inexpérience des jeunes religieux provoque des mesures restrictives, la mystique reste en honneur; on n'en condamne que les écarts et les abus. Les capucins belges, tout en évitant les dangers réels, ont néanmoins le mérite d'être restés fidèles

à la mystique nationale de Ruusbroec, Herp et Tauler, alors que les jésuites, les carmes et les autres ordres s'en détournent » (Hildebrand, *Les capucins en Belgique...*, p. 102-103).

Hildebrand, *De kapucijnen...*, t. 8, p. 717-720. — A. Ampe, *De mystieke diepgang van Lessius' leven en leer*, dans *Bijdragen*, t. 15, 1954, p. 272-306; *Marginalia Lessiana*, OGE, t. 28, 1954, p. 329-373; t. 29, 1955, p. 5-29. — Sur les tendances mystiques des jésuites néerlandais, voir J. Andriessen, *Mystiek bij enkele nederlandse jezuiteten der xvii^e eeuw*, OGE, t. 29, 1955, p. 271-301. — J. Orcibal, *La rencontre du Carmel thérésien avec les mystiques du nord*, Paris, 1959, textes originaux. — G. Baring, *Bibliographie der Ausgaben der Theologia Deutsch (1516-1961)*, Baden-Baden, 1963.

Les interdictions sont levées en 1622-1623. Déjà, en 1622, Jean-Évangéliste de Bois-le-Duc était nommé maître des novices, tandis que François Nugent, Lessius et Thomas de Jésus témoignaient au procès de béatification de Ruusbroec. La *Règle de perfection* est aussitôt traduite en néerlandais, sans doute par Marcellien de Bruges, et Constantin de Barbanson publie en français et en latin ses *Secrets sentiers de l'amour divin*. Sur Gabriel d'Anvers, voir infra, col. 1384. En 1635, dans son *Anatomie de l'âme*, Constantin de Barbanson défend de façon magistrale la mystique de Benoît de Canfield. Dès 1637, les opuscules spirituels de Jean-Évangéliste sont en vente. Marcellien de Bruges achève une traduction de Jean de la Croix et, conjointement avec Basile de Bruges et Colomban de Louvain, propage la doctrine mystique dans la région de Bois-le-Duc, où se faisait sentir l'influence de Pelgrim Pullen. Déjà, depuis 1631, un élève de Marcellien, Luc de Malines, célébrait dans ses poésies la mystique de Ruusbroec et de Herp. Au milieu du siècle, travaillent dans le même esprit le missionnaire Bonaventure d'Oldenzaal chez les sœurs d'Almelo (cf FL, t. 38, 1955, p. 124-125) et Augustin de Béthune chez les capucines (Hildebrand, *Les premiers capucins...*, p. 290-291; Optat, *Benoît...*, p. 448-449). Les principaux guides de ces mystiques sont toujours : « les douze mortifications » de Herp, l'*Imitation de Jésus-Christ*, le *Stimulus amoris* de Jacques de Milan, l'*Ars serviendi Deo* d'Alphonse de Madrid, les ouvrages de Matthias Bellintani et de Bernardin de Balbano, les *Secrets sentiers* de Constantin de Barbanson, surtout le *Chrétien intérieur* de Jean de Bernières et *Den bloedigen bruydegom (L'époux de sang)*, Anvers, 1623) de Michel Zachmoorter, qui s'inspire directement de Benoît de Canfield et de Colomban de Bruges. La pratique de l'oraison prend ici une place prépondérante, et on aime à en décrire la facilité à l'aide des petits ouvrages de Philippe d'Angoumois, de Martial d'Étampes et de Daniel d'Anvers. Le sujet préféré est toujours la passion du Christ. Cette tradition mystique reste vivante jusqu'au 18^e siècle, tandis que Constantin de Barbanson et François Nugent transmettent aux régions allemandes « l'incomparable floraison de la vie spirituelle des capucins belges au 17^e siècle » (Hildebrand, *Les premiers capucins...*, p. 294).

2^o PRINCIPAUX AUTEURS SPIRITUELS. — Alexis de Bruxelles † 1621 a composé, en pleine crise mystique, une *Schala anagogica* (1601), approuvée par C.C. Vrancx et destinée à l'impression (ms 268, Bibl. univ. Gand). C'est un traité sur la prière et la contemplation, qui s'appuie sur les Pères et les mystiques médiévaux : le pseudo-Denys, Bonaventure, Angèle de Foligno, Hadewijch, Suso, Tauler, Ruusbroec, *The Cloud of*

unknowing, Gerson, Catherine de Gènes, la *Theologia Deutsch*, la *Perle évangélique*, Thérèse, etc. — Constantin de Barbanson † 1631, voir *supra*, col. 1374.

Bonaventure de Bruxelles † 1633 a publié *Den Spiegel der patientie onses salighmakers Jesu Christi ghebenedijdt* (Anvers, 1632), où il livre quelque chose de son expérience spirituelle : « meditatio est totum », surtout la méditation de la Passion, qui conduit à la contemplation de Dieu. Il réagit nettement contre la tendance à abandonner la contemplation du Christ, selon l'esprit de Ruusbroec et d'autres. En suivant l'exemple de Benoît de Canfield et de Laurent de Paris, il s'attache aveuglément à la Passion (Hildebrand, *Bonaventura Speeckaert van Brussel*, FL, t. 19, 1936, p. 56-60, 112-116; Optat, *De spiritualiteit...*, p. 91-93).

François Nugent, irlandais, était en 1590 professeur de philosophie à la « Pédagogie du Faucon » à Louvain; entré chez les capucins, il est en 1602 professeur de théologie en France (Joseph de Paris fut son élève), en 1608 à la tête de la fondation papale des capucins en Irlande. Commissaire provincial (1610-1614), il contribue à la formation spirituelle de la province rhénane capucine; il nomma maître des novices Constantin de Barbanson (Édouard Bath, ancien novice de Benoît de Canfield, lui succéda). Nugent est l'un des meilleurs apologistes et propagateurs de la mystique de Ruusbroec, Tauler et Herp. Sur l'ordre de ses supérieurs, il compose pendant son noviciat à Bruxelles (1591-1592) un petit manuel de méditation (*De methodo orationis mentalis... enchiridion*), très souvent copié à l'usage des capucins néerlandais, puis un commentaire de Herp. Avec Félix de Lapedona, il rédigea une justification de la mystique taulérienne (*Epitome*) qui fut examinée à Rome en 1599-1600; sa défense du *De paupertate spiritus* du pseudo-Tauler fut également suspectée. Le ministre général, Jérôme de Castelferretti, lui demanda de rédiger un compendium de vie spirituelle, qui ne semble pas avoir été réalisé. L'étude de F.-X. Martin, *Friar Nugent (1569-1635) agent of the Counter-Reformation*, Rome-Londres, 1962, renouvelle nos connaissances sur le capucin irlandais.

Jean-Évangéliste de Bois-le-Duc † 1635, le « Jean de la Croix néerlandais », est le capucin mystique le plus connu et le plus influent en Hollande. Sa doctrine est une doctrine dionysienne d'inspiration rhéno-flamande. L'homme doit tendre à la contemplation de Dieu, à la fois directe et obscure, en son âme. L'expérience de la présence de Dieu suit la mort spirituelle obtenue dans le renoncement, l'abandon, l'amour pur et la foi nue. Jean-Évangéliste insiste sur cette préparation, pour faire pièce aux simplifications et aux erreurs quiétisantes, et il le fait de manière accessible à tous. Il montre comment on peut vivre concrètement cette expérience de la présence de Dieu au milieu des activités de toute sorte. La contemplation eucharistique est mise en lumière (*Eeuwich leven*) et cette démonstration apporte un complément christologique et sacramental à la mystique plus abstraite de son *Ryck Godts* et de la *Divisio*.

Œuvres. — *Het Ryck Godts inder zielen*, Louvain, 1637 (6 éd., 2 trad. anglaises, 4 espagnoles, 5 allemandes), est son œuvre principale; *Het eeuwich leven*, Louvain, 1644 (9 éd., 4 trad. françaises, 3 latines, 2 allemandes), manuel de communion; *Divisio animae ac spiritus*, Louvain, 1652 (8 éd., 4 trad. allemandes, 2 néerlandaises). Jean-Évangéliste est en grande partie l'auteur de : *Geestelycke oefeninge voor de novitien* (Louvain, 1718), *Cort begriip van den staet van een ziele trach-*

tende naer de volmaektheyd et de *Een waerschouwinghe*. Ces opuscules sont considérés comme de petits bijoux de la mystique nationale.

Études. — Léonard Kampschreur, *Wie is de auteur van « Cort begriip... »?*, FL, t. 38, 1955, p. 131-142; *De capucijn Joannes Evangelista van 's Hertogenbosch*, FL, t. 43, 1960, p. 172-183; *Werken van Joannes Evangelista van 's Hertogenbosch (1558-1635)*, OGE, t. 36, 1962, p. 165-193, 372-407. — Hildebrand, *De kapucijnen...*, t. 9, p. 389-392. — Optat, *De spiritualiteit...*, p. 125-149.

Du mystique Marcellien de Bruges † 1637 nous possédons quelques pages spirituelles sous forme de lettre, *Het geestelijc pepelken* ou *Papillon spirituel pour l'année 1628* (éd. FL, t. 16, 1933, p. 18-21). A partir de *Jean 12, 24*, il parle de l'anéantissement de soi dans l'esprit de Jean de la Croix (dont il fut un traducteur, *supra*, col. 1382), et rend avec finesse l'image du ver à soie devenant papillon. Cette lettre se trouvait parmi les manuscrits de Pelgrim Pullen (Hildebrand, *Marcellianus van Brugge*, FL, t. 14, 1931, p. 205-212; *De kapucijnen...*, t. 8, p. 716; cf FL, t. 16, 1933, p. 239-247).

Cyprien d'Anvers † 1637 est un fervent admirateur de la mystique néerlandaise. Il est l'auteur d'une défense de Benoît de Canfield et de Laurent de Paris en réponse à Gerónimo Gracián (*Apologie générale de la vie spirituelle touchant l'union de l'esprit avec Dieu*, éd. dans J. Orcibal, *La rencontre du Carmel...*, p. 143-173). Son explication de la Règle est plus contestable (Hildebrand, *De kapucijnen...*, t. 9, p. 358).

Augustin de Béthune † 1642 fut un directeur renommé chez les capucines. Sa doctrine transparaît dans les notices manuscrites qu'il a laissées et dans les vies de Françoise de Saint-Omer (Hildebrand, *Notes...*, EF, t. 42, 1930, p. 316-323; *De kapucijnen...*, t. 9, p. 202-217; cf OGE, t. 21, 1947, p. 190-205); *supra*, col. 1125-1126.

Sur *Florent de Malines* † 1651, DS, t. 5, col. 425-427.

Luc de Malines † 1652 est le plus important poète capucin néerlandais. Sa doctrine est celle de Herp : le renoncement est la condition de la haute contemplation; il rappelle aussi Benoît de Canfield, Jean-Évangéliste et Marcellien de Bruges. La passion du Christ lui sert d'exemple. Peut-être sous l'influence du *De paupertate* du pseudo-Tauler donne-t-il la préférence au renoncement sur la pauvreté.

Son livre de chants spirituels (*Boeck der geestelycke sanghen*) eut 2 éditions (la première, Amsterdam, 1688, est probablement du protestant Pierre Poiret); l'ouvrage comporte trois parties : *De blijde requiem* (Anvers, 1631, 1674, 1688), *De droeve Alleluia* (Gand, 1674, 1688), *Het kloosterken der geestelijcke verrijzenis* (Anvers, 1638, 1688). On attribue aussi à Luc De *serafijnse nachtegaal* (Gand, 1684).

J. Engelen, thèse sur Luc de Malines (Louvain, ronéoté). — Hildebrand, *P. Lucas van Mechelen*, OGE, t. 9, 1935, p. 229-243, 355-381; *De kapucijnen...*, t. 9, p. 365. — L. Verschuere, *De mysticus Lucas van Mechelen en zijn tijd*, FL, t. 20, 1937, p. 343-360; t. 21, 1938, p. 7-19. — Optat, *De spiritualiteit...*, p. 118-122.

Bonaventure d'Oldenzaal † 1653 a laissé quelques lettres et exhortations spirituelles qui témoignent de l'esprit de sa direction (Hildebrand, *Bonaventura van Oldenzaal*, FL, t. 18, 1935, p. 381-390; *De kapucijnen...*, t. 6, p. 192-199).

Gabriel d'Anvers † 1656 est un traducteur et un éditeur d'œuvres mystiques : en 1624 il publie à Bruxelles la première traduction néerlandaise de l'*Ornement des noces spirituelles* de Ruusbroec (*De cieraet der brulocht*); celle de l'*Imitation de la vie pauvre du Christ* du pseudo-Tauler (*Die naervolghinghe des armen leven Christi*) éditée avec les œuvres de Tauler (Anvers, 1647, 1685, 1707); enfin, c'est lui, probablement,

qui édite le *Grondt-steen der volmaecktheyt*, attribué à Gérard Groot. Il compose en l'honneur de Ruusbroec un recueil de poèmes, *Gheestelycke Tortel-Duyne* (Anvers, 1648).

A. Ampe, *Gabriel van Antwerpen, in verband met een weinig bekend Ruusbroec-gedicht*, OGE, t. 24, 1950, p. 182-198. — Hildebrand, *Gabriel van Antwerpen*, dans *Bijdragen tot de geschiedenis*, t. 6, 1954, p. 43-50. — Optat, *De spiritualiteit...*, p. 116-117.

Maître des novices et directeur estimé, *Colomban de Louvain* † 1659 serait l'auteur, d'après M. Zachmoorter (*Bruydegoms beddeken* [*Thalamus sponsi*], Anvers, 1623), d'une excellente méthode d'oraison, qui a pour base la doctrine canfieldienne; les écrits de ce curé de Saint-Martin de Gand, fort en usage chez les capucins, répandirent largement cette méthode.

Biographie de Colomban, dans *Sint Franciscus*, t. 46, 1931, p. 280-282, 343-351; t. 47, 1932, p. 20-28, 55. — J. Winnepeninckx, cité *infra*.

Sur *Daniel d'Anvers* † 1676, *supra*, col. 1377.

L'un des meilleurs représentants et propagateurs de la spiritualité capucine aux Pays-Bas fut alors le curé de Saint-Martin de Gand, Michel Zachmoorter † 1660. Ses deux ouvrages parus à Anvers en 1623 : *Thalamus Sponsi oft 't Bruydegoms Beddeken* (au moins six éditions) et *Sponsus sanguinum oft Den Bloedighen Bruydegom onser zielen* (une quinzaine d'éditions) furent très appréciés des capucins. Le *Thalamus* voudrait aider au passage difficile de la méditation à la contemplation, dans l'esprit de Benoît de Canfield et de Jean de la Croix, que l'auteur cherche à adapter aux commençants. Le *Bloedighen Bruydegom* est plutôt un manuel de méditations pour imiter le Christ souffrant et un guide dans la dévotion au chemin de la croix qui s'épanouit alors à Gand. M.L. De Muynck affirme que Zachmoorter harmonisait la spiritualité des capucins, telle qu'elle était représentée par Benoît de Canfield, et la grande tradition mystique espagnole de Jean de la Croix, Thérèse, Balthasar Alvarez. Le curé de Gand fut ainsi l'un des principaux soutiens de la spiritualité et le premier grand représentant du clergé dans la mystique néerlandaise. Jusqu'au 18^e siècle, il restera l'un des auteurs spirituels les plus estimés des capucins des Pays-Bas.

Optat, *Benedictus van Canfield en ons geestelijk erf*, OGE, t. 20, 1946, p. 313-315. — Hildebrand, *De kapucijnen...*, t. 8, p. 743. — M. L. De Muynck, *Een geestelijk schrijver der 17^e eeuw*, *Michiel Zachmoorter (1582-1660)*, Louvain, 1954. — Notice dans *Theologisch Woordenboek*, t. 3, p. 4991-4993. — J. Winnepeninckx, *De oudste kruisweg te Gent*, OGE, t. 33, 1959, p. 38-54.

B. Autres franciscains néerlandais. — 1^o CARACTÉRISTIQUES. — 1) Ces auteurs se relient nettement à la tradition médiévale de l'ordre : méditation continue de la vie de Jésus et de Marie à l'aide des écrits de Bernard et de Bonaventure (et du pseudo-Bonaventure), union intime et cordiale à la passion du Seigneur (influence considérable de Bonaventure). — 2) La mystique de Ruusbroec et la spiritualité de la Dévotion moderne ont pénétré profondément cette tradition, ce qui donne à ces auteurs une orientation mystique prononcée, comme il est manifeste chez Herp, Vervoort, Cousebant, Maes, Bottens, etc. La méthode affective et aspirative de Herp et la mystique christocentrique sont généralisées. — 3) Les frères mineurs enseignent la vie spirituelle et l'exercice quotidien de l'oraison de façon aussi pratique et simple que possible. Ils aiment à décrire les faits et gestes de la Vierge et de Jésus, surtout les mystères de l'Eucharistie

et du Sacré-Cœur, et à les appliquer à la vie de chaque jour.

Auteurs et ouvrages sont présentés par S. Dirks, *Histoire littéraire et bibliographique des Frères Mineurs... en Belgique et dans les Pays-Bas* (Anvers, 1885), et W. A. Schmitz, *Het aandeel der minderbroeders in onze middeleeuwse literatuur*, Utrecht, 1936. Beaucoup de matériaux sont publiés et élaborés dans les revues : *Franciscana*, *Bijdragen voor de geschiedenis...*, OGE, FL. — État sommaire dans FL, t. 37, 1954, p. 106-117, et S. Axters, *Geschiedenis...*, t. 3, p. 280-298, 444-446; t. 4, p. 124-140, 319-323.

2^o PRINCIPAUX AUTEURS. — *Thomas de Herenthals* † 1530 a consigné ses prédications sur les commandements et les sacrements dans *Den speghel des kersten levens* (Anvers, 1532), édité par Fr. Titelmans (11 éditions ou traductions). Cf Dalmace de Heel, *De minderbroeder Thomas van Herenthals*, dans *Bijdragen voor de geschiedenis...*, t. 7, 1951, p. 75-85.

Jean Royaerts † 1547 : *Homiliæ in omnes epistolas dominicales et festivitates sanctorum*, Anvers, 1543 (2^e éd.); *Homiliæ in evangelia dominicalia*, 1538 (1544, Paris, avec un *Soliloquium seu formula Deum precandi*); *Homiliæ in omnes epistolas dominicales*, 1538; *Homiliæ in evangelia feriarum quadragesimæ*, 1546; etc.

Marie d'Oisterwijk † 1547, tertiaire, était en relations spirituelles avec Pierre Canisius (qui l'appelait « sa mère »), Nicolas Eschius et les chartreux de Cologne. Le prieur G. Kalckbrenner édita son *Der rechte wech zo der evangelischer volkomenheit* (Cologne, 1532); l'opuscule contient un exercice en l'honneur des cinq Plaies, que Lansperge inséra dans sa *Pharetra divini amoris*. Elle y développe son expérience de la présence de Dieu et sa mystique nuptiale : les mystères du salut, notamment ceux de la passion et de la résurrection, se consomment dans l'épouse du Christ; elle est unie, dans le Corps mystique, avec l'Église militante, dont elle embrasse les intérêts. Cf W. Lampen, *Maria van Oisterwijk, tertiaria van S. Franciscus*, dans *Bijdragen...*, t. 26, 1957, p. 219-238.

Les tertiaires étaient nombreuses alors, vivant fréquemment avec les béguines, souvent associées au tiers-ordre. « Les tertiaires sous l'observance franciscaine ont conquis une place et dans l'histoire de la spiritualité et dans l'histoire littéraire, que d'autres cercles féminins leur envient » (S. Axters, *Geschiedenis...*, t. 3, p. 243).

François Vervoort † 1555 est l'auteur fort connu d'une quarantaine d'ouvrages dont à peu près la moitié fut éditée. Il a parfaitement assimilé la doctrine de Ruusbroec et de Herp. La méthode affective et aspirative de Herp atteint chez lui à une véritable maîtrise. Il eut dans le peuple chrétien une influence considérable.

Principales œuvres : *Die woestijne des Heren*, Anvers, 1551 (cependant voir OGE, t. 34, 1960, p. 271-306); *De pane angelorum*, Louvain, 1552; *Beghijnken van Mechelen*, Anvers, 1556; *Het Bruylocht cleed der liefden Gods*, Anvers, 1556.

Études. — P. Verheyden, *Frans Vervoort, minderbroeder. Werken*, édition dans *Handelingen van den Mechelsschen Kring voor Oudheidkunde*, t. 30, 1925, p. 51-114; t. 32, 1927, p. 17-52. — L. Verschuere, *Jan van Ruusbroec. Leven en werken*, Malines, 1931, p. 249. — A. Ampe, *Nieuw werk van Frans Vervoort*, OGE, t. 19, 1945, p. 225-226 : « c'est le plus grand renouveau de la doctrine de Ruusbroec »; *Het aan Vervoort toegeschreven ghulden ghebde-beoekken*, OGE, t. 36, 1962, p. 129-164.

Adrien van der Hofstadt † 1598, *Sermones eucharistici*, Anvers, 1608.

Nicolas Wiggers Cousebant † 1628, prêtre séculier,

puis frère mineur en 1601, a laissé des lettres et des sermons. Défenseur convaincu de la spiritualité rhéno-flamande, il fonda à Haarlem une association de vierges (« Maechden in den Hoeck ») ou béguines (*klopjes*); il leur enseignait la mystique de Ruusbroec, de Tauler, de Herp et de la *Perle évangélique*. Le vicaire apostolique Sasbout Vosmeer souleva la question de l'orthodoxie de ces mystiques. Les documents, conservés aux archives de la Oud-bisschoppelijke Clerezie d'Utrecht, permettraient de mieux comprendre la crise mystique des Pays-Bas aux environs de 1600.

C'est autour de Tauler que se concentrent les débats. Cousebant avait publié une édition de Tauler en 1592, en un temps où les protestants eux aussi estimaient beaucoup Tauler et les mystiques rhéno-flamands. Vosmeer, par l'autorité du nonce Frangipani, cherche à faire retirer du commerce cette édition et à en prohiber la lecture. Les discussions traînent en longueur. Martin Duncan (Donck) et Eggius publient des libelles pour démontrer la nocivité de Tauler : rejet des images, déification sans limite. Duncan prend également à partie la *Perle évangélique*, *De Tempel der sielen*, etc. Vosmeer finit par lancer une censure sévère (*De prohibendis libris spiritualibus periculosus, perniciosus, scandalosis*) qui atteint Tauler, Herp, Ruusbroec, *De Tempel*, etc. Bref, c'est une véritable chasse aux hérétiques. Cousebant est soupçonné d'erreurs protestantes sur l'obéissance et la liberté spirituelle. Son successeur, Cornelis Arentsz † 1613, sera également suspecté.

Cf *Bijdragen voor de geschiedenis van... Haarlem...*, t. 27, 1906, p. 72, 91; t. 29, 1908, p. 309-310; t. 35, 1913, p. 391-407; t. 49, 1933, p. 43, 88, 98-99. — J. Huijben, *Nog een vergeten mystieke grootheid*, OGE, t. 2, 1928, p. 378-383. — J. Cornelissen, *Romeinse bronnen voor den kerkelijken toestand der Nederlanden onder de apostolische vicarissen, 1592-1727*, t. 1, La Haye, 1932, p. 18-19. — Gerlach, *Het geestelijk leven der katholieken in de Nederlanden onder de apostolische vicarissen*, OGE, t. 22, 1948, p. 400-402; t. 23, 1949, p. 421-426. — D. Vorster, *Protestantse Nederlandse mystiek*, Amsterdam, 1948, p. 103-106, 124-129, 145-147.

Guillaume Spoelbergh † 1633 a laissé quelques œuvres populaires sur la vie chrétienne, des poésies et des sermons. Il traduisit en néerlandais *Le château de l'âme* de sainte Thérèse (Anvers-Bruxelles, 1608).

Dalmace van Heel, *Marnix van St. Aldegonde, bestreden door de minderbroeder Willem van Spoelbergh*, dans *Bijdragen...*, t. 6, 1950, p. 407-429. — L. H. Somers, *Bijdrage tot de bibliografie van Willem van Spoelbergh met een kleine keur uit zijn « Gheestelijke dreve »*, dans *Franciscana*, t. 9, 1954, p. 1-24. — OGE, t. 33, 1958, p. 233-243 : sur la traduction du *Stabat Mater*.

Sur Baudouin De Jonghe † 1634, DS, t. 3, col. 116-117.

Corneille Thielmans † 1635 a beaucoup traduit soit sur la vie de François d'Assise et les saints de l'ordre, soit des œuvres de Bonaventure (C. Sloots, *Pater Cornelius Thielmans, O.F.M., leven en geschriften*, dans *Bijdragen voor de geschiedenis...*, t. 1, 1947, p. 46-174).

Henri Jonghen † 1669 : *Nuptiæ Agni sive discursus exhortatorii...*, Anvers, 1658; *Vera fraternitas declamanda confratribus sodalitatium...*, opus morale complectens materias omnium virtutum et vitiorum..., 1662. — Sur François Cauwe † 1679, DS, t. 2, col. 373; t. 5, col. 1126-1128 (Françoise-Claire de Saint-Liévin); C. Sloots, *Een veel verspreid boek van Pater Franciscus Cauwe*, dans *Bijdragen...*, t. 10, 1952, p. 61-64. — Rombaut De Coster † 1679,

DS, t. 3, col. 58. — Matthias Croonenborgh † 1684, DS, t. 2, col. 2625-2626.

6. SPIRITUALITÉ FRANCISCANE ALLEMANDE

1^o Vue d'ensemble. — La spiritualité franciscaine, surtout capucine, dans les pays de langue allemande a été influencée par trois courants. C'est par l'intermédiaire de Jean de Fano, de Bernardin de Balbano, de Matthias Bellintani et d'Alexis Segala que les capucins arrivèrent en Suisse. Le développement est personnifié par Laurent de Brindes, Thomas de Bergame, la clarisse Giovanna Maria della Croce, Marc d'Aviano, Juvénal de Nonsberg. Cette influence se fait surtout sentir en Autriche. Enfin, on assiste à une sorte d'« invasion mystique » franco-néerlandaise avec François Nugent, Constantin de Barbanson, Benoît de Canfield, Jean-Évangéliste. Les interprètes les plus influents de ces courants : Jean-Chrysostome Schenck, Gelen, Martin de Cochem, Juvénal, restent parfaitement dans la grande tradition de l'ordre.

La spiritualité capucine a assez souvent une tendance mystique prononcée, voire charismatique. On présente volontiers aux fidèles, menacés par le protestantisme, le rationalisme ou le moralisme, une doctrine où la pure intention de l'amour de Dieu et la pratique de l'oraison affective occupent une place privilégiée. Le but en est l'union au Christ eucharistique et crucifié et à la Vierge. La spiritualité capucine en Allemagne et en Autriche, plus mystique qu'en Suisse, semble-t-il, se réfère naturellement à Herp et à Tauler, et à la tradition médiévale, où elle trouve un fondement solide pour le travail de la réforme.

Bonaventure von Mehr nous en donne (p. 119-125) une vue d'ensemble que nous résumons.

Le courant ascético-mystique et le désir de vie intérieure plus intense introduit par les fondateurs de la province capucine de Cologne ne se sont jamais perdus dans les autres provinces allemandes. Constantin de Barbanson et Victor Gelen furent très lus; ils ont maintenu vivant le courant des grands mystiques néerlandais; ils se considèrent comme les disciples et les continuateurs de Ruusbroec, de Herp et surtout de Tauler. Un témoignage en est donné en plein 18^e siècle, alors qu'on ne voit plus guère paraître d'ouvrages mystiques en Allemagne : c'est en 1752 qu'est publiée à Paderborn la traduction allemande de *Het Rijck Gods inder zielen* de Jean-Évangéliste de Bois-le-Duc (Louvain, 1637). Les œuvres mystiques de Jean-Évangéliste ainsi que la *Règle de perfection* de Benoît de Canfield étaient fort répandues dans la province, dont le troisième commissaire, Cyprien d'Anvers, était un défenseur fervent. Les capucins allemands y puisèrent leur doctrine mystique et l'esprit de dévouement qui les anima au service des pestiférés.

Bonaventure von Mehr, *Das Predigtwesen in der Kölnischen und Rheinischen Kapuzinerprovinz im 17. und 18. Jahrhundert*, Rome, 1945. — A. Coreth, *Die Mystik der Klarissen Giovanna Maria della Croce*, dans *Jahrbuch für mystische Theologie*, t. 1, 1955, p. 235-296; *Das Eindringen der Kapuziner-Mystik in Österreich*, *ibidem*, t. 3, 1957, p. 9-95.

2^o Capucins. — 1) **Principaux auteurs.** — Jean-Chrysostome Schenck d'Oberbüren † 1635 est un capucin suisse qui fut longtemps maître des novices : *Exercitia spiritualia pro tironibus* (Zug, 1683, nombreuses éditions jusque 1893, Rome). Il forme surtout à l'oraison et à l'exercice de la présence de Dieu, à l'union aux mystères de l'enfance de Jésus et de sa croix. Les *Alimenta pietatis seraphicæ* (2^e éd., Salzbourg, 1755) comprennent des exercices de dévotion à l'Enfant Jésus qui rappellent la piété affective médiévale.

L'influence de l'œuvre mystique de Victor Gelen de Trèves † 1669 se fit sentir à travers l'Europe et jusqu'en Espagne : *Summa practicæ theologiæ mysticæ* (Cologne, 1646; *Himmel Craisz, das ist Dess in Gott Beschaulichen Lebens kurtzer Inhalt*, 1651). Il expose successivement la méditation, l'oraison affective, la contemplation, les oraisons mystiques, les purifications spirituelles. Il est parfaitement familiarisé avec la tradition mystique franciscaine, rhéno-flamande et carmélitaine. Il continue en particulier la tradition mystique de Nugent, de Constantin de Barbanson et aussi de Benoît de Canfield.

Jeanne-Marie de la Croix † 1673, clarisse de Rovereto, dans le Tyrol, était disciple de Thomas de Bergame, qui se trouvait à la cour d'Autriche. Elle unissait la mystique carmélitaine à celle de la tradition franciscaine. Son union intime au Christ dans les mystères de l'enfance et de la passion la conduisit à une dévotion particulière aux Cœurs de Jésus et de Marie. Elle a laissé douze volumes de textes manuscrits, utilisés par sa biographe, A. Coreth (*Das Eindringen...*, supra; cf *infra*, col. 1418).

Marc d'Aviano † 1699 fut sans doute le capucin le plus influent en Autriche tant auprès du peuple qu'auprès des grands et de la cour. Sa prédication sur la pénitence est synthétisée dans son *Gravità del peccato* (Botzen, 1680, nombreuses rééd.); elle était souvent accompagnée de miracles qui répandirent sa renommée bien au-delà des pays allemands. Il publia une *Devotissima oratione alla Beatissima Vergine, utilissima ad ogni fedel christiano* (Vienne, 1682). Par sa prédication et sa correspondance, surtout avec l'empereur, il exerça une très grande influence dans les dernières décennies du siècle. Voir surtout A. Coreth, *Das Eindringen...*, p. 57-83, et *Lexicon capuccinum*, Rome, 1951, col. 1035-1038.

2) *Autres auteurs capucins.* — Louis de Saxe † 1608 : *Sermons; Sendschreiben*, éd. B. Mayer, dans *Collectanea helveticofranciscana*, t. 4, 1944, p. 1-137. — S. Fidèle de Sigmaringen † 1622. DS, t. 5, col. 303-306. — Maximilien de Deggendorf † 1670. DS, t. 1, col. 339.

Procope de Templin † 1680 : prédicateur extraordinairement abondant, qui publia ses sermons en allemand, sous des titres en latin, dont voici quelques-uns : *Eucharistiale* (Passau, 1661), *Pœnitentiale* (1662), *Orationale* (1663) sur la prière, *Praedestinationale* (1663) sur la grâce, *Mariale* (Salzbourg, 1665), *Homo bene moriens* (Munich, 1666), *Sanctorale* (Salzbourg, 1666), *Adventuale* (Munich, 1666), *Quadragesimale* et *Passionale* (Salzbourg, 1666), trois séries de *Dominicale* (Salzbourg, 1667, 1669, 1676), *Epithalamium* (Munich, 1678) sur l'eucharistie et le *Cantique des cantiques*; etc.

Anastase de Prague † 1685 : *Radius paupertatis* (Prague, 1669); *Geistlicher Spiegel des ewigen Lebens* (Sagan, 1676); *Maiestas Beatissimæ Virginis Mariæ* (Prague, 1677). — Ernest de Soleure : *Exercitia spiritualia pro tironibus fratrum cappuccinorum*, Zug, 1683; *Instructio perutilis ad omnes qui amant religiosam perfectionem...*, Linz, 1688. — Othmar de Maastricht, *Itinerarium mentis in Deum ex ipsomet homine*, Augsburg, 1690. — François-Joseph de Bussmanshausen † 1697. DS, t. 5, col. 1117-1119. — François-Sébastien d'Aldorf † 1698. DS, t. 5, col. 1119-1121. — Ananie de Clotten † 1699, *Thymiana devotionis*, Cologne, 1675; Landshut, 1843.

Jean-Gaspard de Mergentheim † 1701 : *Hebdomades seu exercitia eucharistico-mariana*, Wurzburg, 1686; *Octena mariana*, Francfort, 1692.

3° *Autres auteurs franciscains.* — Il ne semble pas qu'on ait beaucoup étudié les auteurs spirituels franciscains allemands du 16^e et du 17^e siècle, mis à part les capucins dont nous venons de parler. Peu de personnages d'ailleurs ont exercé une grande influence ou ont laissé des œuvres spirituelles de valeur.

Gaspard Schatzgyer † 1525. DS, t. 1, col. 337. — Jean Wild (Ferus) † 1554 exerça une réelle influence par ses nombreux *Conciones* et ses *Commentaria* scripturaires, souvent réédités. — Du controversiste Henri Helms (Helmessus) († vers 1560) on peut retenir ses 5 volumes d'*Homiliæ in epistolas et evangelia dominicalia*, Cologne, 1556. — Arnold Cæsarius † 1666. DS, t. 2, col. 14-15. — Matthias Hauzeur † 1670. DS, t. 1, col. 339. — Amand Hermann † 1700. DS, t. 1, col. 339. — Louis Kellen imprime à Cologne : *Medulla cedri seu evangelium dominicale...*, 5 vol., 1684; *Dreyfaches Tractatein von dem allerheiligsten Nahmen Iesus*, 1686; *Solitudo spiritualis...*, 1682; trad. allemande, *Geistliche Einöde...*, 1688.

7. SPIRITUELS FRANCISCAINS DE LANGUE ANGLAISE

On ne peut étudier les auteurs spirituels franciscains d'origine anglaise ou irlandaise pour la période qui nous occupe. Ils vivent alors dans la « diaspora » et se préparent au martyre, ou on les retrouve sur le continent. C'est ainsi que nous avons déjà signalé, par exemple, les capucins Archange de Pembroke, Benoît de Canfield, François Nugent, auxquels on peut ajouter Innocent Weldon, *The divine pedagogue or the assured way to heaven* (2^e éd., Londres, 1692).

Pour les autres franciscains, voir ceux signalés au t. 1, col. 645 et 648 : Antoine Hickey † 1641, Henri Heath † 1643, Ange de Saint-François, Luc Wadding † 1657, Christophe Davenport † 1680. Ajouter : John Cross † 1689, DS, t. 2, col. 2626, et Antoine Gearnon, auteur d'un *Paradisus animæ* (Louvain, 1645), réédité à Dublin en 1953.

Conclusion

Si nous résumions les caractéristiques de la spiritualité franciscaine et surtout capucine pour la période que nous venons de parcourir, nous pourrions affirmer que l'ensemble des frères mineurs puisent leur doctrine dans la tradition spirituelle de l'ordre, précisée dans les points suivants :

1) La méditation des mystères du Christ et de Marie occupe une place centrale. Ce qui attire avant tout c'est le mystère de la souffrance du Christ et de la Vierge, et le mystère eucharistique, auxquels on désire être uni.

2) L'exercice quotidien de l'oraison est considéré comme essentiel à la vie spirituelle. On enseigne la vie d'oraison et l'union à Dieu dans la vie quotidienne des fidèles.

3) Le secret de cette vie spirituelle réside dans l'« intention » de l'amour pur, dans la présence de Dieu, dans la conformité à la volonté de Dieu.

4) En regard, la mortification intérieure et extérieure est nécessaire : pauvreté spirituelle, abnégation de tout ce qui n'est pas Dieu, en union avec le Christ crucifié et sa Mère.

5) L'union au Christ et à sa Mère conduit à l'expérience mystique, comme l'ont montré les maîtres Bonaventure, Herp et Tauler. Cette orientation est une des contributions les plus profondes à l'œuvre de la réforme de l'Église au 16^e siècle et encore au 17^e.

OPTAT DE VEGHEL.

V. AUX 18^e- 20^e SIÈCLES

1. LE 18^e SIÈCLE. — 1^o Situation. — La ligne spirituelle d'un ordre religieux est la composante de données diverses : l'héritage spirituel, transmis depuis la fondation; les aspirations religieuses et la piété de chaque époque (ceci peut être le point de départ de gauchissements); les entraves dues au style de vie, aux courants de pensées, aux contraintes extérieures. L'augmentation ou la diminution des effectifs, une moyenne d'âge trop élevée ou un important recrutement peuvent aussi exercer une forte influence sur la vie spirituelle. Tous ces points sont à considérer de près si l'on veut comprendre l'histoire de la spiritualité franciscaine du 18^e au 20^e siècle.

À peine est-il, dans l'histoire franciscaine, deux périodes comme celle des années qui suivent 1700, où se soient présentées des situations aussi dramatiques, où cette spiritualité ait connu d'aussi importantes pressions. Rationalisme et naturalisme avides de plaisirs caractérisent le style de vie. Tout ce que la foi et les mœurs avaient, en Occident, de convictions pieusement transmises fut mis en doute et nié. Ce n'est pas, au 18^e siècle, simple propos de philosophes et d'intellectuels; c'est bien davantage le comportement de la plupart des hommes. Même dans les états dits « catholiques », l'attitude devient anti-catholique. L'illumination en philosophie, la doctrine et la pratique de l'omnipotence de l'état en politique, le jansénisme dans le domaine religieux, sans oublier la franc-maçonnerie, se répercutent dans les milieux catholiques. La nouveauté, c'est qu'au 18^e siècle ce furent précisément les chefs catholiques des états qui cherchèrent à supprimer les ordres religieux. La « Commission des réguliers » instituée par Louis xv, en 1766, supprima, en vingt ans, pour diverses raisons, des centaines de couvents. La fusion en France, par décret, des franciscains de l'observance avec les conventuels révèle le peu de compréhension de la tradition des ordres religieux. Le trop célèbre synode de Pistoie fit preuve d'un pareil manque d'intelligence, quand il décida qu'il n'y aurait plus qu'un seul ordre, soumis obligatoirement à la règle bénédictine.

De telles mesures montrent que l'époque s'est détournée de l'idéal franciscain. Les tentatives politiques pour séparer l'ordre de ses supérieurs majeurs de Rome et pour l'organiser sur des bases nationales mirent en péril un principe essentiel de la vie franciscaine, la soumission inconditionnelle à l'Église romaine (« que toujours soumis et assujettis aux pieds de cette même sainte Église romaine, stables en la foi catholique, nous observions la pauvreté, l'humilité et le saint Évangile de Notre-Seigneur Jésus-Christ », Règle, ch. 12). Certes, la fidélité au Saint-Siège ne subit-elle aucune atteinte directe, mais l'unité de la famille franciscaine, liée à cette fidélité, ne se maintint pas sans faille. La rivalité des nations (surtout entre l'Autriche et l'Espagne) fit assez souvent obstacle à la réunion des chapitres généraux. La

péninsule ibérique donna naissance à de puissants groupes autonomes, dont on ne parvint, en partie, qu'à la fin du 19^e siècle, à surmonter les particularismes.

Toutes ces difficultés entraînent une forte baisse des effectifs. Et la vie religieuse elle-même perdit de sa qualité. En résumé, on peut retenir le jugement d'Augustin Gemelli : « Mises à part les études des bollandistes, c'est le 18^e siècle qui a le moins compris et estimé saint François » (*Il francescanesimo*, 7^e éd., Milan, 1956). Voir *supra*, col. 1313-1314.

2^o Vie spirituelle. — Au milieu des difficultés croissantes du 18^e siècle, c'est surtout dans sa fidélité à l'Église et dans sa foi que le franciscain fut éprouvé. On n'a pas toujours clairement fait ressortir, du moins au plan théorique, le rapport de la ligne propre à l'ordre avec ce devoir primordial. La fidélité au Saint-Siège provoqua en effet plus d'une difficulté. Bernardino Clifton, du collège Bonaventure des franciscains anglais de Douai, défendit la bulle *Unigenitus* dans ses *Theses doctrinales de virtutibus theologicis ad mentem Doctoris Subtilis*, parues en 1716. Sur quoi, il se vit, avec ses frères en religion, exposé à une persécution en règle de la part des évêques jansénistes. Le jansénisme, allant plus loin, attaqua les points les plus importants de la piété franciscaine : la doctrine de l'Immaculée Conception, le culte du Cœur de Jésus et surtout le chemin de la croix.

L'exercice du chemin de croix avait trouvé, au 17^e siècle, sous l'influence franciscaine, la forme que nous lui connaissons aujourd'hui, et qui remplaça toutes les autres. Le jansénisme d'un J.M. Pujati et de l'évêque de Pistoie, Scipion de Ricci, fut scandalisé par tout ce que la piété populaire avait apporté à la formation du chemin de croix. Les frères mineurs, en défendant leur forme de chemin de croix, défendaient au fond le droit de la piété populaire de s'en forger une expression adéquate, et saisirent l'occasion de défendre aussi la dévotion au Sacré-Cœur, la doctrine de l'Église sur les indulgences et l'autorité du pape.

La *Via Crucis comprovata e giustificata... contro le calunnie dei critici intemperanti* (Parme, 1784) de Séraphin Giglioli della Miranda a sans doute été le meilleur écrit, sous ce rapport. Il faut cependant citer aussi Irénée Affò pour son *Apologia del pio esercizio detto la Via Crucis opposta alle censure del P.D.G.M. Puiati* (Parme, 1783); l'ouvrage a vraisemblablement été écrit à la demande du pape et recueillit la plus haute approbation. Voir Amédée de Zedelgem, *Aperçu historique sur la dévotion au chemin de la croix*, CF, t. 19, 1949, p. 45-142; M.-J. Picard, art. Chemin de Croix, DS, t. 2, col. 2576-2606.

Le plus grand propagateur de la dévotion au chemin de croix et, par le fait même, son plus ardent défenseur, fut saint Léonard de Port-Maurice † 1751. A lui seul, il érigea 572 chemins de croix. On peut, à bon droit, voir en lui la personnalité franciscaine centrale du 18^e siècle, en laquelle se révèle, sous tous ses aspects, le style de vie franciscain propre à cette époque. Il venait d'un *ritiro*; ce type d'ermitage franciscain, où l'on cherchait à vivre la vie religieuse sous sa forme la plus rigoureuse, était apparu vers la fin du 17^e siècle, à côté des maisons de récollection, de plus lointaine origine, qui continuaient à exister. Dans le recueillement et l'austérité de ces ermitages, appelés aussi *domus austeritatis*, se formèrent des apôtres et des missionnaires prêts à l'impossible pour l'Église et la foi. L'attrait pour l'ermitage a, depuis les origines, hanté l'âme franciscaine. Et si cela ne devait jamais devenir

le trait dominant des frères mineurs, il n'en reste pas moins que les vraies forces réformatrices de l'ordre ont toutes grandi dans la solitude et l'ont quittée, toujours renouvelées, pour le service apostolique et missionnaire. Voir Melchior de Pobladora, art. DÉSERTS franciscains, DS, t. 3, col. 539-549.

Il faut reconnaître que l'érmitage du 18^e siècle n'offre pas l'aimable détachement des origines franciscaines. Il lui manque l'élément essentiel d'une action indépendante; on ne dispose plus du libre choix du lieu et du temps, tel que François le connaissait. On peut même parler d'une certaine étroitesse qui attache trop d'importance aux austérités. Une piété à base d'exercices fixe des schèmes très précis, contrôlables, où les prières, les oraisons, les inspirations, les occupations et pénitences ont leur temps et leurs modalités d'exécution. Cela est dû en partie à la forte insistance sur l'aspect communautaire, qui a son influence dans le domaine personnel de l'oraison. Mais, précisément, la tendance personnelle va dans le même sens, comme en témoignent les « Résolutions » de saint Léonard qui firent largement école et dont le retentissement fut de longue durée. Même si on ne peut pas y voir quelque chose de spécifiquement franciscain, — ici ont joué des influences étrangères dues au style de l'époque —, il convient de comprendre et d'apprécier cette orientation spirituelle dans le sillage de l'idée d'expiation. Cette idée d'expiation incita les plus fervents à rechercher l'austérité radicale, à une époque livrée sans retenue aux plaisirs de la vie.

La large influence de Léonard de Port-Maurice n'est pas due simplement à ses 326 missions populaires. Son *Direttorio per la confessione generale* (Rome, 1737) et son *Discorso mistico morale* (Rome, 1739) ont fortement marqué les autres saints de son temps, par exemple saint Paul de la Croix † 1775 et saint Alphonse de Liguori † 1787. Léonard garda le juste milieu entre le jansénisme et le quiétisme. On remarque chez lui une forte empreinte de la spiritualité des jésuites. Et pas seulement chez lui. Pratiquement, toute l'école spirituelle franciscaine perdit, au 18^e siècle, ce qu'elle avait d'original. Des influences étrangères se firent sentir. C'est, le plus souvent, saint Ignace de Loyola qui a été la règle et mesure de la spiritualité vécue et enseignée, bien qu'il y ait certaines exceptions, comme en témoigne, par exemple, l'ouvrage de Casimir-Liboire Tempesti, *Mistica teologia secondo lo spirito e le sentenze del S. Bonaventura* (Venise, 1757), dont l'influence se prolongea longtemps.

La théologie et la philosophie spéculatives perdirent aussi beaucoup de leur force et de leur profondeur. L'ancienne école franciscaine (Bonaventure, Scot) ne fut le principe d'aucun développement indépendant. Il ne semble pas que cela soit dû à un abandon conscient. Ce qui semble avoir été déterminant, c'est un sentiment inconscient qu'en face de l'imminence des attaques contre la foi et l'Église une plus grande uniformité en tout domaine s'imposait.

On peut donc dire que l'authentique esprit franciscain se trouve peu dans les livres du 18^e siècle. Mais il brille par contre d'un particulier éclat dans les nombreux saints et bienheureux de cette époque. Ces hommes, tels le bienheureux Thomas de Cori † 1729 et saint Théophile de Corte † 1740, formés dans la pénitence et la pauvreté des *ritiri*, prêchent la paix aux voleurs, meurent en martyrs dans les terres de mission.

Ils mettent en garde, comme le bienheureux Léopold de Gaiche † 1815, contre l'ivresse effrénée de la liberté et la corruption des mœurs, parlent aux masses d'une manière simple et pétrie par la prière, comme les bienheureux Ange d'Aciri † 1730 et Diego-Joseph de Cadix † 1801 (DS, t. 3, col. 875-878). Les miracles fleurissent autour de saint Jean-Joseph de la Croix † 1734; les bienheureux Bonaventure de Potenza † 1711 et Pacifique de San Severino † 1721 répandent la paix chrétienne. La souriante gaieté et l'amabilité des origines franciscaines revivent dans les bienheureux Crispin de Viterbe † 1750 et Gilles-Marie de Saint-Joseph † 1812. Ces hommes sont un résumé d'authentique spiritualité franciscaine. De telles vies ne sont-elles pas la meilleure preuve que la vraie ligne ne s'est pas perdue? Ce qu'on ne trouve pas dans l'enseignement théorique et la spéculation, la vie de ces hommes le manifeste.

Cependant, au milieu de toutes ces difficultés, la famille franciscaine fait preuve d'une étonnante conscience de son histoire. Au 18^e siècle se situe non seulement la première étude critique scientifique des sources historiques de la vie de François, telle que la réalise en 1768, dans les *Acta sanctorum* (4 octobre, t. 2, Anvers, 1768, p. 545-1004), le jésuite Constantin Suyskens, mais les frères mineurs eux-mêmes se mettent à rassembler et à rendre accessibles les sources de leur propre histoire.

Joseph-Marie Fonseca † 1752 fait paraître, de 1731 à 1736, la seconde édition, revue et corrigée, des *Annales* de Luc Wadding et continue son œuvre. Jean-Hyacinthe Sbaralea † 1764 commence l'édition du *Bullarium franciscanum* (4 vol., Rome, 1759, 1761, 1764, 1768) et complète les *Scriptores trium ordinum S. Francisci* de Wadding. Bernard de Bologne † 1768 compose la *Bibliotheca scriptorum ordinis S. Francisci capucinatorum* (Venise, 1747); Michel de Zug rassemble le *Bullarium* des capucins (7 vol., 1740-1752). Bien d'autres études historiques s'ajoutèrent, comme la *Germania franciscana* (2 vol., Innsbruck, 1727) de V. Greiderer, l'*Etruria franciscana* (Sienne, 1797) de N. Papini et les nombreux travaux de Irénée Affò † 1797.

On conserva, de cette façon, de nombreux documents sur l'histoire et l'esprit franciscains, avant que la tempête des révolutions et des sécularisations ne s'abattît sur l'ordre et n'amenât la perte de beaucoup d'archives. Ce n'est pas là le moindre mérite de l'ordre au 18^e siècle que d'avoir « sauvé » et rassemblé les plus importants témoignages de sa spiritualité. Ces travaux scientifiques permirent à la famille franciscaine de reprendre plus tard conscience d'elle-même. Que les atteintes profondes à la substance de l'ordre, apparues vers 1800, n'aient pu rompre le lien avec la tradition, voilà le don important que le 18^e siècle fit aux générations futures, pour qu'elles le mettent en valeur.

2. LE 19^e ET LE 20^e SIÈCLE. — 1^o Situation. — Les frères mineurs, comme beaucoup d'autres ordres, connurent, du début jusqu'à la fin du 19^e siècle, une contrainte et une persécution continuelles. La terreur, pendant la Révolution française, sépara l'ivraie du bon grain et permit de retrouver le courage des martyrs : cent quatre-vingts martyrs, des trois ordres franciscains, en témoignent. Mais, au-delà de la Révolution, les sécularisations et les expulsions mirent constamment l'ordre en face de son idéal de pauvreté. Même si le nombre des frères diminue fortement, le peu qui reste

doit se débarrasser de bien des choses accumulées au détriment de la pauvreté. On se retrouvait dans la totale insécurité matérielle, on était à nouveau libre et plus attaché à l'essentiel, bien que la destruction et l'expropriation des archives et bibliothèques de l'ordre aient mis grand obstacle au développement des études et donc au maintien de la tradition de l'école franciscaine. La terreur du national-socialisme eut de graves répercussions et fit plus d'une victime, spécialement en Allemagne après 1933. De même, l'expansion de la révolution bolchevique a entravé et entrave l'action de l'ordre. Cependant toutes ces complications et persécutions n'éclatèrent pas partout au même moment. Alors que, par exemple, l'Allemagne religieuse connut, après 1850, un important renouveau, — interrompu toutefois par le « Kulturkampf » prussien —, l'Italie n'était pour ainsi dire qu'à la veille d'une grande sécularisation expropriatrice.

Mais, dans l'ensemble, l'attitude du 19^e et même du 20^e siècle envers François et son idéal est positive. Il est remarquable que des savants comme de très larges couches populaires, les milieux catholiques comme de nombreux non-catholiques, ont acquis de la sympathie pour François. On a même parlé d'un quatrième ordre franciscain, le cercle des amis de saint François qui vit et prospère au 19^e siècle. L'attachement à François a même amené, du côté non-catholique, la fondation de communautés analogues aux communautés régulières, comme par exemple le tiers-ordre protestant de Saint-François autour de Frédéric Heiler (né en 1892), président du mouvement de la *Hochkirche*.

On n'acceptait pas nécessairement, pour autant, toute la personnalité de saint François. Des non-catholiques tentèrent et tentent de le présenter en contradiction avec l'Église romaine. On fit de lui un précurseur de la réforme ou du socialisme. On ne vit pas d'abord en lui le saint. Beaucoup cependant tombèrent sous son charme. D'importants changements apparaissent dans l'image qu'on se fait de François. Si, considéré d'abord sous l'aspect romantique, on le donnait comme modèle d'un engouement esthétique pour la nature, la seconde moitié du siècle le considéra davantage sous l'aspect social. Enfin, à partir de 1890 environ, apparut le point de vue de la critique historique. La *Vie de saint François d'Assise* de Paul Sabatier (1893) est un point de repère. Les discussions autour de cet ouvrage amenèrent, avec un flot de publications, bien des résultats positifs. On se mit à voir en François, avant tout, sa personnalité religieuse. Mais l'attention apportée aux études et la complète reconstitution de l'ordre firent que les frères mineurs eux-mêmes prirent peu à peu en main la direction des recherches sur François.

2^e Les frères mineurs aux 19^e et 20^e siècles. —

Le nécessaire travail de reconstruction qui suit toute destruction assujettit beaucoup de membres de l'ordre à des tâches certes indispensables à sa vie et à son action, mais qui ne lui permettent pas toujours de prendre conscience, au plan théorique, de sa ligne spirituelle propre. Les épreuves redonnèrent cependant au premier ordre franciscain une nouvelle vigueur intérieure. Plus d'une différenciation fut surmontée par un retour à l'unique source spirituelle. On réussit à faire se rejoindre, en une nouvelle conscience de leur unité, les groupes indépendants des observants, des

réformés, des déchaussés et des récollets (l'« unio leonina » de 1897). La même chose est à noter chez les capucins, pour ce qui est du commissariat espagnol. Les deux groupes eurent la chance d'avoir pour les indispensables refontes, peu avant 1900, d'exceptionnels ministres généraux : Bernardin dal Vago de Portogruaro (Portu Romantino) † 1895 et Bernard Cristen von Andermatt † 1909.

Le destin de l'école philosophico-théologique franciscaine est singulier. Sans doute la tradition avait-elle gardé vivantes, depuis des siècles, les doctrines de Bonaventure et de Scot, mais on continuait leur œuvre, sans avoir vraiment l'intention de la développer beaucoup pour elle-même. Ce n'est que vers la fin du 19^e siècle que commencèrent des études philosophiques et théologiques plus approfondies. Les spoliations et expulsions continuelles gênèrent fortement les études. C'est, semble-t-il, la raison pour laquelle l'école franciscaine ne put démontrer tout de suite sa vitalité quand, en 1879, Léon XIII inaugura avec l'encyclique *Aeterni Patris* le renouveau scolastique. On ne réussit pas à associer au florissant néothomisme un renouveau scotiste de même valeur. Qui plus est, les frères mineurs se virent obligés de défendre leur tradition d'école parce que quelques thomistes interprétaient l'encyclique de manière trop étroite. On tenta de n'accorder aux tendances non-thomistes qu'un minimum de droits, et même on chercha à attribuer à Duns Scot et à Guillaume d'Ockham la paternité spirituelle de la Réforme et de l'idéalisme.

C'est par contre, au 19^e siècle, que fut particulièrement mise en relief l'importance de l'école franciscaine au sein de la doctrine de l'Église prise en son ensemble. La bulle *Ineffabilis Deus* du 8 décembre 1854, définissant le dogme de l'Immaculée Conception, était le plus grand triomphe du bienheureux Duns Scot. La proclamation du dogme encouragea les frères mineurs à reprendre la spéculation théologique. La mariologie, devenue si importante de nos jours avec le dogme de l'Assomption et les questions autour de la « *Mediatrix omnium gratiarum* », doit, à l'école franciscaine et à ses théologiens contemporains, de substantiels enrichissements. Spéculer sur le motif de l'incarnation et dégager les idées christocentriques (royauté du Christ et culte du Cœur de Jésus) furent les thèmes favoris de l'école. Les dominantes de la piété franciscaine devinrent ainsi, par approfondissement théologique, des aspects importants de la piété commune de l'Église.

Les études connurent donc, depuis 1880 environ, un essor notable, en dépit de toutes les difficultés soulevées par le renouveau et la polémique.

Il y avait déjà eu autrefois des projets de rassembler le patrimoine intellectuel franciscain; François Fradiani avait pensé créer une « *Bibliotheca classica franciscana* » (1845). Mais ces projets ne se réalisèrent qu'ensuite. Une étape importante fut franchie lorsque fut inauguré, en 1877, le collège Saint-Bonaventure, à Quaracchi près de Florence. Il devint un centre de recherche franciscaine. Beaucoup d'éditions importantes de classiques franciscains y furent faites. La fondation des trois grands collèges internationaux de Rome : Saint-Antoine, Saint-Bonaventure, Saint-Laurent de Brindes, permit de donner à la tradition franciscaine, en philosophie et théologie, toute l'attention désirable. Le « *Franciscan Institute* » de l'université Saint-Bonaventure aux États-Unis travaille aujourd'hui dans le même sens.

Ces instituts réalisèrent une série d'éditions modèles, surtout

des théologiens franciscains du moyen âge. On commença par celle très soignée des *Opera omnia* de Bonaventure, amorcée par Fidèle de Fanna et menée à bien par l'érudit Ignace Jeiler. On réalisa aussi, à côté d'autres éditions, la publication des œuvres d'Alexandre de Halès; celle des œuvres de Duns Scot est en cours.

Les frères mineurs entreprirent, presque de front avec les éditions des textes théologiques, l'édition des sources de leur spiritualité et de l'histoire de l'ordre. Sont particulièrement importantes pour l'histoire des origines les *Analecta franciscana* (10 vol., Quaracchi, 1885-1946) et la collection *Bibliotheca franciscana ascetica medii aevi*, etc. Plus de dix revues de renom international favorisent aujourd'hui la recherche et l'expansion de la pensée franciscaine. Voir *supra*, col. 1271.

L'école franciscaine a ainsi beaucoup gagné en vitalité et en puissance. On peut relever deux grandes orientations : celle qui a pour chef de file Bonaventure (elle s'appuie aussi sur saint Thomas d'Aquin), et celle qui suit Scot. Les représentants actuels de l'école évitent de défendre exclusivement une seule tendance. Loin d'être un obstacle, cela favorise l'ouverture d'esprit et le dynamisme. Cependant, l'action simultanée sur l'esprit et le cœur pour la formation de tout l'homme demeure, aujourd'hui comme toujours, la caractéristique franciscaine, même dans le travail scientifique.

Les frères mineurs recherchent l'esprit de l'ordre au-delà des développements tardifs de leur spiritualité, en ses origines et surtout en saint François. Cette évolution se dessinait déjà au cours des fêtes du septième centenaire de la naissance et de la mort du fondateur (1882 et 1926). L'intense intérêt suscité par l'œuvre du saint, même en des milieux non-catholiques, et ces anniversaires obligèrent l'ordre à faire un vaste inventaire : les recherches sur François et sur le sens de la vie franciscaine se multiplièrent.

Avec Paul Sabatier † 1928, on s'en est tenu pendant longtemps aux relations extérieures au saint. La spiritualité franciscaine se développe aujourd'hui, en grande partie grâce aux franciscains allemands, directement à partir de François et de ses écrits.

Sans chercher à limiter la Règle dans le cadre de ses observances et de ses exigences, — on n'en nie pas du tout l'importance —, on voudrait la prendre comme la voie vers la plénitude de la vie religieuse, comme la voie qui indique le chemin allant de l'observance extérieure à la compréhension intérieure. On ne considère pas l'ordre comme créé en fonction d'une activité extérieure déterminée. L'essence de la vie religieuse franciscaine est conçue comme l'humble accomplissement du saint Évangile sous l'aspect particulier de la pauvreté et de l'humilité. La pauvreté y trouve un cachet typiquement franciscain : elle est une vie sans propriété, qui vide l'homme non seulement de toute prétention terrestre, mais encore et surtout le laisse sans avoir et dénué de toute espèce d'assurance en soi, face à Dieu. La pauvreté est saisie de la sorte dans toute son ampleur ecclésiale, comme un signe vivant, signe du caractère eschatologique de l'Église, d'un royaume qui n'est pas de ce monde et qui attend, dans l'écoulement du monde d'ici-bas, le retour du Seigneur.

La vieille conception franciscaine de la pénitence exige que l'homme, dans l'esprit de la « metanoia » évangélique, se détache de son moi, de l'esprit de la « chair » et, qu'en homme « spirituel », il donne à Dieu, en tout, la réponse de l'amour. En ce qui concerne la vie de l'ensemble de l'ordre, on ne part pas tellement

du principe d'une sanctification personnelle, mais la triple profession est avant tout considérée dans sa fonction « sociale », ecclésiale. La vie religieuse franciscaine est comprise comme un service de la vie intérieure de l'Église, mystérieux corps du Christ. C'est pourquoi, dans l'activité extérieure, pour laquelle l'ordre se voit requis, aucun ministère n'est exclu; l'ordre est ouvert à toute activité du Royaume de Dieu : missions lointaines ou de l'intérieur, toutes les branches de l'apostolat, activités charitables, écoles, science et art.

C'est en cherchant à discerner et à devenir ce que saint François voulait, que les frères mineurs croient être le plus en mesure de donner à l'Église et à notre temps ce que Dieu attend d'eux. Ils croient que les ordres, dans leur diversité, ont pour mission de mettre en lumière, dans toute sa plénitude, la richesse de la vie intérieure de l'Église.

Il serait prématuré de juger dès maintenant à ses résultats le nouvel effort que fournit l'ordre pour connaître et réaliser sa spiritualité propre. Sont pleines de promesses les possibilités offertes par le tiers-ordre séculier (qui connaît depuis Léon XIII un grand essor) pour mieux réaliser le désir de François, pleins de promesses, les rapports de plus en plus étroits entre les nombreuses communautés du tiers-ordre régulier et le premier ordre, pleine de promesses enfin, la conscience croissante qu'a le premier ordre lui-même, de porter en commun, malgré toutes les différenciations qui sont intervenues, l'unique héritage de la spiritualité franciscaine.

3. LES AUTEURS SPIRITUELS franciscains et capucins signalés aux articles ALLEMANDE (t. 1, col. 342-349), ANGLAISE (t. 1, col. 652, 657) et ESPAGNE (t. 4, col. 1189) ou qui ont des notices particulières seront simplement mentionnés, avec leur date de mort.

1^o Auteurs spirituels capucins. — 18^e siècle. — *Laurent de Schnifz* † 1702 transmet le fruit de ses prédications en des poésies et chants marials : *Mirantische Mayenpfeiff oder Marianische Lob-Verfassung...*, Dillingen, 1692, etc. Voir C. Menze, *Grundzüge und Grundlagen der Spätbarocken Kapuzinerdichtung in Deutschland*, CF, t. 28, 1958, p. 272-305, et Gaudence Walsch de Göfis, *P. Laurentius von Schnifz, ein Ueberblick zu seinem Leben und seiner Dichtung*, CF, t. 32, 1962, p. 56-86.

Antoine de Fuente la Peña († 1702?), *supra*, col. 1367. — *Denys de Luxembourg* † 1703 (1705?) : *Leben der Heiligen*, Dillingen, 1687; *Der grosse Marianische Kalender...*, Augsburg-Dillingen, 1685; etc. — *Alexandrin de la Ciotat* † 1706. — *Isaac de Ochsenfurt* † 1708 : auteur de poèmes, cf Menze, cité *supra*, et *Elogia mariana*, Augsburg, 1700; traducteur des *Conférences théologiques* de Louis-François d'Argentan (en latin, *Consultationes theologicae*, 3 vol., Augsburg, 1701, 1723, 1726; en allemand, *Theologische und geistliche Bedänken...*, Augsburg, 1736). — *Bernardin de Picquigny* † 1709. — *Charles d'Hildesheim* † 1709. — *Antoine de la Puebla* † 1710, *Pan floreado... para los parvulos en el conoimiento de la doctrina christiana y perfección evangélica...*, Valladolid, 1693. — *Reinard de Linz* † 1712 : *Die hochheilige deutsche Theologie*, 2 vol., Linz, 1692-1693; *Jahrmarkt des Himmels*, Linz, 1691; *Ein Gott dem Vater allzeit liebstes...*, Vienne, 1695; *Meditationes de passione Domini*, Linz, 1696; *Zehentätige Erspiegelung und Untersuchung unseres Lebens oder Erneuerung des Geistes...*, Vienne, 1702, etc.

Martin de Cochem † 1712, sans doute le capucin le plus populaire dans les pays de langue allemande.

A composé à peu près soixante-dix ouvrages pour le peuple chrétien : une vie du Christ (Francfort, 1679 et 1681), des recueils hagiographiques, une explication de la messe (*Medulla missæ super mel dulcis*, Cologne, 1700, vite traduite), des manuels de prières et de méditations, en particulier un *Herzigen Büchlein* (Cologne, 1699). Voir Jean-Chrysostome Schulte, *P. Martin von Cochem, 1634-1712. Sein Leben und seine Schriften*, Fribourg-en-Brisgau, 1910; CF, t. 1, 1931, p. 84-97, et DS, notice.

Maurice de Menzingen † 1713, *Philomela mariana, die Marienische Nachtigall.*, Zug, 1713. — Juvénal Ruffini de Nonsberg † 1714, tyrolien : *Rythmica praxis amoris ad Beatissimam Virginem Dei Genitricem Mariam* (3^e éd., Augsburg, 1701); *Solis intelligentiæ... lumen indeficiens... seu immediatum Christi crucifixi internum magisterium*, Augsburg, 1680, dans l'esprit d'Augustin et de Bonaventure; *Manuductio neophyti seu clara et simplex instructio novelli religiosi.*, Augsburg, 1680; mss : *Diarium, Piae cogitationes, Thesaurus absconditus et occulta clavis David seu nobilissimum secretum*. Sur ses contacts spirituels avec Giovanna Maria della Croce et les capucins italiens qui vivaient en Autriche, voir A. Coreth, *Das Eindringen.*, p. 48-56, cité supra, col. 1389.

Sébastien d'Aix-la-Chapelle † 1718. — Pierre-Joseph de Séville († vers 1720), *Gritos del capuchino enfermo a todos los predicadores del orbe*, Séville, 1724. — Théobald de Constance † 1723, auteur de poèmes et de chants mariaux; voir C. Menze, cité supra. — Félicien de Séville † 1720. — Félix de Alamin † 1727. — Chérubin de Coreggio † 1728. — Angélin d'Hoppenheim † 1729. — Angélique de Winseler † 1730. — Bse Marie-Madeleine Martinengo † 1737, *Raccolta di documenti ovvero avvertimenti spirituali.*, éd. par Pie de Venise, Venise, 1779. — Emmanuel de Jaen † 1739 : *Instrucción utilissima y fácil para confesar particular y generalmente, y para prepararse y recibir la sagrada comunión*, Madrid, 1728; *Remedio universal de la perdición del mundo... manifestado todo en la práctica de la oración mentali* Madrid, 1730. — Ladislav d'Egmatyng † 1740. — Albert de Bois-le-Duc † 1740. — Adrien de Nancy † 1745. — Jean-Baptiste de Murcie † 1746, *El exercitante en el retiro. Exercicios di diez días, para la reformation de costumbres, y mejorar la vida*, Valence, 1725.

Gaëtan-Marie de Bergame † 1753; voir Ilarino da Milano, *Biblioteca.*, n. 621-1018. — Bernard de Castelveter † 1755. — Jean-Chrysostome Rizzardi de Brescia † 1759 : *Le virtù de' sagri pastori.*, Padoue, 1732; *La vocazione religiosa.*, Padoue, 1732; *Lezioni morali sopra l'ingratitude umana ai benefizii divini*, Brescia, 1747; *La porta del paradiso aperta a' fedeli... divoti della gran Madre di Dio*, Brescia, 1752. — Daniel de Crema († vers 1760). — Hiérothée de Coblenz † 1769. — Bonaventure d'Ostende † 1771. — Étienne de Césène † 1771. — Augustin-Marie Rizzardi de Brescia † 1774 : *Dio proposto alla considerazione dell'uomo*, Brescia, 1775, et de nombreux opuscules de dévotion.

Fidèle de Pau † 1778. — Ambroise de Lombez † 1778. — Jean de Zamora. — Anselme d'Esch † 1783. — François-Alban de Rudesheim † 1783. — François de Ajofrin † 1789. — Arnold de Wespelaar † 1795. — Christian de Kientzheim († vers 1795). — Ulric de Gablingen † 1800. — Hartmann Art de Hochfelden († fin 18^e ou début 19^e s.) : *Christliche Weltweisheit.*, 4 vol., Kempten, 1785; *Geistliche Wissenschaft.*, Colmar, 1786; *Wissenschaft der Heiligen.*, 3 vol., Kempten, 1787-1789.

19^e et 20^e siècles. — Bx Diego-Joseph de Cadix † 1801. — Emmanuel de Domodossola † 1802. — Augustin

de Fusignano † 1803 : *Esercizi spirituali*, Turin, 1796; *Modo pratico per santificare le operazioni della giornata; Prediche quaresimali*, etc, dans les 23 volumes de ses *Opere* (1843-1845). — Angélic de Porto † 1816. — Firmus de Saint-Trond † 1828. — Étienne d'Olot † 1828. — Félix-Marie de Turin, *Triomphe de la miséricorde divine*, Chambéry, 1828; également des méditations et biographies restées mss. — Michel Suarez de Santander † 1831. — Emmanuel Diaz de Bedoya, évêque, † 1851. — Théodose Florentini † 1865, le grand apôtre social suisse, *Leben der Heiligen Gottes*, Ingenbohl, 4 vol., 1860-1864; etc. — Eugène de Potriès † 1866. — Hyacinthe Martinez de Peñacerrada † 1873. — Étienne d'Adoain † 1880. — Chrysostome de Lyon † 1895. — Emmanuel de Lanmodez † 1896. — Bernard de Naples († fin 19^e s.).

Adolphe de Bouzillé † 1902. — Ludovic de Besse † 1910. — Joseph Vives y Tutó † 1913. — Daniel de Mineo † 1917. — Ezupère de Prats-de-Mollo † 1917. — Césaire de Tours † 1922. — Engelbert-Marie de Scheyern † 1924. — Adolphe de Denderwindeke † 1925. — Eugène d'Oisy † 1927. — Édouard d'Alençon † 1928. — Ernest-Marie de Beaulieu † 1936. — Gratien de Paris † 1943. — Daniel de Torricella † 1945. — David de Savignano † 1945. — Désiré des Planches † 1950. — Emmeran de Sommerau † 1950.

2^o Auteurs spirituels non capucins. — Zacharie Laselve : *Annus apostolicus seu conciones.*, Tulle, 1690, 4 vol.; *Exposition de la Règle*, Tulle, 1700. — Angélique de Bari † 1704, *Sentiero di spirito, o sia regola che guida le anime a Dio per le tre vie.*, Venise, 1703. — Yvon Bischoffs † 1705. — Boniface Maes † 1706, *Mystieke theologie ofte verborghen Godts-Gheleertheyt*, Gand, 1668; voir OGE, t. 2, 1928, p. 413-419. — Alexandre de Lyon († après 1706). — Jean-Baptiste Bazin † 1708. — Guillaume Fesenmayer († après 1710). — Claude Frassen † 1711. — Diego de la Mère de Dieu † 1712.

Joseph de Morlaix, *Méthode d'oraison très sûre, agréable et facile pour toute sorte de personnes et de conditions*, Dinan, 1712. — Sébastien Schambogen, *Leit-Stern [Stella dux] zu Gottes und seiner selbst Erkenntniss den Christen anleitend*, Prague, 1714. — Jean de Ascargorta († après 1716).

Fulgence Bottens † 1717, peut-être le mystique le plus influent chez les frères mineurs à la fin du 17^e et au 18^e en Allemagne. Ajouter à DS, t. 1, col. 1883-1884 (liste des œuvres), l'étude de J. Paulissen, *Het leven en de werken van Fulgentius Bottens*, Nimègue, 1959, et L. Moereels, *Uit de voorgeschiedenis van de devotie tot het H. Hart in de Nederlanden*, OGE, t. 25, 1950, p. 105-132, 271-286, 365-380.

Maurice Schreimbgen. — André Mohr † 1718. — Barnabé Unterberger. — Antoine Arbiol † 1726. — Jean Blasquez del Barco † 1726. — S. Jean-Joseph de la Cruz † 1734, réformateur alcantarin. — Sigismond Neudecker † 1736. — Matthias Dieguez. — Émilien Nieberle († après 1740). — Engelbert Pauck † 1741, *Tertia vinea seraphica seu tertius ordo.*, Cologne, 1720. — Louis Cruz. — Savinien Fritsch † 1745. — Thomas-M. Musci († vers 1745), *Il cristiano occupato nel ritiro di dieci giorni.*, 2 vol., Venise, 1733-1734 (à l'index; corrigé, Venise, 1762). — Orazio da Parma, *Il viaggio interno di un peccatore in tre corsi di spirito*, Venise, 1747; etc. — Joseph Kuckeisen, *Promptuarium historico et symbolico morale de virtutibus et vitiis*, 2 vol., Cologne, 1749-1750. — Kilian Kazenberger † 1750. — François Kiek.

S. Léonard de Port-Maurice † 1751. — Florian Iarozewicz, *Principia theologiae asceticae.*, Lemberg, 1752. — Landelin Mayr † 1755. — Colomban Beistel, *Schola*

disciplinae religiosa, id est asceseologia..., 2 vol., Augsburg, 1757-1759. — Sebald Minderer, *Sacerdos servans semitas justitiae... seu octiduana exercitia...*, Kempten, 1758. — Casimir-Liboire *Tempesti* † 1758, *S. Bonaventura... maestro esimio di spirito ovvero mistica teologia...*, 2 vol., Lucques, 1746. — Michel-Jérôme *Torrero* † 1758. — Claude-Robert *Husson*, *La parfaite oraison...*, Nancy, 1763. — Pascal *Ancion* † 1785. — *Gaspard da Monte Santo* † 1796, *La sacra religiosa familia raccolta in solitudine...*, Ancône, 1774; etc. — Irénée *Affò* † 1797.

Antoine-Nicolas *Oberrauch* † 1808. — Jean-Joseph *Ferrari* († début 19^e s.). — Alois-Adalbert *Waibel* † 1852, *Die Mystik*, Augsburg, 1834. — Joseph *Albach* † 1853.

Angelo *Bigoni*, conventuel (1779-1860), ministre général (1839-1845), fut un écrivain abondant : il traduisit l'*Essai sur l'indifférence* de F. de Lamennais (Fermo, 1819); *Regno mistico di Gesù Cristo* (11 vol., Padoue, 1822 svv); *Esercizii spirituali*, Rome, 1843, pour les conventuels; *Elevazioni dell'anima a Dio...*, 21^e éd., Bologne, 1863; *Corso di meditazioni... ad uso dei religiosi e dei sacerdoti secolari*, 4 vol., 4^e éd., Milan, 1927.

Benvenuto *Bambozzi*, conventuel (1809-1875), maître des novices, laissa beaucoup d'écrits spirituels : *Metodo di vita religiosa, Autobiografia*, etc; des extraits dans N. Treggiani, *Vita del P. B.*, 2^e éd., Osimo, 1877, et dans A. Renzi, *La perfezione cristiana secondo gli ammaestramenti di P. B.*, Senigallia, 1877; cf F. Perrone, *Il ven. P. B. Bambozzi*, Padoue, 1942.

Raymond *Budu y Nogues* † 1889.

Ignace *Jeiler* † 1904, avec Hyacinthe Deimel † 1900, entreprit l'édition critique des *Opera omnia* de Bonaventure (10 vol., Quaracchi, 1892-1902); il composa plusieurs brochures et biographies spirituelles : *Betrachtungen, Gebete und Gesänge zum Gebrauche bei den Abend-Andachten...*, Munster, 1878; collabora au *Kirchenlexikon* (articles de spiritualité et notices franciscaines). Cf Fr St, t. 11, 1924, n. 1-2 consacrés à Jeiler.

Jérôme Aguillo *Lopez* † 1905. — José *Catala* † 1912. — Ambroise de *Valencina* † 1914. — Raphaël *Delarbre* † 1924.

Parmi les personnalités franciscaines contemporaines, on pourrait retenir les noms, et les œuvres spirituelles, de Jacques *Heerinckx* † 1937, d'Ignace *Beaufays* † 1945, de Valentin-Marie *Breton* † 1957 et d'Édouard-Augustin *Gemelli* † 1959.

H. *Holzappel*, *Handbuch...* — M. *Brettle*, *Der Minoritenorden*, Fribourg, Suisse, 1924. — A. *Gemelli*, *Il francescanesimo*, Milan, 1932; 7^e éd., 1956. — Melchior de *Pobladura*, *Historia generalis ordinis fratrum minorum capuccinorum*, 2^e et 3^e parties, Rome, 1948 et 1951. — K. *Esser*, *Der Orden des hl. Franziskus. Seine geistige Gestalt und seine Aufgabe im Reiche Gottes*, Werl, 1952. — K. *Pohlmann*, *Kanzel und Ritiro. Der Volksmissionär Leonhard von Porto Maurizio*, Werl, 1955.

Lothar *HARDICK*.

VI. SAINTE CLAIRE ET LES CLARISSSES

I. SAINTE CLAIRE

1^o *Vie*. — Sainte Claire naquit en 1193 ou en 1194, à Assise, de Favarone di Offreduccio di Bernardino. Ortolana, sa mère, fit un pèlerinage en Terre sainte, peut-être en 1192, pendant la trêve que Sal-heddin Jussuf, « le Saladin », accorda après la troisième croisade (1189-1190). Un jour qu'elle pria devant la Croix, elle aurait reçu l'assurance que naîtrait d'elle une lumière qui illuminerait le monde, aussi donna-t-elle à sa fille le nom de Claire. De 1200 à 1205, l'enfant

vécût à Pérouse, les familles nobles d'Assise étant condamnées à l'exil. Elle manifestait beaucoup de piété et de compassion pour les pauvres.

Elle fut très émue par la conversion de son compatriote François. Après l'avoir entendu prêcher et après avoir conversé avec lui à plusieurs reprises, elle décida de se consacrer au Christ dans la pauvreté. François en avertit l'évêque Guy; pendant la solennité des Rameaux dans la cathédrale de Saint-Rufin le 27 mars 1211 (plutôt que le 18 mars 1212), l'évêque descendit de l'autel pour offrir un rameau béni à la jeune fille. La nuit suivante, Claire sortit furtivement de la maison paternelle, et avec l'une de ses fidèles, peut-être Pacifica di Guelfuccio qui sera sa sœur en religion, elle se rendit à la Portioncule. A l'autel de Sainte-Marie des Anges, François lui coupa les cheveux et lui remit l'habit cruciforme, la corde et le voile noir, selon un rite qui fut à la fois prise d'habit et profession.

Elle fut conduite aussitôt au monastère des bénédictines de Saint-Paul de Abbatissis, près de Bastia, non loin d'Assise; aux instances de ses parents venus la chercher, elle répondit en enlaçant l'autel et en découvrant sa tête rasée. Quelques jours plus tard, elle se rendit au monastère de Sant' Angelo di Panzo sur une pente du mont Subasio où elle fut rejointe par sa sœur (Catherine?), dont François transforma le nom en Agnès lorsqu'elle entra en religion.

Après un bref apprentissage de la vie monacale, Claire et sa sœur se rendirent à Saint-Damien. Ainsi s'accomplissait la prophétie du restaurateur nouvellement converti, à savoir que la petite église qui abritait le Crucifix miraculeux servirait un jour d'asile à de saintes religieuses (cf 2 Celano, n. 13, AF, t. 10, p. 133, et le *Testament* de sainte Claire). Bien vite de nombreuses compagnes vinrent se joindre à elles et peuplèrent le monastère naissant, lequel, tout en ayant les caractéristiques d'un couvent indépendant, exerça une notable influence sur les communautés qui, du vivant même de Claire, surgirent en Italie et à l'étranger.

Contrainte par François à accepter les fonctions et le titre d'abbesse (1214 ou 1215), elle s'y résigna par obéissance. C'est peut-être à cette occasion qu'elle reçut la consécration rituelle des vierges et la bénédiction d'abbesse (cf Mariano de Florence et la *Règle*, ch 11). Jamais François ne se désintéressa de Saint-Damien; il lui arriva même quelquefois d'habiter près du couvent (2 Celano, n. 204 et 207, p. 248-249), à l'ombre duquel il composa le *Cantique du Soleil*.

Une rigueur excessive fut à l'origine d'une infirmité qui dura jusqu'à la mort. Joyeuse et tranquille, elle n'accepta jamais d'adoucissements à la pauvreté, ni en droit ni en fait; elle implora même et obtint l'insolite formule du *Privilegium paupertatis* qui lui fut accordé par Innocent III, renouvelé par Grégoire IX (17 septembre 1228) et que reconnut Innocent IV lorsqu'il approuva la *Règle*. Le conseil évangélique que l'on donnait aux postulantes de vendre tous leurs biens et d'en donner le produit aux pauvres, elle le suivit pour son propre compte et pour celui de sa cadette Béatrice, qui entra à Saint-Damien en 1229 (leur mère y vint aussi avant 1238); après la mort de François, Claire devint l'énergique interprète de la pensée du saint relative à la pauvreté totale. Aussi, quand Grégoire IX lui offrit des biens-fonds, répondit-elle avec douceur mais fermeté qu'elle ne voulait à aucun prix être dispensée de suivre le Christ (*Procès*, I, 13, témoignage de sa sœur Pacifica, et II, 22, p. 445 et 452).

Claire obtint la révocation d'un autre décret du même Grégoire qui interdisait aux frères de se rendre dans les monastères des Damianites : elle avait peur

qu'on ne les contraignit à renoncer à l'« aumône » de la divine Parole. Car elle était avide de la Parole et se préoccupait de pourvoir ses filles en prédicateurs dévots. C'est au cours d'une prédication de frère Philippe qu'apparut près d'elle l'Enfant Jésus (*Legenda*, ch. 37, trad. Vorreux, p. 66-68); les compagnons de François rendaient visite à l'abbesse malade (ch. 45, p. 74-76), et la Règle (ch. 12) parle de leur droit d'entrer au monastère pour apporter des paroles de consolation aux malades.

Parmi les épisodes les plus saillants de la vie de l'héroïque co-patronne d'Assise, après qu'elle eût dit un dernier et douloureux au revoir à la dépouille de François (1226) et après la joie de la canonisation (16 juillet 1228) à laquelle il n'est pas exclu qu'elle ait été présente (cf 1 Celano, n. 124, p. 99), rappelons la fuite des sarrasins et des tartares un vendredi de septembre 1240, Claire ayant interposé entre les barbares et ses sœurs la sainte Eucharistie dans son reliquaire d'ivoire (événement dont l'iconographie sut tirer parti), et au solstice de juin 1241 la libération de la ville menacée par Vitale d'Aversa, moyennant l'offrande à Dieu de sa propre vie comme prix du rachat (« recolta »); Assise le 22 juin célèbre « la fête du vœu ».

La nuit de Noël 1252, elle était seule à l'infirmerie. De son grabat elle entendit le son de l'orgue et les frères qui chantaient dans la basilique à deux kilomètres de là à vol d'oiseau, et elle vit la crèche (*Procès*, III, 30, p. 458; VII, 9, p. 468-469; *Legenda*, ch. 29, trad. Vorreux, p. 58-59). C'est pourquoi Pie XII par un bref du 14 février 1958 la proclama patronne céleste de la télévision.

Au printemps de 1253, Innocent IV l'ayant visitée, elle sollicita l'approbation de la Règle qu'elle avait rédigée et qu'avait approuvée le cardinal protecteur Rainaldo (16 septembre 1252). La bulle, signée à Assise le 9 août, lui fut remise le jour de la saint Laurent. Le jeudi, elle avait reçu la sainte communion, et une nouvelle visite du pape; le vendredi, elle vit la Vierge Marie la revêtir d'une étole blanche, et elle eut la joie de la présence sensible du Roi de gloire. Le lundi 11 août, en la fête de saint Rufin, après avoir répété le nom de Jésus, rappelé sa Passion et en murmurant le psaume 115, Claire goûta « la précieuse mort des saints ».

Le lendemain, Innocent IV assistait aux obsèques; le 5 octobre, il donnait l'ordre de lui élever une église et le 18 il demandait que l'on introduisit son Procès informatif, qui est pour la biographie de la sainte une source très précieuse. Le cardinal Rainaldo, devenu Alexandre IV, la canonisa dans la cathédrale d'Anagni en 1255. Le 3 octobre 1260, le corps de la sainte, déjà déposé à Saint-Georges, fut transporté sous le maître-autel de la nouvelle église, dont la dédicace eut lieu le 6 septembre 1265 en présence de Clément IV.

La bulle de canonisation (*Clara claris*; *Bullarium franciscanum*., t. 2, p. 81-84) présente ainsi la fondatrice : « Ab hac [Clara] siquidem insignis et sacer ordo S. Damiani, per orbem iam longe diffusus, salutare sumpsit exordium. Hæc, adhortante ipso B. Francisco, huic novæ sanctæque observantiæ sequendum dedit initium : hæc huius magnæ religionis fuit primarium et stabile fundamentum; hæc huius alti operis lapis extitit primitivus ». Pie X dans la lettre apostolique *Quamquam septimo* (9 août 1912) proclamera sainte Claire « la fondatrice du second ordre franciscain ».

Sources et biographies. — Les sources concernant l'histoire de François d'Assise et ses biographies parlent de Claire; se reporter col. 1268. Voir la bibliographie raisonnée de F. Casolini et Marie de la Passion, dans *J'ai connu...*, *Le procès...*, cité *infra*, p. 165-174, et *passim*.

1° Sources. — 1) Thomas de Celano, *Legenda sanctæ Claræ virginis* (1255 ou 1256), ms 338 bibl. com. d'Assise, éd. F. Pennacchi, Assise, 1910, avec éd. de la bulle de canonisation, texte de l'exemplaire d'Anagni, 26 septembre 1253. — Trad. anglaise par P. Robinson, *The life of S. Clara ascribed to Thomas of Celano*, Philadelphie, 1910; — texte latin et trad. italienne par F. Casolini, *La Leggenda di S. Chiara vergine*, Assise, 1953; — trad. française par D. Vorreux, *Sainte Claire d'Assise. Sa vie par Thomas de Celano, ses écrits*, Paris, 1953. — Les éditions de G. Battelli à Florence en 1919 et à Milan en 1952 reproduisent un texte italien du 15^e siècle. — Z. Lazzeri a publié un texte plus abondant du 16^e siècle, *La vita di santa Chiara*, Quaracchi, 1920. Ce texte, d'après un autre manuscrit, avait été traduit et publié par M. Havard de la Montagne, *Sainte Claire d'Assise, sa vie et ses miracles racontés par Thomas de Celano et complétés...*, Paris, 1917; la réédition de 1953 est moins heureuse. — Une traduction néerlandaise de la *Legenda* de Thomas de Celano fut publiée en 1491; elle fut rééditée, avec une autre, manuscrite, attribuée au poète van Maerlant (14^e siècle), par S. Schoutens, *Legende der glorioser maghet Sinte Clara*, Malines, 1914.

Legenda versificata sanctæ Claræ virginis (sæc. XIII), éd. B. Bughetti, AFH, t. 5, 1912, p. 237-260, 459-481, 621-631. — *Les Tres legendæ minores sanctæ Claræ Assisiensis* (sæc. XIII), éd. M. Bihl, AFH, t. 7, 1914, p. 32-54, sont sans intérêt historique.

2) Z. Lazzeri, *De processu canonizationis sanctæ Claræ*, AFH, t. 5, 1912, p. 644-651; *Il processo di canonizzazione di S. Chiara d'Assisi*, t. 13, 1920, p. 403-507, unique texte intégral connu, en italien de l'Ombrie du 15^e siècle; — trad. française par Marie de la Passion, *J'ai connu Madame sainte Claire. Le procès de canonisation...*, Paris, 1961.

3) On peut considérer comme une source de l'ouvrage inédit de Mariano de Florence † 1523, qui s'appuie ordinairement sur le procès de canonisation, et que Luc Wadding a largement utilisé dans ses *Annales minorum* (années 1212, 1224, 1243, 1252, 1253) : *Libro delle dignità et eccellentie dell' ordine della serafica Madre delle povere Donne, sancta Chiara da Assisi*.

4) Martin de Barcelone, *Estudio crítico de las fuentes históricas de S. Francisco y S. Clara*, Barcelone, 1920. — M. Fassbinder, *Untersuchungen über die Quellen zum Leben der hl. Klara von Assisi*, FS, t. 23, 1936, p. 296-335; mis à jour par E. Grau, dans son introduction à *Leben und Schriften der hl. Klara von Assisi*, Werl, 1952.

2° Biographies. — AS, 12 août, t. 2, Anvers, 1735, p. 739-768. — Ugolino Verino † 1516, florentin, *Vita di S. Chiara*, ms de 1496, éd. W. W. Seton, Chelsea, 1921. — Joseph de Madrid, Lucques, 1727. — Prudent de Faucogney, Paris, 1782; Marseille, 1828. — F. Demore, Paris, 1848; 3^e éd., 1856. — V. Locatelli, Assise, 1854. — A. Cristofani, *Storia della chiesa e del chiostro di San Damiano*, Pérouse, 1876; Assise, 1882. — G. Fratini, Foligno, 1888. — Léopold de Chérancé, Paris, 1901, 1932. — M. Fiege, *The Princesse of poverty, Saint Clare of Assisi and the order of Poor Ladies*, 2^e éd., Evansville, 1909. — E. Gilliath-Smith, *Saint Clare of Assisi, her life and legislation*, Londres, 1914. — M. Beaufreton, coll. Les saints, Paris, 1916. — A. Henrion, *Visioni di Assisi. Sorella Chiara la primogenita del Poverello*, Milan, 1921; trad. française : *Visions d'Assise. Sainte Claire l'aînée du Poverello*, Québec, 1933; *Santa Chiara d'Assisi la cooperatrice di S. Francesco*, AFH, t. 19, 1926, p. 579-609. — C. Mauclair, Paris, 1925. — F. Casolini, Milan, 1927; 3^e éd., Assise, 1953; trad. espagnole : *S. Clara de Asis*, Buenos Aires, 1953. — L. Bracaloni, Milan, 1928, 1949. — M. Fassbinder, Fribourg-en-Brisgau, 1934. — R. M. Pierazzi, Turin, 1935; Rome, 1951; trad. française, Paris, 1937, 1952.

L. Oligier, dans *Enciclopedia cattolica*, t. 3, 1950, col. 1419-1421. — É. Longpré, dans *Catholicisme*, t. 2, 1950, col. 1160-1163; *Sainte Claire d'Assise*, EF, t. 4, 1953, p. 5-21. — F. Casolini, *Il protomonastero di S. Chiara in Assisi. Storia e cronaca (1253-1950)*, Milan, 1950. — N. de Robeck, Milwaukee, 1951. — Marie de Saint-Damien, *Sainte Claire d'Assise, lumière dans le Christ*, Paris, 1953. — A.-M. Bérel, *Au creux du rocher. Vie de sainte Claire d'Assise*, Paris, 1953. — Daniel-Rops,

Claire dans la clarté, Strasbourg, 1953; trad. allemande, Vienne, 1953. — P. Bargellini, Assise, 1953; trad. espagnole, Mexico, 1953.

E. Franceschini, *Biografie di S. Chiara*, dans *S. Chiara d'Assisi. Studi e cronaca del VII centenario*, Assise-Pérouse, 1954, p. 264-274.

3^o **Questions particulières.** — G. Abate, *La casa paterna di S. Chiara, e falsificazioni storiche dei secoli XVI e XVII, intorno alla medesima santa e a S. Francesco*, Assise, 1944. — A. Fortini, *Della casa paterna di S. Chiara*, AFH, t. 48, 1955, p. 166-194; *Nova vita di S. Francesco*, t. 2, Assise, 1960, p. 315-426. — E. Franceschini, *Santa Chiara e i Saraceni*, dans *Chiara d'Assisi*, t. 1, 1953, p. 147-157; *La notte di Natale 1252*, *ibidem*, p. 69-74. — F. Casolini, *Chiara d'Assisi glorificata in Anagni da Alessandro IV*, *ibidem*, t. 3, 1955, p. 7-24. — L. Hardick, *Zur Chronologie im Leben der hl. Klara*, FS, t. 35, 1953, p. 174-210. — A. van Dijk, *Il culto di S. Chiara nel medioevo*, dans *S. Chiara... centenario*, p. 155-205. — L. Bracaloni, *Santa Chiara nell'arte*, *ibidem*, p. 207-212. — F. Casolini, *Sprazzi della luce di Chiara nella letteratura*, *ibidem*, p. 213-261.

On trouvera beaucoup de renseignements sur la vie de la sainte et sur son ordre dans la revue trimestrielle *Chiara d'Assisi* du protomonastère d'Assise, 1953-1959.

2^o **Écrits.** — Bien que sœur Agnès d'Oportulo ait déposé que Claire « n'était pas lettrée » (*Procès*, x, 8, p. 475), la *Legenda* (ch. 37, trad. Vorreux, p. 67) nous apprend que la sainte prenait plaisir à entendre les sermons d'orateurs de talent. L'expression « non lettrée » doit donc être prise dans le sens que lui donnait François dans son *Testament*, lorsqu'il se disait « simplex et idiota » par opposition à la suffisance de ceux qui se vantaient de leur propre culture. C'est un des points fondamentaux de l'école sérapique.

1) Il nous reste quatre lettres reconnues authentiques; elles sont adressées à la bienheureuse Agnès de Bohême † 1282, fille du roi Ottokar 1^{er}. Il semble qu'il faille en ajouter une cinquième, envoyée à Ermentrude, originaire de Cologne mais qui habita Bruges. Les quatre premières (1234-1253) sont remarquables, elles éclairent les rapports de maître à disciple et sont les seuls textes que nous possédions sur la doctrine spirituelle de Claire.

2) *La Règle de 1252-1253.* — Les notices biographiques et l'examen interne de la Règle établie pour les « pauvres Sœurs » ou « Pauvres Dames de Sainte-Marie près de Saint-Damien » prouvent que Claire eut une part active à la rédaction définitive du texte (1252?). Elle laissa la Règle aux futures Damianites pour qu'elles en fassent profession et qu'elles l'observent, comme elle l'avait fait elle-même d'après les premières ébauches.

Cette Règle conserve plus ou moins littéralement, en deux passages du moins, des vestiges de la première « formula vitæ » suggérée par François, et quelques aspects de ses dernières volontés. Le mode d'expression chaleureusement affectif, l'usage de la première personne du singulier aux endroits les plus importants, — François le faisait déjà, mais ici l'emploi est plus systématique (cf ch. 2 et 6) —, portent la marque de la personnalité de la sainte et démontrent qu'après un usage de plus de quarante ans les idées qui avaient inspiré et établi la fondation n'étaient pas téméraires.

A noter que la bulle d'Innocent IV, retrouvée en 1893 au monastère d'Assise dans un manteau de la « sainte Mère », n'était pas divisée en douze chapitres comme dans l'édition officielle (*Seraphicæ legislationis...*,

p. 49-75), où les titres et sous-titres correspondent à ceux de la *Regula bullata fratrum minorum*. Celle de Claire, diversement articulée (pour les transformations et les concordances, cf L. Oligier, *De origine...*, p. 432), présente un développement plus important et pour ainsi dire un sens pratique plus grand.

On admet aujourd'hui l'authenticité du *Testament* de sainte Claire. Quant à la *Bénédition*, la critique n'a pas encore acquis la certitude qu'elle soit authentique.

La première édition des lettres, dans AS, 6 mars, t. 1, Anvers, 1668, p. 506-508, avec la *Legenda* de la bienheureuse Agnès de Bohême. — W. W. Seton étudia un ms de Bamberg et le publia en recourant aussi au ms de l'Ambrosienne H. 102 (signalé par Achille Ratti, alors bibliothécaire) : *Some new sources for the life of blessed Agnes of Prag including some chronological notes and a new text of the Benediction of Saint Clara*, AFH, t. 7, 1915, p. 185-197; *The letters from Saint Clare to blessed Agnes of Bohemia*, AFH, t. 17, 1924, p. 509-519. — Une édition critique du texte ambrosien, copie d'un ms perdu de Prague, avec des variantes, fut publiée par G. C. Wiskocil, *Legenda Blahoslavené Anezky a ctyri listy S. Kláry*, Prague, 1932. Cette étude fut résumée par L. Barabás, *Le lettere di S. Chiara alla B. Agnese di Praga*, dans *S. Chiara... centenario*, p. 123-143; le texte latin est accompagné de la traduction italienne faite par F. Casolini.

Les *Seraphicæ legislationis textus originales*, Quaracchi, 1897, contiennent : la Règle, p. 49-75 (traduction française dans D. Vorreux); — le *Privilegium paupertatis*, texte de Grégoire IX, p. 97-98; — le *Testament*, p. 273-280; — la *Bénédition*, p. 281-284; elle a été publiée en vieil allemand d'après un ms de Bamberg daté de 1393; cf les travaux de W. W. Seton signalés ci-dessus, et P. Robinson, *The writings of S. Clare of Assisi*, AFH, t. 3, 1910, p. 433-447.

P. Sabatier, *Le privilège de la pauvreté*, RHF, t. 1, 1924, p. 1-54. — Ubald d'Alençon, *Le plus ancien texte de la Bénédition, du Privilège de pauvreté et du Testament de sainte Claire*, *ibidem*, p. 469-482. — A. Callebaut, *Saint François et les privilèges, surtout celui de pauvreté concédé à sainte Claire par Innocent III*, AFH, t. 20, 1927, p. 182-193. — Pancratius van Strijp, *Het privilegie der armoede*, FL, t. 21, 1938, p. 365-375; t. 22, 1939, p. 50-58, 104-110, 169-179.

3^o **Doctrine spirituelle.** — 1) *La personnalité spirituelle de Claire.* — La part importante réservée aux lois relatives à la pauvreté de droit et d'usage dans la Règle ne doit pas nous conduire à une conception trop unilatérale des activités et de la pensée de sainte Claire; ce serait méconnaître son intelligence et son ouverture d'esprit. Et l'on ne doit pas davantage, à partir des réflexions que lui suggéra son inaltérable dévotion filiale à saint François, penser qu'elle se soit contentée de recueillir et d'imiter passivement ses leçons et son exemple; fidèle par nature, elle aima à voiler sa propre lumière derrière celle du bienheureux Père, qui, à son tour, profita beaucoup des leçons de Claire.

Elle lui survécut vingt-sept ans, et ces années comptèrent dans l'histoire franciscaine et dans l'histoire de l'Église. Les écrits de Claire appartiennent tous à cette seconde période de sa vie. Ce serait lui faire tort, comme l'a observé V.-M. Breton, que de croire qu'elle n'a pas eu d'idées personnelles sur la piété.

Le fait même que dans sa Règle apparaît quatre fois le nom de la Mère de Jésus, avec le conseil de l'honorer et de l'imiter, alors que dans la Règle des frères mineurs de 1223 il n'en est pas question (on ne le trouve que dans la prière du chapitre 23 de la Règle de 1221), peut s'expliquer par une diffusion plus grande du culte marial, mais est aussi l'indice

d'une finalité particulière indiquée par la fondatrice : le parallélisme « Claire est à l'égard de Marie ce que François est à Jésus » fut proclamé par Alexandre IV dans l'hymne des premières vêpres *Concinat plebs fidelium*. Autre détail : Claire, si absolue dans la réalisation de l'idéal entrevu dans sa jeunesse, mais en même temps créature noble et équilibrée, purifiait de plus en plus son ascèse et perfectionnait la maîtrise d'elle-même. La *Règle* porte le signe de la discrétion.

L'adverbe *discrete* est employé à propos des vêtements que l'abbesse doit consentir aux religieuses selon leurs besoins (il est omis dans quelques manuscrits postérieurs); il est encore employé dans la quatrième lettre à Agnès de Bohême : Claire lui conseille de se modérer avec une sage discrétion dans son austérité. Cette expression rappelle la *Règle* de saint Benoît et la tradition bénédictine avec laquelle elle se sentait en plein accord. Elle harmonisait ses actes et ses paroles avec la modestie et la modération bénédictines.

Inconsciemment, Claire a laissé d'elle-même le témoignage d'une vie d'union à Dieu sans avoir jamais rédigé un traité de ses états mystiques. Rien de plus éloigné de sa nature que notre codification moderne. On peut ranger Claire au nombre des premiers mystiques franciscains : elle est contemporaine d'Antoine de Padoue † 1231, de Thomas de Celano † 1260, qui le premier indique l'itinéraire spirituel de François; elle précède Bonaventure † 1274 et Angèle de Foligno † 1309. Sa quatrième lettre est une exhortation à la contemplation et un joyau par son heureuse spontanéité et son ton incisif. Qu'il s'agisse d'ascèse ou de mystique, tout en elle a ce caractère spontané. Elle persévère dans la pénitence, qui est faite de réparation et de supplication plus que d'expiation, mais son visage angélique demeure serein, à croire que la loi du mal n'a aucune prise sur elle.

On trouve en elle la fraîcheur de l'intuition, et la maturité dans l'effort pour ne pas se laisser envahir par l'habitude corrosive et dans la force qu'elle déploie pour soutenir, au besoin à l'aide d'arguments rationnels, la marche d'autrui, lorsqu'elle lui semble vacillante.

2) *Le Christ centre de sa vie spirituelle.* — La voie de Claire, c'est *Jésus-Christ*, Homme-Dieu. La grâce lui fit découvrir ce chemin-là et l'apôtre François l'y introduisit; elle le parcourut jusqu'au bout, même quand elle demeura seule responsable d'elle-même et des autres, sans jamais ralentir son allure et avec une application fort consciente. Le Crucifié lui apparut dans son Humanité douloureuse, attendant d'elle un service chevaleresque d'honneur et d'amour. Très tôt, elle s'attira les caresses de l'Enfant de Bethléem, ce qui l'amena à se considérer, elle et ses filles, comme l'enseignait François, non seulement comme les sœurs et les épouses, mais encore comme les « mères » du Fils du Père tout-puissant et de la glorieuse Vierge Marie (lettre 1). Il se donna à elle sous « l'anéantissement » des espèces eucharistiques. C'est pourquoi, Claire, comme son saint compatriote, voulut se dépouiller de tout ce qui pouvait faire obstacle à l'action de l'Esprit divin pour imiter la sainte nudité du Christ (*Règle*, ch. 10, correspondant au ch. 10 de la *Règle* des Frères) : « Super omnia desiderare debent habere Spiritum Dei et sanctam eius operationem ». Forme presque tangible d'une identification qui ne faisait que commencer et devait durer, avec le Christ pauvre

et humilié, jusqu'aux splendeurs du Verbe qui s'est fait chair, et moyen d'en partager et d'en compléter la Passion dans sa rigueur; la pauvreté et l'humilité sont des mots qui reviennent souvent dans les lettres 2 et 3 comme dans la *Règle*.

A ces vertus s'ajoute l'esprit d'unité dans la vie de communauté. La bulle d'Innocent IV accepte en ces termes la requête de la fondatrice demandant l'approbation de la *vitz formula* : « ...communiter in spiritu unitate ac voto altissimæ paupertatis vivere », reprenant le texte de la *Règle* sur le précepte de la charité. Ce qui concorde avec la lettre 4 : « Seule l'âme fidèle est demeure et siège du Créateur que ne peuvent contenir ni les cieux ni toutes les choses créées, et cela simplement à cause de la charité ». La charité constitue donc pour l'âme fidèle le motif dynamique et en même temps le but de ses efforts. La pauvreté et l'humilité, la pénitence corporelle et spirituelle sont, dans la doctrine de François et de Claire, illuminées et comme réchauffées par l'amour beaucoup plus que stimulées par le désir de parvenir au salut. Ce désir n'est nullement méconnu (voir DS, art. DÉSINTÉRESSEMENT, t. 3, col. 586-591) : le sain réalisme de Claire et de François ne perd pas de vue l'éternité de la béatitude, et il n'a rien de commun avec le spiritualisme nébuleux que les pseudo-mystiques proclament plus qu'ils ne le vivent. Mais ce désir eschatologique n'égalé pas la pureté de la séraphique charité.

Le culte même de la Passion de Jésus, si profond et si efficace chez Claire que, sur son lit d'agonie, elle la méditera encore, suit la conception médiévale : elle adhère à la douleur de l'Homme-Dieu beaucoup plus qu'elle ne s'arrête à l'impassibilité du Christ triomphant. C'est un exercice d'amour ardent pour le Médiateur avec lequel on collabore pour glorifier Dieu établissant dès ici-bas l'harmonie de la justice et de la charité parmi les hommes faits à son image et à sa ressemblance : « J'estime que tu es coadjutrice de Dieu lui-même et que tu soutiens les membres défaillants de son corps mystique » (lettre 3). Claire n'expose pas la doctrine du primat universel du Christ en termes d'école; elle la vit plutôt et entend entraîner ses filles spirituelles à s'en approcher, à s'en imprégner pour que tout cela devienne apostolat.

C'est là son mode de contemplation. D'ailleurs, le mot *contemplazione* se lit dans les lettres 3 et 4 avec le sens de « vie d'union transformante » ou d'épousailles spirituelles; il est de nouveau introduit grâce au symbole du miroir, que rappelle le passage de Dante sur Lia et Rachel (*Purgatoire*, chant xxvii, 101-108). Elle trouve la contemplation dans l'activité de la perfection ascétique et dans l'*opus Dei*, qui alternent avec les travaux manuels, tandis qu'elle demeure dans une prière mentale continue. Bien plus, comme pour Dante (*Paradis*, chant xxvi, 106), Dieu lui-même sera *spoglio*, ainsi Jésus-Christ, Verbe de Dieu et Homme, est le « miroir » où nous puisons les secrets de l'incarnation, de la consommation dans la charité et de la gloire ineffable.

Le transport joyeux qui passe à travers les lettres dispense de parler de la joie séraphique de Claire : elle résulte d'une adhésion constante au Christ. Cette joie explose dans les paroles de louange à Dieu et surtout dans l'action de grâces continue, qui est bien la manière la plus heureuse de conformer le

vouloir de la créature à celui du Très-haut, « Altissimo omnipotente bon Signore ».

La spiritualité de sainte Claire est essentiellement apparentée à la spiritualité franciscaine : se reporter col. 1302-1303, et à Vito da Bussum, *Il sacerdote e la spiritualità francescana*, dans *Il sacerdote e la spiritualità*, Rome, 1946, p. 95-139.

Exupère de Prats-de-Mollo, *L'esprit de sainte Claire*, Paris, 1912. — L. Bracaloni, *Il primo rituale francescano nel breviario di S. Chiara*, AFH, t. 16, 1923, p. 71-88. — A. van Dijk, *The breviary of Saint Clara*, FS, t. 8, 1948, p. 25-46, 351-387. — Z. Lazzeri, *L'orazione delle cinque piaghe recitata da S. Chiara*, AFH, t. 16, 1923, p. 246-249. — Clarisses de Rennes, *L'âme de sainte Claire d'Assise, la « petite plante » de saint François*, Rennes, 1948. — Clarisses d'Amiens, *L'idéal de sainte Claire dans sa Règle*. Commentaire de la Première Règle de 1253, Amiens, 1953. — V.-M. Breton, *La spiritualité de sainte Claire*, Paris, 1953. — N. Fabbretti, *Spiritualità di Santa Chiara*, dans *L'ultima*, n. 70-71, Florence, 1953, p. 397-405. — F. Cesari, *I Sermoni fonti di nuova luce alla spiritualità di S. Chiara*, dans *Chiara d'Assisi*, t. 3, 1955, p. 21-25. — L. Spätling, *Die geistige Gestalt der hl. Klara*, FS, t. 25, 1953, p. 105-173. — Optat de Veghel, *De Geest van Clara*, Tilbourg, 1953. — L. Hardick, *Spiritualité de sainte Claire*, Paris, 1961, trad. par D. Vorreux d'une étude parue à la suite de *Leben und Schriften der hl. Klara von Assisi*, Werl, 1952, p. 127-162.

2. LES CLARISSES

1^o Des origines à la fin du 14^e siècle. — L'histoire de l'ordre, spécialement à ses débuts, est étroitement liée à celle de la législation sur la pauvreté et sur la juridiction. Sauf découverte de nouvelles archives, on peut établir le schéma suivant.

On ne connaît pas le texte original et complet du premier règlement de la communauté de Saint-Damien, celui que Grégoire IX dénomma la *formula vitæ*, soit qu'il fasse allusion à la brièveté ou au ton de ce document qui n'avait pas d'approbation officielle, soit qu'il veuille le distinguer de la *forma vitæ* qu'il composa.

Il est hors de doute qu'un bref règlement écrit (*in scriptis*) fut donné à Claire et à ses compagnes par François. Contrairement à l'hypothèse de ceux qui n'admettent que des avis oraux, la sainte déclare : « Le bienheureux Père... écrivit pour nous une forme de vie ainsi conçue... » « Beatus Pater... scripsit nobis formam vivendi in hunc modum » (*Règle*, ch. 6). La date demeure incertaine, peut-être l'hiver ou le printemps 1216, comme semble le démontrer Z. Lazzeri (*La forma vitæ...*, p. 101), en distinguant cet écrit d'un « *modus vivendi* » oral. Ne faut-il pas plutôt remonter entre 1211 et 1215 ?

Ce programme totalitaire et concis, *vivere secundum perfectionem sancti Evangelii* (*Règle*, ch. 6), correspond bien à la ferveur des années de jeunesse, dans ses conseils comme dans ses préceptes, si bien que quelques phrases de l'Écriture pouvaient suffire, par exemple celle-ci, que l'on a conservée pour la réception des novices : « Dicatur quod vadat et vendat sua omnia et ea studeat pauperibus erogare ». A ces énoncés laconiques vinrent s'ajouter des instructions dictées par les circonstances. Elles devinrent les *Observantiarum regulares* ou ce que nous appelons les *Constitutiones* et les *Coutumes* (*Usuale*) de Saint-Damien.

Le titre et la charge d'abbesse furent conférés « trois ans après que la dite dame Claire fut entrée en religion » (*Procès*, t. 1, p. 443), moins comme une conséquence des dispositions du 4^e concile du Latran (novembre 1215) que de décisions prises en 1214 ou dans la première moitié de 1215, si l'on s'en tient à la chronologie de l'entrée en religion de Claire. On peut penser que François, avant de partir pour l'aventure du Maroc, ait voulu conférer cette dignité à Claire.

Il semble que dans les commencements les Damianites aient reconnu l'autorité conjointe de François et de l'évêque

Guy (*Procès*, t. 1, p. 444; *Legenda* 18; L. Oligier, *De origine...*, p. 190).

La multiplicité des monastères et l'intervention du cardinal Hugolin, légat en Toscane et en Lombardie à partir de mars 1217, occasionnèrent certaines modifications. Non seulement il favorisa l'exemption des ordinaires, à de certaines conditions (bulle d'Honorius III, 27 août 1218, *Bullarium franciscanum*, t. 1, p. 1; en septembre 1228, le nouveau protecteur, le cardinal Rainaldo, énumérera 24 monastères exempts), mais il composa un texte minutieux (*forma vitæ*) pour les religieuses, qu'il nomme *moniales incluse ordinis S. Mariæ de S. Damiano* plutôt que *pauperes domine vallis Spoleti* ou *S. Damiani*, substituant ainsi au titre de « pauvres » celui de « claustrales » ou cloîtrées.

L'œuvre de législateur et de visiteur accomplie par Hugolin permit à Thomas de Celano d'écrire, donc vers 1228 ou après l'élection de Grégoire IX, que c'était grâce à lui que les servantes du Christ de Saint-Damien avaient pris leur « forme » (*institutio*; 1 Celano, n. 20, p. 18). En fait, la « forme » hugolienne connut un succès plus marqué en dehors d'Assise. Officiellement, les religieuses du premier monastère et celles des autres, conformément au canon 13 du 4^e concile du Latran, firent profession de la *Règle* bénédictine selon les trois vœux essentiels de religion; Claire ne s'affiliait pas, pour autant, à l'ordre des bénédictines.

La « forme » hugolienne fut acceptée par François, bien qu'elle ne fût pas entièrement conforme à ses projets primitifs ni à ceux de Claire. Outre l'importance accordée à la clôture, active et passive, qui comportait une sorte de *stabilitas loci* (sans qu'elle fût, semble-t-il, aussi rigide qu'elle le deviendra à partir de 1298, sous Boniface VIII, et après le concile de Trente), outre le jeûne perpétuel, même au pain et à l'eau, le silence le plus rigoureux était prescrit (*taciturnitas*); on en a quelque idée dans la page de Thomas de Celano citée plus haut.

Autre innovation due à l'initiative d'Hugolin, la nomination de son chapelain, frère Ambroise, cistercien, comme visiteur général (F. Casolini, *Il Protomonastero...*, p. 25-26), plaça François dans une situation délicate.

La thèse de Z. Lazzeri (*La forma vitæ...*), selon laquelle Claire, en 1224, aurait voulu une *Règle* qui lui fût propre pour endiguer les dangers inhérents à la pauvreté et contre quoi la législation d'Hugolin manquait de netteté, aurait besoin d'arguments plus serrés pour l'emporter sur la thèse opposée de L. Oligier (*De origine...*, p. 430).

Les exemptions se multipliaient, même après la suppression de la clause d'Honorius III concernant la pauvreté, et la législation fut diverse : par exemple, Grégoire IX lui-même, le 14 décembre 1227, confiait le soin des moniales au ministre général des frères mineurs. C'est peut-être par souci d'unité que Grégoire IX n'accorda pas à Agnès de Bohême l'abolition du compromis entre la *Règle* de saint Benoît et la « forme » hugolienne et refusa plus tard de reconnaître certaines modifications qu'elle proposait. Innocent IV en fit autant (bulle *Divini*, 13 novembre 1243, *Bullarium franciscanum*, t. 1, p. 315).

Bien mieux, ce pape confirma pour tout l'ordre la *Règle* hugolienne (1245); il la remit écrite et il tint ce texte pour définitif (bulle *Cum omnis*, 6 août 1247). Il y substituait le nom de saint François à celui de saint Benoît, et, tandis qu'il mettait les monastères sous la dépendance des supérieurs des frères et qu'il imposait l'office selon l'usage des frères, il reconnaissait aux religieuses le droit d'avoir des rentes et des biens en commun. Le cardinal protecteur fit quelques remontrances (cf. B. Bughetti, *De regimine clarissarum...*, p. 91). La *Règle* d'Innocent IV ne fut généralement pas acceptée.

Cet état de choses conduisait la sainte à élaborer, sur le modèle de la *Regula bullata* de 1223 des frères mineurs, mais en y insérant des textes de saint François et en s'appuyant sur une expérience de près de quarante ans, la *Forma vitæ ordinis sororum pauperum quam beatus Franciscus instituit*. Le mot *inclusarum* est omis, par fidélité à l'idéal primitif. Lorsque la cour papale revint de Lyon, Claire présenta au cardinal Rainaldo cette « magna charta » de la pauvreté, de la simplicité et de l'unité spirituelle. Le cardinal lui répondit favorablement de Pérouse le 16 septembre 1252, lui joignant l'accord du pape, donné dans la lettre *Quia vobis*, incluse dans la bulle solennelle *Solet annuere* d'Innocent iv, datée d'Assise le 9 août 1253, et adressée à *Claræ abbatissæ aliisque sororibus monasterii S. Damiani Assisinatensis*.

La Règle de sainte Claire, confirmée par Clément iv en 1266, fut acceptée par quelques monastères, tels ceux de Saint-François à Prague, de Sainte-Croix à Naples, de Sainte-Lucie à Foligno; elle connut une nouvelle diffusion au temps de sainte Colette et des observants du 15^e siècle et encore de nos jours.

Frère Mansuet élabora, aux environs de 1256, une autre Règle destinée au monastère de l'Humilité de la Vierge ou abbaye de Longchamp, fondé sur l'initiative de la bienheureuse Isabelle de France, sœur de saint Louis. Lorsque la princesse y entra, avec quelques autres religieuses venues de Reims (c'est à Reims qu'en 1220 Marie de Braye, à la demande de l'évêque, avait fondé le premier monastère de clarisses en France), la Règle fut soumise à l'examen de cinq théologiens, parmi lesquels Bonaventure, supérieur général des frères mineurs. La clause qui reconnaissait le droit de propriété fut approuvée par Urbain iv (bulle *Religionis augmentum*, 27 juillet 1263).

Les religieuses sont appelées *sorores minores inclusæ*; ce nom avait été voulu par Isabelle; il n'avait rien d'insolite, puisqu'on le trouve déjà dans les documents de 1224 et de 1253 à Vérone, Vicence, Padoue, Conigliano (cf C. Romeri, *Le clarisse nel territorio...*, p. 8, 27-28, cité col. 1416), pour ne pas parler des pseudo-sorores minorum d'Allemagne (cf L. Hardick, *Le clarisse nel mondo tedesco*, dans *S. Chiara d'Assisi... centenario*, p. 428-430, cité col. 1421-1422).

La Règle d'Isabelle fut observée à Longchamp jusqu'en 1789 et en quelques autres monastères français; en Italie, elle fut adoptée par le monastère fondé par la bienheureuse Margherita Colonna † 1280 à Castel S. Pietro de Palestrina (1277), que continua S. Silvestro in Capite de Rome (1285). Les Constitutions données à ce dernier monastère par le cardinal Giacomo Colonna ne sont guère qu'une liste de peines disciplinaires.

Le 18 octobre 1263, Urbain iv, sur la proposition du cardinal protecteur, Giovanni Orsini, promulgua (bulle *Beatae Claræ*) une Règle qui remettait au protecteur la charge des religieuses, en soulageant les frères de leur travail, et accordait le droit de propriété en commun, ce qui allait à l'encontre des prescriptions maintes fois répétées de Claire. De plus, cette Règle abolissait les anciennes dénominations et leur substituait un titre unique, *ordo sanctæ Claræ*, d'où le nom de Clarisses.

Les protestations furent vives et immédiates. Cependant, la Règle « urbaniste », après avoir été quelque peu retouchée par le protecteur Matteo Rosso Orsini, fut la plus communément adoptée; et aujourd'hui elle est connue sous le nom de « seconde Règle », la « pre-

mière » étant celle de sainte Claire. Par voie d'indults, plusieurs communautés s'alignèrent sur les « urbanistes ». Le monastère même de Sainte-Claire qui, après 1257-1260, continuait Saint-Damien à Assise, accepta des mains de Nicolas iv, en 1288, la concession de biens-fonds. Sur la juridiction ultérieure, voir B. Bughetti, *De regimine...*, cité *infra*.

Au 14^e siècle, l'idéal de sainte Claire s'estompa : on construisit de grands édifices, la « vie commune » se relâcha, le travail manuel fut abandonné. Certaines communautés furent ruinées par les guerres, la disette ou l'isolement auquel aboutissait une autonomie mal comprise. Mais comme le 13^e siècle s'était clos sur l'héroïsme des clarisses de Saint-Jean d'Acre (1291), il ne manqua pas de religieuses dignes de leur vocation au 14^e siècle.

P. Robinson, *Inventarium omnium documentorum quæ in archivo protomonasterii S. Claræ Assisensis nunc asserantur*, AFH, t. 1, 1908, p. 413-432. — M. Bihl, *Documenta inedita archivi protomonasterii S. Claræ Assisii*, AFH, t. 5, 1912, p. 291-298, 663-697; t. 6, 1913, p. 144-155.

E. Lempp, *Die Anfänge des Clarissenordens*, dans *Zeitschrift für Kirchengeschichte*, t. 13, 1892, p. 181-245. — L. Lemmens, *Die Anfänge des Clarissenordens*, dans *Römische Quartalschrift*, t. 16, 1902, p. 93-124. — René de Nantes, *Les origines de l'ordre de sainte Claire*, Paris, 1912. — L. Oligier, *De origine regularum ordinis sanctæ Claræ*, AFH, t. 5, 1912, p. 181-209, 413-447. — A. Callebaut, *Autour de la rencontre à Florence de S. François et du cardinal Hugolin (en été 1217)*, AFH, t. 19, 1926, p. 530-558. — Gratiien de Paris, *L'ordre de sainte Claire (au 13^e siècle)*, dans *Histoire de la fondation et de l'évolution des frères mineurs au XIII^e siècle*, Paris-Gembloux, 1928, p. 593-617.

P. Robinson, *The rule of St. Clare and its observance in the light of early documents*, Philadelphie, 1912. — Z. Lazzeri, *La « forma vitæ » di santa Chiara e le Regole sue e del suo ordine*, dans *S. Chiara... centenario*, p. 79-121. — E. Grau, *Die Regel der hl. Klara (1253) in ihrer Abhängigkeit von der Regel der Minderbrüder (1223)*, FS, t. 25, 1953, p. 211-273; *Die Geldfrage in der Regel der hl. Klara und in der Regel der Minderbrüder*, dans *Chiara d'Assisi*, t. 1, 1953, p. 115-119.

B. Bughetti, *De regimine clarissarum sæc. xiv*, AFH, t. 13, 1920, p. 89-135.

Z. Lazzeri, *De fr. Philippo Longo anno 1244 omnium clarissarum visitatore...*, AFH, t. 13, 1920, p. 286-289. — L. Oligier, *Documenta originis clarissarum Civitatis Castellii, Eugubii (a. 1223-1263) necnon Statuta monasteriorum Perusiae Civitatis Castellii (sæc. xv) et S. Silvestri Romæ (sæc. xiii)*, AFH, t. 15, 1922, p. 71-102; *B. Margherita Colonna. Le due Vite scritte dal fratello Giovanni Colonna... e da Stefania monaca di S. Silvestro in Capite*, coll. Lateranum, Rome, 1935.

S. Roulliard, *La sainte Mère ou vie de sainte Isabel de France...*, Paris, 1619. — G. Duchesne, *Histoire de l'abbaye de Lonchamp*, Paris, 1906. — Agathange de Paris, *L'origine et la fondation des monastères de clarisses en Aquitaine au XIII^e siècle*, CF, t. 25, 1955, p. 5-52; *Les monastères de clarisses (urbanistes) fondés au XIV^e siècle dans le sud-ouest de la France*, EF, t. 9, 1958, p. 1-34, 129-140.

D. de Kok, *De origine ordinis S. Claræ in Flandria*, AFH, t. 7, 1914, p. 234-246. — Hildebrand de Hoogede, *Ermentrude et les origines des clarisses en Belgique*, NF, t. 2, 1919, p. 67-84. — A. Heyssse, *Origo et progressus ordinis S. Claræ in Flandria*, AFH, t. 37, 1944, p. 173-175.

E. Wauer, *Entstehung und Ausbreitung des Klarissenordens, besonders in deutschen Minoritenprovinzen*, Leipzig, 1906.

2^o Réforme de sainte Colette. — Le 15^e siècle est marqué pour les clarisses par un retour aux sources, parallèle à celui des observants. Il y eut en France plus d'unité en raison de l'action de sainte Colette, dont la figure se superposa, si l'on peut dire, à celle de la fondatrice. En Italie, les manifestations furent

diverses, oscillant entre l'indépendance et le fédéralisme. La première réforme de sainte Colette fut le retour à la « première Règle », sauf quelques modifications qu'imposaient la psychologie du pays et la personnalité de Colette. Des auteurs la considèrent plutôt comme une novatrice (H. Holzappel, *Manuale...*, p. 588; Antoine de Sérent, *Le clarisse in Francia*, dans *S. Chiara... centenario*, 2^e p., 388-389). D'autres ont trop accentué le contraste avec saint Jean de Capistran. Elle se rencontra avec lui en 1435 ou 1440 et en 1442 (cf *Histoire abrégée...*, t. 1, p. 335; Holzappel, *Manuale...*, p. 589; F. de Sessevalle n'admet qu'une rencontre, en 1442). Ils se comprirent, malgré leurs divergences sur les deux courants dans le premier ordre. Colette demeura fermement attachée au parti du ministre général Guglielmo da Casale, qui lui avait d'ailleurs obtenu la reconnaissance de ses Constitutions (1434). Jean de Capistran, partisan de l'autonomie de l'observance, aurait voulu coordonner la réforme de toutes les clarisses.

L'influence qu'exerça la forte personnalité de Colette sur quelques couvents de frères est très remarquable, par exemple ceux d'Hesdin et de Dôle, les « observantes de communauté » dits colettins, qu'elle ait eu ou non un droit de regard sur eux. De 1406 à 1439, elle fut aidée par Henri de Baume, qui fit venir près d'elle les pères François Claret et Pierre de Vaux, son futur biographe.

1) *Sainte Colette*. — Nicolette Boellet (Boylet) naquit le 13 janvier 1381 à Corbie, en Picardie; son père était charpentier de l'abbaye bénédictine. Orpheline en 1399, elle refusa de se marier malgré la pression de son tuteur, Raoul de Roye, abbé du monastère. Avec l'approbation du bienheureux Jean Bassand † 1445, prieur des célestins d'Amiens (DHGE, t. 6, col. 1263), elle se retira chez les béguines de Corbie, puis chez les bénédictines, enfin chez les clarisses urbanistes de Pont-Sainte-Maxence. De retour à Corbie, elle fut affiliée au tiers-ordre franciscain, sous la direction de Jean Pinet d'Hesdin, et elle fut emmurée dans une minuscule cellule adossée à l'église Notre-Dame le 17 septembre 1402.

Pour répondre à la mission qu'elle avait reçue en songe, elle sortit de son reclusoir en août 1406; le cardinal Jehan de Challant, légat pontifical, lui avait obtenu la dispense du vœu de clôture et la permission de se rendre près du pape avignonnais à Nice. Pour elle, qui était française, Pierre de Luna était bien le pape légitime sous le nom de Benoît XIII. Accompagnée de Henri de Baume et d'Isabeau de Rochechouart, veuve du baron de Brissay, envoyée de la comtesse de Genève, Blanche de Savoie, elle se met à la disposition du pape pour seconder la réforme des clarisses, commencée à Calatayud par deux sœurs de Benoît XIII. Celui-ci lui accorda l'habit des clarisses, l'admit sans plus à la profession et la nomma abbesse et mère de la réforme à perpétuité (J. Goulven, *op. cit.*, p. 46 et note 14). Comme sainte Claire, elle préféra toujours signer *sœur Colette*.

Après avoir formé un premier noyau de postulantes et de novices à Frontenay, escortée par la comtesse de Savoie et sa nièce Mahault, elle alla réformer, en 1410, le monastère urbaniste de Besançon, qui ne comptait plus que deux religieuses. En 1412, elle fonde le monastère d'Auxonne, avec l'appui de la duchesse de Bourgogne, Marguerite de Bavière, et de Jean Sans-Peur, qui patronnent aussi la célèbre fondation

de Poligny. Les voyages qui suivirent furent fort nombreux, tantôt en charrette bâchée et tantôt à dos de mule; l'abbesse, parfois en extase, passait au milieu des bourguignons, alliés aux anglais, ou des armagnacs, fidèles au roi de France.

A Béziers, en 1434, elle achève les *Constitutions* et, peu après la paix d'Arras (1435), elle quitte la France pour Heidelberg, dans le Palatinat; elle fonde ensuite un monastère à Pont-à-Mousson, qu'illustrera Philippine de Gueldre (1464-1547). Enfin, le 3 août 1442, elle se rend à Gand et commence le premier monastère de Belgique. Elle retourne à Besançon, où elle rencontre Jean de Capistran, et ensuite à Amiens. En décembre 1446, elle est à nouveau à Gand près de l'abbesse Odette, fille du duc de Bourgogne, pour défendre l'intangibilité des Constitutions. Le samedi 4 mars 1447, malade, elle se fait porter dans la salle du chapitre, étend sur sa tête le voile de professe reçu des mains de Benoît XIII et meurt le 6. Sa dépouille sera transférée à Arras en 1577, à Poligny en 1783. Béatifiée en 1623, elle fut canonisée en 1807. La réputation de Colette en Belgique fut si durable qu'en 1947 l'on comptait trente-sept monastères de « pauvres clarisses ».

2) *Constitutions colettines*. — L'édition originale de Quaracchi (*Seraphicæ legislationis textus...*, p. 99-171) reproduit la bulle de Pie II *Etsi ex suscepti* (18 octobre 1458), où sont insérées les Constitutions colettines dans la charte d'approbation de Guglielmo da Casale (datée de Thonon, 28 septembre 1434), que précède la *Règle* de sainte Claire.

Les Constitutions pour les monastères *pauperum dominarum ordinis sanctæ Claræ et minorissarum*, fondés ou à fonder en France, sont divisées en quinze chapitres et commentent certains passages de la *Règle*, soit pour en préciser le contenu soit pour indiquer les motifs de quelques modifications.

Dans l'ensemble, la confrontation entre la « Première Règle » et les Constitutions colettines amène à penser que la rigueur est plus accentuée chez la réformatrice, ce qui est en partie le fait de son tempérament et en partie le fait d'une volonté d'arrêter le relâchement.

Les testaments respectifs présentent eux aussi des nuances. Claire recommande avant tout l'entente entre religieuses, un joyeux amour de la pauvreté. Colette met l'accent sur l'obéissance entre toutes les vertus; la pratique du vœu de pauvreté est la croix qu'il faut porter chaque jour.

Il ne nous reste qu'une maigre documentation sur la doctrine de Colette, bien qu'il soit certain qu'elle ait joui de dons mystiques élevés. Ses lettres sont peu nombreuses. Le manuscrit de Poligny, qui date de 1623, conserve, par tradition orale, le souvenir de son amour de l'innocence des enfants, de son inlassable souci d'enseigner à ses sœurs la pauvreté, le silence, le recueillement.

« Elle recommandait à la maîtresse des novices de bien fonder ses novices à la méditation profonde de la passion de Notre-Seigneur. Elle ne se souciait pas que les religieuses recherchent de grands concepts en leurs considérations, ains qu'elles se peinent, disait la sainte, de suivre et imiter Jésus-Christ crucifié avec une grande humilité et un profond anéantissement d'elles-mêmes, mortifiant leur propre jugement et volonté, éloignant de leur cœur tous désirs terriers et particulièrement le souvenir de leurs parents et patrie et de choses du monde » (témoignage de Perrine de Baume).

Beaucoup de celles qui lui succédèrent eurent ce détachement surnaturel.

1° *Sources et travaux*. — *Les Vies de sainte Colette Boylet de Corbie, réformatrice des frères mineurs et des clarisses (1381-1447)*, écrites par ses contemporains le P. Pierre de Reims dit de Vaux, et sœur Perrine de la Roche et de Baume, éd. Ubald d'Alençon, Paris-Couvin, 1911; le ms de la *Légende authentique*

de la sainte Mère sœur Colette est à Poligny, et une copie à Amiens. — Ubald d'Alençon, *Lettres inédites de Guillaume de Casale à sainte Colette de Corbie et notes pour la biographie de cette sainte*, EF, t. 19, 1908, p. 460-481; *Documents sur la réforme de sainte Colette en France*, AFH, t. 2, 1909, p. 447-456, 600-612; t. 3, 1910, p. 82-97.

H. Lippens, *Saint Jean de Capistran en mission aux états bourguignons (1442-1443)*, AFH, t. 35, 1942, p. 113-132, 254-295; *Henri de Baume coopérateur de sainte Colette. Recherches sur sa vie et publication de ses Statuts inédits*, dans *Sacris erudiri*, t. 1, Bruges, 1948, p. 232-276. — F. de Sessevalle, *La rencontre de S. Jean de Capistrano avec sainte Colette de Corbie en 1442*, dans *Chiara d'Assisi*, t. 4, 1956, p. 109-112.

2° **Biographies.** — En plus des AS, 6 mars, t. 1, Anvers, 1668, p. 532-627, on peut consulter : Josse Clichtove, *Brevi legenda beatae virginis sororis Coletae reformatricis ordinis S. Clarae*, Paris, 1510; trad. A. Douillet, Amiens, 1869. — Silvère d'Abbeville, *Histoire chronologique de la bienheureuse...*, Paris, 1619, 1628. — Abbé de Saint-Laurent, *Vie ms*, 1630, extraits publiés à Lyon, 1835. — P. Collet, *Histoire abrégée...*, Paris, 1771. — L. Sellier, *Vie de sainte Colette, réformatrice des trois ordres de saint François*, 2 vol., Amiens, 1853 et 1855; 2° éd., 1861. — J. Corblet, *Hagiographie du diocèse d'Amiens*, t. 1, Paris-Amiens, 1868, p. 357-544. — A. Douillet, *Sainte Colette, sa vie, ses œuvres, son culte, son influence*, Paris, 1869, 1884. — A. Germain, Paris, 1903. — A. Pidoux, coll. Les saints, Paris, 1907. — E. Sainte-Marie Perrin, *La belle vie de...*, Paris, 1921. — H. Peltier, *Corbie. Maison de sainte Colette*, Amiens, 1939; *Sainte Colette de Corbie. Notes de biographie et de chronologie...*, dans *Bulletin de la société des antiquaires de Picardie*, 1947, p. 132-139. — C. Yver, Paris, 1945. — P. B. De Meyer, *De heilige Coleta van Corbie...*, Malines, 1947. — É. Longpré, dans *Catholicisme*, t. 2, 1950, col. 1298-1300. — J. Goulven, *Rayonnement de sainte Colette*, Paris, 1952, ouvrage le mieux documenté. — S. Roisin, DHGE, t. 13, 1956, col. 238-246.

3° **Clarisses colettines.** — Marie-Angèle, *Histoire abrégée de l'ordre de sainte Claire*, t. 1, Lyon-Paris, 1906, p. 211-348. — J.-T. Bizouard, *Histoire de sainte Colette et des clarisses en Bourgogne*, Besançon, 1881; 3° éd., 1890; *...en Franche-Comté*, 1888. — Chan. Poirot, *Sainte Colette. Sa vie, son œuvre et ses monastères en Franche-Comté*, Besançon, 1947. — A. de Sérent, *Documenta de fundatione monasterii S. Clarae colettinarum Ambiani in Gallia (1442-1444)*, AFH, t. 1, 1908, p. 291-300. — Gratien de Paris, *La fondation des clarisses de l'Ave Maria et l'établissement des frères mineurs de l'observance à Paris (1478-1485)*, EF, t. 27, 1912, p. 605-621; t. 28, p. 272-290, 504-516.

J. Goyens, *Documenta circa clarissas coletanas in Belgio saeculis xv-xviii*, AFH, t. 8, 1915, p. 106-145; cf t. 5, 1912, p. 315-320.

A. Ivars, *Origen y propagación de las clarisas coletinas o descalzas en España*, AIA, t. 21, 1924, p. 390-410; t. 23, 1925, p. 84-108; t. 24, p. 98-104.

3° **Autres réformes.** — 1) *Dans l'Italie au 15^e siècle.* — Quand le ministre général approuva les Constitutions colettines (1434), un renouveau s'était déjà produit en Italie sous l'impulsion de Bernardin de Sienne; aussi ne fut-il pas nécessaire que Colette vint à Assise réformer le monastère de Sainte-Claire, continuateur de Saint-Damien, comme Guglielmo da Casale l'avait d'abord pensé.

En 1420, en effet, Paola Malatesta, marquise de Mantoue, obtint d'imposer la stricte observance au nouveau monastère de S. Paola ou du *Corpus Domini*; l'animatrice en fut Franceschina da Giussano, en provenance du monastère de Sant'Orsola de Milan, tout comme la bienheureuse Felice Meda † 1444 qui eut la charge de celui de Pesaro, qui s'appela aussi du *Corpus Domini*. L'influence de ce monastère mantouan est attestée par les documents; les monastères de Vérone, Vicence, Padoue, Ferrare et d'autres s'en disent tributaires.

Dans l'Italie centrale, Margherita da Sulmona et la péruvine Elena (Cecilia) Coppoli rallument la ferveur au monastère S. Lucia de Foligno (1424) et à Monteluca de Pérouse (1448); Margherita ira ensuite à San Cosimato (Rome), en 1451, et Elena reviendra à Foligno avant de se rendre à Santa Chiara d'Urbino (1475).

La bienheureuse Antonia † 1472, florentine, quitta le tiers-ordre régulier de la bienheureuse Angelina da Marsciano † 1435 pour fonder à Aquila le monastère S. Eucarestia (appelé ensuite S. Chiara Povera), avec l'aide de saint Jean de Capistran (1447).

A Messine, la bienheureuse Eustochie Calafato (1434-1486), ne pouvant faire adopter la réforme à S. Maria de Basicò, fonda (1458) dans la ville le monastère de Montevergine (DS, t. 4, col. 1714-1715). L'influence de Mantoue se fait à nouveau sentir, par le monastère de Ferrare, à celui de Bologne, en 1456, avec sainte Caterina, la poétesse de l'Immaculée. L'influence du monastère de Foligno, à travers celui d'Urbino, aboutit à l'austère fondation de Camerino (1484), œuvre de Camilla Battista de Varano (1458-1527), qui marcha dans le sillage de sainte Claire en méditant les souffrances de Jésus et en pénétrant les secrets de son Cœur.

G. Papasogli, *Beata Camilla Battista da Varano*, Assise, 1959. — F. Casolini, *Una mistica del Rinascimento, la Beata Battista da Varano, dans Frate Francesco*, t. 27, 1960, p. 66-71, 132-139. — DS, t. 1, col. 1240-1242; t. 5, col. 1355.

Pendant la Renaissance, en plein bouillonnement humaniste, des dames cultivées, dont beaucoup venaient des cours princières, choisirent la pauvreté et la simplicité de sainte Claire, et entretenirent de monastère en monastère des rapports fraternels. Elles laissèrent des poèmes religieux, en latin ou en italien, et des traités mystiques; Cecilia Gonzaga (1425-1451), du monastère de Mantoue, fut une helléniste distinguée.

Un autre phénomène est le passage continuuel du tiers-ordre ou de toute autre famille spirituelle au second ordre séraphique.

Ces monastères réformés observent, à quelques exceptions près, la « Première Règle ». Les uns suivent l'explication pratique composée par saint Jean de Capistran le 27 janvier 1445 et approuvée par Eugène IV; les autres, en raison de scrupules que faisait naître l'aggravation plus spécieuse que réelle de cette explication, adoptent un nouveau commentaire fait par Nicolas d'Osimo (juin 1446). Dans les formules de profession, on mentionna les modifications apportées par la lettre d'Eugène IV du 5 février 1447.

A partir de 1456, sainte Catherine de Bologne (1413-1463; DS, t. 2, col. 288-290) rédigea pour son monastère de très courtes *ordinationes* (la cinquième interdisait la prison pour les coupables). *La Dichiarazione sopra i capituli de le Sore Povere de Santa Chiara* (ms Miscell. 6; monastère de Camerino) a plus d'ampleur; elle fut rédigée ou traduite à la fin du 15^e siècle par Battista de Varano. La liste des préceptes y est plus longue que dans la *Declaratio* de Jean de Capistran, et l'influence colettine certaine.

Pour Mantoue, voir la bibliographie donnée par C. Romeri, *Le clarisse nel territorio della minoritica provincia veneta*, Venise, 1953. — A. Fantozzi, *La riforma osservante dei monasteri delle clarisse nell'Italia centrale*, AFH, t. 23, 1930, p. 361-382, 488-550.

L.M. Nuñez, *Explicatio Regulae auctore fratre Nicolao de Auximo O.F.M. (1446) deque alia auctore S. Ioanne de Capistrano (1445)*, AFH, t. 5, 1912, p. 299-314. — D. van Adrichem, *Explicatio primae Regulae S. Clarae auctore sancto Ioanne capistranensi (1445)*, AFH, t. 22, 1929, p. 336-357, 512-528, avec édition critique du texte. — F. Casolini, *Il protomonastero... in Assisi*, ch. 6-7; *Santa Chiara Povera fondata dalla*

B. Antonia da Firenze e da san Giovanni da Capestrano all'Aquila (1447), dans *Chiara d'Assisi*, t. 4, 1956, p. 81-95. — E. Franceschini, *La perfetta clarissa secondo san Giovanni da Capestrano*, *ibidem*, t. 6, 1958, p. 35-40.

La vie de la bienheureuse Angelina da Marsciano (1378-1435), promotrice du tiers-ordre régulier cloîtré, et l'histoire du tiers-ordre sont fort bien présentées dans « Tiercelines » ou six siècles de vie franciscaine et nationale, Albi, 1943.

F. Casolini, *L'antico monastero di S. Lucia in Foligno, dinamismo clariano in pieno Rinascimento*, dans *Chiara d'Assisi*, t. 5, 1957, p. 49-59; *L'elegante anima musicale di S. Caterina da Bologna*, dans *Frate Francesco*, t. 30, 1963, p. 14-20, 64-70. — M. Muccioli, *Santa Caterina da Bologna, mistica del quattrocento*, Bologne, 1963.

2) Du 16^e siècle à la Révolution. — a) A la fin du 15^e siècle et au début du 16^e, tandis que le culte de l'Immaculée se développait, deux familles religieuses vinrent se grouper autour des clarisses, en leur empruntant statuts, privilèges et formation spirituelle. A Tolède, la sœur cadette du bienheureux Amédée † 1482, franciscain, la bienheureuse Béatrice de Silva † 1490, alors qu'elle vivait chez les dominicaines, prépara la fondation en 1484, à la suite d'une vision de la Vierge, d'un ordre auquel elle donna la Règle cistercienne, avec habit blanc et manteau bleu; Innocent VIII l'approuva en 1489. Béatrice morte, une partie de ses religieuses embrassa la Règle de sainte Claire, sur les instances du cardinal François Cisneros. L'institut de la Conception fut approuvé par Jules II en 1511, et le ministre général, François Quiñones, leur donna de nouveaux statuts. Les conceptionnistes comptent dans leurs rangs Marie d'Agreda † 1665 et Angeles Sorazu † 1921, dont les écrits mystiques sont fort connus.

En France, sainte Jeanne de Valois † 1505 fondait en 1501, avec le concours de Gilbert Nicolas (le bienheureux Gabriel-Maria † 1532), l'ordre des annonciades. Elles furent dirigées par les frères mineurs de l'observance. Dans les Statuts ratifiés le 4 février 1505 on retrouve l'esprit et la manière de sainte Claire. Voir art. GABRIEL-MARIA, DS, t. 6.

La « Première Règle » fut adoptée par les franciscaines déchaussées, fondées comme tertiaires régulières par Marina de Villaseca (bulle de 1491). Les Royales déchaussées de Sainte-Claire, à Madrid, sont issues de la réforme colettine de Gandie (1559).

Dans les régions où se propagea l'hérésie, les clarisses eurent fort à faire pour défendre leur foi et leurs vœux. Certaines durent se réfugier dans leurs familles ou s'exiler. Le cas de sœur Charitas Pirkheimer † 1532 est resté célèbre : « la plus grande des clarisses allemandes » (L. Hardick, *Le clarisse nel mondo tedesco*, dans *S. Chiara... centenario*, Assise, 2^e p., p. 440), elle résista avec ténacité, tant sur le plan intellectuel que sur le plan moral, aux tentatives qui voulaient la contraindre à soumettre à la Réforme protestante le monastère de Nuremberg, dont elle fut abbesse de 1503 à 1523; c'est dans ce monastère que l'abbesse Catherine Hoffmenin, au 14^e siècle, avait traduit en allemand (*Freu dich*) le ravissant petit poème des *Gaudia sanctae Clarae* (cf L. Oligier, AFH, t. 12, 1949, p. 110-131).

Les clarisses de Genève subirent de semblables vexations avant de s'exiler à Annecy en 1535; la sœur Jeanne de Jussie en écrivit l'histoire vers 1547 (*Levain du calvinisme*, Chambéry, 1611; en partie reproduit dans FF, t. 2, 1913, p. 25-117, d'après l'édition de 1685).

Les bouleversements de l'Europe favorisèrent le départ des clarisses pour les pays de mission.

b) A Naples, dans la première moitié du 16^e siècle, apparurent les capucines ou filles de la Passion (dis-

tinctes des capucines du tiers-ordre régulier fondées en 1614 dans les Flandres par Françoise de Saint-Omer, DS, t. 5, col. 1125-1126). Elles eurent pour fondatrice une veuve, Maria Lorenza Longo (1463-1542), espagnole, célèbre pour avoir déjà fondé l'hôpital des incurables. L'activité charitable de Maria Lorenza fut liée à celle de l'Oratorio del Divino amore, cénacle de sainteté auquel appartenait saint Gaétan de Thienne, directeur spirituel de la fondatrice. Comme elle avait aidé les capucins à s'établir à Naples, le monastère de S. Maria di Gerusalemme, qu'elle fonda en 1535 et qui adopta la « Première Règle », fut placé par Paul III sous la juridiction des capucins (bref *Cum monasterium*, 10 décembre 1538; *Bullarium capuccinorum*, t. 3, p. 9). Réformé par la suite, il adopta les Constitutions colettines, remaniées par Girolamo da Castelferretti, vicaire général des capucins; un monastère de la même obédience, del Corpo di Cristo, s'ouvrit à Rome en 1576.

Dans d'autres villes, d'autres statuts furent adoptés. A Milan, par exemple, où les capucines furent introduites par saint Charles Borromée; à Santa Fiora, au monastère fondé par la siennoise Pasitea Crogi (1564-1615), qui avait déjà fondé à Sienne une maison de religieuses vouées au service des malades et des prisonniers. Pour l'expansion des capucines, voir le *Lexicon capuccinum*. Rappelons les noms de sainte Véronique Giuliani † 1727, dont le *Diario* raconte le chemin ascético-mystique de l'épouse du Crucifié, et de la bienheureuse Marie-Madeleine Martinengo † 1737, qui fit le vœu de perfection dans la souffrance et dont le cœur était tout ouvert à la maternité spirituelle (voir leurs notices).

c) Au temps de la contre-Réforme l'austérité fut accentuée, comme aussi la clôture et la « vie commune »; il fut nécessaire de proportionner les entrées à un « nombre fixe » de religieuses. La réforme de Françoise Farnèse fut particulièrement sévère.

Isabelle Farnèse (1593-1651), fille du duc Mario, revêtit l'habit à quinze ans à S. Lorenzo in Panisperna à Rome, sous le nom de Francesca. Pendant huit ans elle se partagea entre les dissipations (elle aimait la musique et la poésie; ses *Poesie sacre* furent publiées en 1657) et la ferveur. Puis elle se convertit radicalement. Elle rédigea des Constitutions, approuvées par Urbain VIII, pour les clarisses, dites farnésiennes, des monastères de Farnese, Albano, Palestrina et Rome (Concezione), qu'elle fonda ou réforma. Elle adopta le scapulaire blanc. Sa jeune sœur Marie-Isabelle la suivit.

Les *Costituzioni delle religiose Solitarie scalze di S. Chiara del monastero della Solitudine di S. Maria Soccorrente di Fara Sabina* (Farfa) ont une étroite ressemblance avec les Constitutions farnésiennes et avec l'esprit de saint Pierre d'Alcantara; elles furent approuvées par le cardinal Francesco Barberini en 1676 et publiées à Rome en 1678. Ces solitaires adoptèrent alors un habit blanc et le rosaire au cou.

Par contre, à San Carlo de Rovereto, des modifications (matines la nuit et retour à la « vita comune ») furent introduites à la « Seconde Règle » par Giovanna Maria della Croce (1603-1673). Les Constitutions, qu'elle rédigea deux fois, furent approuvées définitivement en 1665. En 1670, elle fonda le monastère de Borgo Valsugana. Elle composa des ouvrages mystiques, un commentaire de l'Évangile et des poésies; son thème préféré fut la passion du Christ.

Un demi-siècle plus tard, Maria Crocifissa Satellico (1706-1745) fit adopter la Règle urbaniste au monastère de Monte Novo dans les Marches, un des premiers monastères de clarisses en Italie à ouvrir un pensionnat (le monastère de Lyon avait commencé).

d) La France eut, comme l'Italie, des religieuses de renom : Germaine d'Armaing (1664-1699), au monastère de Toulouse, la contemplative de l'oraison du cœur, qui éprouvait un amour de la Croix apostolique et douloureux (DS, t. 1, col. 859-860); Anathoïle-Françoise Thoulier (1645-1672), colettine de Poligny, aux sages conseils, exemple de sacrifice pour le rachat des âmes, introduite dans les secrets de la sainte Trinité par le Verbe incarné; Anne-Marie du Calvaire (1644-1673), qui fonda en 1659 à Limoges le « Petit couvent », qui s'inspirait des austérités colettines; dirigée d'Alexandre de Bretonvilliers à partir de 1666, elle unit la spiritualité franciscaine à la doctrine d'anéantissement de Jean-Jacques Olier.

Remarquons que les clarisses ne se laissèrent nullement influencer par le jansénisme; elles surent tenir leur place parmi les différents courants spirituels du 17^e siècle. L'oraison mentale demeure centrée sur le Christ, à partir de la participation à la passion, avec des nuances à l'occasion.

R. Conde, *Vida de la Beata Beatrix de Silva*, 1931.

A. Nicoletti, *Vita della ven. madre suor Francesca Farnese*, 2^e éd. enrichie de quelques écrits pieux, Rome, 1678.

Sur la vie spirituelle et le rayonnement de Giovanna Maria della Croce, voir *supra*, col. 1389; B. Weber, *Giovanna... und ihre Zeit*, Ratisbonne, 1846 (trad. franç., Paris, 1856; ital., Rovereto, 1873); T. Asson et F. Baroni, *Una Vita [1682] della ven. Giovanna della Croce*, St Fr., t. 25, 1928, p. 306-346. — Venturi d'Olivet, *Vida...*; trad. franç., *La vie incomparable de... Passidée de Sienne*, Paris, 1627. — G.B. Scaramelli, *Vita di suor Maria Crocifissa Satellico*, Venise, 1750.

R. Guérin, *La bienheureuse Marguerite de Lorraine [1463-1521], duchesse d'Alençon et religieuse clarisse*, Paris, 1921. — Désiré des Planches, *Anne-Marie du Calvaire*, Paris, 1936 (voir aussi : Agathange, *Les monastères de clarisses...*, 1962, p. 61-72, cité *infra*); *Le rachat des âmes. Sœur Anathoïle-Françoise Thoulier...*, Paris-Gembloux, 1938. — Agathange Bocquet, *Une clarisse de Toulouse au XVII^e siècle, Germaine d'Armaing...*, Toulouse, 1957. — La *Vie et les révélations de la sœur de la Nativité [Jeanne Le Royer † 1798]*, converse urbaniste de Fougères, publiées par son confesseur, ont prêté à la critique (4 vol., Paris, 1819).

Théobald, *Les cordelières de Saint-Marcel-lez-Paris*, EF, t. 20, 1908, p. 561-621. — Agathange de Paris, *Le monastère des clarisses du faubourg Saint-Cyprien de Toulouse (1516-1840)*, Toulouse, 1957; *L'établissement des clarisses de la Première Règle dans le midi de la France (1430-1516)*, CF, t. 28, 1958, p. 353-373; *Les monastères de clarisses fondés au XVII^e siècle dans le sud-ouest de la France*, Blois, 1962.

Constitutiones generales pro collegiis puellarum saecularium in conventibus S. Francisci sub cura monialium (1639).

Paul de Lagny, *La vie de... Marie Lorence Le Long, napolitaine première fondatrice des religieuses capucines...*, Paris, 1667. — Mathias de Saint-Omer, *La vie de... Françoise de Saint-Omer*, Saint-Omer, 1666. — T. Baldassini, *Vita di Maria Felice Spinelli [1682] fondatrice... del monastero delle cappuccine nell'Isola delle Grazie di Venezia*, Bologne, 1692. — Ladislas de Vannes, *Vie de la bienh. Marie-Magdeleine Martinengo*, Paris, 1901. — *Histoire des capucines de Flandre, écrite au 18^e siècle*, 3 vol., Paris, 1878-1879.

3) *De la Révolution à nos jours*. — La révolution comptera d'héroïques clarisses au Puy, à Marseille, à Lyon, à Amiens, qui furent condamnées à l'exil ou à la prison. Le 23 octobre 1794, à Valenciennes, la bienheureuse Joséphine Leroux paie de son sang sa fidélité à la vie religieuse. La législation napoléonienne provoqua la fermeture momentanée des cloîtres, affermit les désirs de beaucoup de religieuses de reprendre la vie commune avec une nouvelle vigueur

et favorisa de façon inattendue leur mission éducatrice en transformant les couvents en ouvriers-écoles.

Tel ce couvent d'urbanistes de Faenza, illustré dès ses origines par la sœur Filippa, sans doute une compagne de sainte Claire, et où vécut la mère Teresa Rampi (1757-1839), d'une admirable énergie. On pourrait également citer les Sacramentines de Venise, dont le couvent se transforma d'ouvrier en monastère régulier.

A Nocera, en Ombrie, le monastère qui avait accueilli la sœur Cecilia Nobili en 1630, dont les visions furent célèbres, renaissait en 1846 grâce à l'habileté de Maria Agnese Steiner † 1867, tyrolienne, qui adoucit le jeûne et la pauvreté, mais s'attacha à vivifier l'esprit séraphique. Ses Constitutions, approuvées par Pie IX, furent adoptées au nouveau monastère de Tesido, son pays, et dans celui de Lovere.

L'invention du corps de sainte Claire (23 septembre 1850) fut une occasion de renouveau et d'entente fraternelle dans la prière (cf F. Casolini, *Il protomonastero...*, ch. 12 svv); elle inaugura un aimable échange épistolaire entre le « Premier Monastère » d'Assise (le titre officiel de « Protomonastero » date de 1912), et ceux de Marseille et de Lavaur. De Chiara Colomba Angeli (1819-1893), qui représentait le premier, nous avons des manuscrits mystiques, dont on trouve des extraits aux chapitres 12 et 13 de *Il Protomonastero...* Son austère coadjutrice, Maria Cherubina Saraceni, était unie à l'abbesse par une commune dévotion au Christ de Gethsémani; les deux autres correspondantes étaient la corse Maria Teresa Tavera del S. Cuore † 1876 et Maria Agnese.

A cette dernière succédera comme abbesse de Lavaur Marie-Cécile de Saint-Paul, auteur d'ouvrages spirituels : *La louange divine*, 4^e éd., Albi, 1910; *Le mystère de Jésus-Christ*, 2^e éd., 5 vol., Albi, 1908; les deux ouvrages sont « extraits de la sainte Écriture, des écrits des saints Pères et des meilleurs auteurs ecclésiastiques »; *Jésus notre Emmanuel*, Albi, 1928.

En 1873, Maria Maddalena Bentivoglio vint se recueillir à Assise avant de partir aux États-Unis pour une fondation qui s'avérait difficile.

A la fin du 19^e siècle, au monastère de Bordeaux-Talence, Céline de la Présentation (Germaine Castaing † 1897) offrit sa vie et ses souffrances dans un très grand élan d'amour. L'héroïcité de ses vertus fut reconnue (décret du 22 janvier 1957). Elle présente beaucoup d'affinités avec sainte Thérèse de l'Enfant-Jésus et la clarisse Marie-Françoise des Cinq-Plaies (Marguerite Sinclair, d'Édimbourg, † 1925). En 1926, s'éteignait à Assise Chiara Camilla Celina del Divino Amore.

A Besançon, Marie-Colette du Sacré-Cœur mettait la dernière main, avant de mourir en 1905, à son itinéraire mystique; ce sont des notes où alternent des pages poétiques et des intuitions sur le Christ, notre exemplaire, sur la vocation, le vœu d'abandon, l'offrande en holocauste pour les pécheurs et les âmes infidèles à leur vocation.

Le désir de retourner aux sources de la pensée de sainte Claire était vivace. Le rétablissement de la « Première Règle » eut lieu à l'occasion de la mise à jour des Constitutions générales avec le nouveau Code de Droit canonique. Ce fut le 9 janvier 1932 que fut remise en pleine vigueur la Règle de la sainte Mère au monastère de Sainte-Claire d'Assise.

Le 7 mars 1936 furent approuvées les Constitutions des pauvres clarisses de la Rédemption, éditées par le monastère de Nantes : on y souligne l'idéal de la pauvreté séraphique, la fréquence du sacrement eucharistique même pour les malades, l'union du travail et de la prière, la dévotion particulière à la Passion afin de participer à la charité agissante de Jésus, et le désir spécial de voir s'étendre les bienfaits de la Rédemption. En toutes ces pagesaffleure une sensibilité féminine très délicate.

Voir *Règle de sainte Claire* (traduction) et *Constitutions des pauvres clarisses de la Rédemption*, Nantes, 1936.

Pour conclure cet aperçu rapide sur la continuité de l'esprit séraphique, retenons les dernières fondations, celles de Vallesfield et de Tokio, faites par le monastère de Lourdes, celle de Nihsinomiya (Osaka), au Japon, en 1950, et le retour des clarisses à Vila das Aves, au Portugal, en 1956; parmi les publications spirituelles, les *Carnets* (2^e éd., Malines, 1948, publiée par S. van den Broeck) de Marie de la Trinité, originaire de Pretoria (1901), convertie du protestantisme et entrée au monastère de Jérusalem, où elle est morte en 1942; parmi les candidates à la béatification, Alfonsa, morte à Bharananganan, au Malabar, en 1946, et la capucine Consolata, morte à Turin, en 1946.

Les normes contenues dans la constitution apostolique de Pie XII *Sponsa Christi* (21 novembre 1950) ont ouvert de nouvelles perspectives. Le principe selon lequel chaque monastère est autonome en ce qui concerne son régime intérieur demeure inchangé; par contre, sont créés des gouvernements centraux, ou fédérations, régionales et inter-régionales, qui deviendront peut-être nationales. Les monastères fédérés forment trois groupes, dont les assistants sont respectivement frères mineurs, conventuels, capucins. Ces modifications permettront de mieux répondre, dans l'esprit de sainte Claire, aux besoins des monastères et de l'Église.

1^o *Histoire aux 19^e et 20^e siècles.* — F. Lanzoni, *Memorie storiche del convento e collegio di S. Chiara di Faenza*, 2^e éd., Bologne, 1939. — C. Romeri, *Il monastero del SS. Nome di Gesù delle clarisse a Venezia*, Venise, 1953. — A. Campagnola, *Madre Augusta Nicoli clarissa. Biografia della fondatrice e storia del monastero delle clarisse figlie della SS. Trinità nell'Isola della Giudecca in Venezia*, Rome, 1951. — *Nel primo centenario della riforma delle clarisse della ven. madre Maria Agnese Chiara Steiner nel monastero di S. Giovanni Battista in Nocera Umbra, 1846-1946*, Nocera, 1946.

A. Sorazu, *Autobiografia...*, éd. N. Pérez, Valladolid, 1929. — L. Villasante Cortabitarta, *M. Angeles Sorazu*, 2 vol., Oñate, 1950. — *Fleur du cloître ou vie édifiante de sœur Marie-Céline de la Présentation*, Liège, 1898; 8^e éd., 1927. — V. Facchinetti, et F. Casolini, *Piccola anima luminosa : suor Chiara Camilla Celina del divino Amore*, 2^e éd., Assise, 1952. — J.-J. Navatel, *Une contemplative au XX^e siècle, sœur Marie-Colette du Sacré-Cœur, religieuse clarisse du monastère de Besançon, d'après ses notes spirituelles, 1857-1905*, Paris, 1921. — S. Chaleur, *Charles de Foucauld et mère Saint-Michel, abbesse des clarisses de Nazareth*, Paris, 1946. — K.C. Chacko, *Une religieuse indienne, sœur Alphonsa*, trad. de l'anglais par les clarisses de Rennes, 1953. — L. Sales, *Suor Consolata Betrone e il divino messaggio al mondo*, Alba, 1950.

2^o *Histoire générale.* — Marie-Angèle, *Histoire abrégée de l'ordre de sainte Claire d'Assise*, 2 vol., Lyon-Paris, 1906. — G. Daval, *Les clarisses*, Paris, 1924. — J. Ancelet-Hustache, *Les clarisses*, coll. Grands ordres monastiques, Paris, 1929. — É. Longpré, *Dames (Pauvres) ou clarisses*, dans *Catholicisme*, t. 3, 1952, col. 432-440.

Constitutiones generales pro monialibus ordinis sanctae Clarae, Rome, 1930. — *Elenchus monasteriorum ordinis sanctae Clarae*, Rome, 1942. — *Lexicon capuccinum*, Rome, 1951. — Lazzaro d'Arbonne, *Federazioni di monache cappuccine in Italia*, dans *Jus seraphicum*, t. 1, 1955, p. 177-205.

Norbert de Laissac, *Les religieuses franciscaines... du tiers-ordre régulier... en France*, Paris, 1897. — A. de Sérent, *L'ordre de sainte Claire en France pendant sept siècles*, EF, t. 4, 1953, p. 133-165. — C. Bourdillon, *The order of minoresses in England*, Manchester, 1925. — D. de Kok, *Bijdragen tot de geschiedenis der nederlandsche klarissen en tertiariissen voor de heroorning*, Utrecht, 1927. — C. Sloots, *De clarissen in Nederland*, dans *Bijdragen...*, t. 15, 1954, p. 325-346. — Th. Concannon, *The Poor Clares in Ireland*, Dublin, 1929.

S. Chiara d'Assisi. VII centenario, Assise-Pérouse, 1954,

2^e partie, *Le Povere Clarisse* : panorama historique réparti par pays. — I. Omaechevarria, *Clarisse entre musulmanes y otros infieles*, Bilbao, 1954.

Fausta CASOLINI.

FRÈRES PRÊCHEURS. — Nous traitons ici de la spiritualité dominicaine à travers les siècles, ce mot étant pris avec une signification assez large. À l'article *saint DOMINIQUE* (t. 3, col. 1519-1532), M.-H. Vicaire a déjà exposé les lignes majeures de la spiritualité de l'ordre telles qu'elles se manifestent dans la vie et l'œuvre du fondateur. On suivra les articulations essentielles de l'histoire spirituelle des frères prêcheurs, en dégagant surtout les grandes figures et l'apport dominicain à la littérature et aux mouvements spirituels.

Pour retracer exactement cette histoire, il faudrait suivre l'évolution des divers courants de spiritualité, qui l'ont traversée ou qui sont nés en son sein, en raison d'événements historiques généraux ou de l'influence de certains religieux éminents. Mais on s'exposerait à des redites. Il a semblé préférable, après une présentation générale des commencements de l'ordre, de décrire le développement de la spiritualité en chaque nation, avec sa physionomie propre.

Néanmoins, le lecteur devra retrouver le fil conducteur qui permet de reconnaître, sous la diversité des histoires régionales, une même spiritualité maintenue non seulement en vertu des orientations fondamentales et des structures permanentes propres à l'ordre entier, mais encore grâce aux échanges entre les provinces et à l'influence universelle de spirituels plus importants. Voici donc quelques idées directrices :

1. L'impulsion donnée à l'origine par saint Dominique, en vue de faire entendre une prédication apostolique, agira efficacement à travers les siècles. Pour une bonne part, le fonds des écrits spirituels dominicains sera donc constitué par ses sermons. Cela apparaît surtout dans les premiers temps, mais se retrouve encore, quoique moins apparent, dans les temps postérieurs. De ce point de vue, une des grandes figures est à la fin du 14^e siècle, l'espagnol Vincent Ferrier.

2. Dominique ayant placé ses frères dans les centres intellectuels, la spiritualité dominicaine se trouve caractérisée par un type de contemplation à laquelle Albert le Grand et surtout Thomas d'Aquin donneront sa structure théologique. Cette influence, qui sera notée principalement dans les sections *Italie* et *Allemagne*, s'exerça partout : on devra la supposer tout au long de nos développements.

3. Peu après, au 14^e siècle, le courant nordique de mystique spéculative est intégré par les rhénans Eckhart, Tauler et Suso; il continuera, parfois sous des noms d'emprunts, à faire partie du patrimoine spirituel de l'ordre.

4. Cette spiritualité contemplative n'est pas réservée à une élite intellectuelle, elle passe dans l'enseignement populaire, avec le soutien de certaines dévotions qui seront une des constantes de l'ordre : à la passion du Christ, à l'Enfant Jésus et surtout au rosaire.

5. Une autre articulation dans l'histoire de l'ordre se situe à l'apparition du mouvement réformateur au 14^e siècle : à celui-ci est attaché le nom de Catherine de Sienne. On retrouvera les linéaments de ce mouve-

ment à l'origine en Italie à partir d'un petit groupe de frères ou de sœurs, auquel il faudra, pour le 15^e siècle, ajouter le nom de Savonarole. Par contacts personnels ou par la diffusion des écrits, ce mouvement réformateur se propage d'une part en Espagne, d'autre part dans les Pays-Bas, et de là en France, en Allemagne et en Europe centrale. Dans chacun de ces pays, avec certains décalages de dates, ce mouvement suscite un nouvel essor de vie spirituelle, nuancée selon les régions, par quelques grands noms au rayonnement universel : outre ceux de l'Italie des 14^e et 15^e siècles déjà cités, Melchior Cano, Carranza, Louis de Grenade, Barthélemy des Martyrs (16^e siècle) et Jean de Saint-Thomas (17^e siècle) pour la péninsule ibérique, Jean Nider (15^e siècle) pour l'Allemagne, Chardon, Piny, Le Quiou, Massoulié (17^e siècle) pour la France. La vague réformatrice ira en se fragmentant et en se mitigeant, pour se confondre avec les provinces au 18^e siècle, ou disparaître.

6. La vie spirituelle dominicaine est encore marquée par les réponses que l'ordre cherche à apporter aux questions posées par le monde ambiant : au 15^e et au 16^e siècles, tentatives pour assimiler la Renaissance, controverses avec les réformateurs, maintien de la dévotion à l'eucharistie se traduisant par la pratique de la communion fréquente; d'autre part assimilation de certaines formes de la piété des congrégations modernes (par exemple, introduction d'un temps précis pour la méditation ou de la retraite annuelle).

7. Au 18^e siècle, partout la décadence des institutions se précipite; même si des individus réussissent à maintenir une vie fervente dans un cadre médiocre, la vie spirituelle manifeste peu de vigueur ou d'originalité.

8. Enfin au 19^e siècle et au début du 20^e, s'amorce le renouveau marqué surtout par la personnalité de Lacordaire.

Tels sont les traits principaux qui relient synthétiquement les diverses régions que nous allons étudier d'une manière analytique.

I. Activités spirituelles de l'ordre jusqu'aux temps modernes. — II. En Italie. — III. En France. — IV. En Espagne. — V. En Allemagne. — VI. Aux Pays-Bas. — VII. En Europe centrale et orientale. — VIII. En Angleterre. — IX. En Irlande. — X. Aux États-Unis. — XI. Conclusion.

Bibliographie générale et sigles : D.-A. Mortier, *Histoire des Maîtres généraux de l'Ordre des Frères prêcheurs* (7 vol., Paris, 1903-1914; tables, 1920), peut servir de cadre historique général = Mortier. — A.M. Walz, *Compendium historiae ordinis praedicatorum*, Rome, 1930.

D.M. Marchese, *Sacro diario dominicano*, 6 vol., Naples, 1668-1681. — *L'année dominicaine ou les Vies des saints... de l'Ordre des Frères Prêcheurs* (Amiens, 1678 svv; rééd. remaniée et appauvrie, Lyon, 1883-1909). — J. Quéatif et J. Échard, *Scriptores Ordinis Praedicatorum*, 2 vol., Paris, 1719-1721; t. 3, 1909-1934, par R. Coulon et A. Papillon = Quéatif. — *Bullarium ordinis FF. Praedicatorum*, 8 vol., Rome, 1729-1740 = *Bullarium*. — *Monumenta ordinis Fratrum Praedicatorum historica*, Rome et Stuttgart, 1896 svv = MOPH. — *Archivum Fratrum Praedicatorum*, Rome, 1931 svv = AFP. — *Quellen und Forschungen zur Geschichte des Dominikanerordens in Deutschland*, Leipzig, 1907 svv = *Quellen*.

Se reporter à l'art. DOMINIQUE, DS, t. 3, col. 1519-1532.

L'activité intellectuelle de l'ordre, plus précisément son activité théologique, est présentée dans le DTC, t. 6, col. 863-924, par P. Mandonnet (voir aussi A. Duval, *ibidem*, tables, col. 1736-1751), et en général dans les grands dictionnaires.

I. ACTIVITÉS SPIRITUELLES DE L'ORDRE

Caractéristiques générales des origines aux temps modernes

1. *La prédication.* — 2. *Ouvrages de spiritualité.* —
3. *Les missions.* — 4. *La direction des religieuses.* —
5. *Le tiers-ordre.* — 6. *Le rosaire.*

1. **La prédication.** — De l'activité multiforme exercée par les prêcheurs, n'appartiennent directement à notre sujet ni l'enseignement de la science sacrée aux clercs, ni la lutte contre l'hérésie, ni la part prise à la prédication de la croisade et à l'administration de l'Église dans les rangs de la hiérarchie. Reste à envisager le ministère oral de la prédication et de la confession, qui échappe en partie aux investigations de l'histoire, mais dont on recueille l'écho dans les nombreux écrits auxquels les prêcheurs ont confié le meilleur de leur enseignement. Déjà P. Mandonnet signalait (DTC, t. 6, 1920, col. 904) le caractère pratique d'une part considérable de la production littéraire de l'ordre à ses débuts.

1^o Les ouvrages les plus importants consacrés par les prêcheurs à l'enseignement chrétien se répartissent entre deux genres, d'un côté les sommes des vertus et des vices, de l'autre les vies de saints et les recueils d'exempla. Cependant il est souvent difficile de départager concrètement les cas d'espèce, les sommes faisant largement appel aux narrations édifiantes, et les recueils d'exemples pouvant être répartis selon les cadres de la doctrine morale. Les meilleurs de ces écrits, aujourd'hui complètement oubliés, ont joui pendant plusieurs siècles d'une vogue immense attestée par le nombre des manuscrits et des éditions.

Le *Liber de exemplis Sacrae Scripturae* de Nicolas de Hanapes † 1291, appelé parfois *Biblia pauperum*, a connu 36 éditions de 1477 à 1783; il a été traduit en français et en anglais (*Histoire littéraire de la France*, t. 20, 1842, p. 73-76). — Une *Summa de exemplis et rerum similitudinibus*, en 10 livres, datant des premières années du 14^e siècle, est éditée plus de 20 fois entre 1477 et 1670; les manuscrits l'attribuent à Helwic le Teutonique ou à Jean de San Gimignano; A. Dondaine s'est prononcé fermement en faveur de cette seconde attribution (*La vie et les œuvres de Jean.*, AFP, t. 9, 1939, p. 157-164). — Les *Sermones* de Guy d'Évreux († v. 1300) eurent une vogue universelle au 14^e siècle (P. Michaud-Quantin, *Guy d'Évreux, technicien du sermonnaire médiéval*, AFP, t. 20, 1950, p. 213-233). — Un autre recueil, dont les bibliographes font honneur soit à Étienne de Besançon † 1294, soit à Arnould de Liège (maître en théologie en 1305), est disposé selon l'ordre alphabétique des matières et porte le nom d'*Alphabetum narrationum*; on en signale de nombreux manuscrits (Quéatif, t. 1, p. 430; B. Hauréau, *Notices et extraits de quelques manuscrits latins.*, t. 2, Paris, 1891, p. 69 svv). — Le premier en date sans doute et le plus fameux peut-être de ces ouvrages est un *Tractatus de septem donis* attribué depuis Quéatif (t. 1, p. 184) à Étienne de Bourbon († v. 1261). Il a, en tout cas, pour auteur, un dominicain contemporain. Souvent transcrit, abrégé, remanié, il a été édité en partie par A. Lecoy de la Marche (*Anecdotes historiques, légendes et apologues*, Paris, 1877). C'est une vaste compilation d'histoires plus ou moins édifiantes, souvent cocasses, empruntées à l'antiquité sacrée et profane ainsi qu'aux souvenirs

personnels de son auteur. Voir art. EXEMPLUM, DS, t. 4, col. 1892-1896.

Les simples biographies édifiantes ne manquent pas, comme celle de frère Martin Donadieu de Carcassonne † 1299 par Bernard de Pierre Gui (éd. Th. Käppeli, AFP, t. 26, 1956, p. 276-290). Les vies de saints, par la place qu'elles accordent à l'exposé de leurs vertus, peuvent être rapprochées des recueils d'exemples. Le maître incontesté du genre est ici le bienheureux Jacques de Voragine † 1298, archevêque de Gênes, dont l'œuvre, répandue sous le nom de *Légende dorée* ou de *Légende lombarde*, fera le fond de la littérature hagiographique populaire jusqu'au 18^e siècle (cf *infra*, col. 1433). Son confrère Jean de Mailly fut, avec son *Légendier*, l'une de ses sources (A. Dondaine, *Le dominicain français Jean de Mailly et la Légende dorée*, dans *Archives d'histoire dominicaine*, t. 1, 1946, p. 53-102; notice dans *Catholicisme*, t. 6, 1963, col. 547).

Parmi les auteurs des sommes morales les plus répandues, il faut mentionner Guillaume Perrault, contemporain d'Étienne de Bourbon qui le cite, et dont la *Summa virtutum* et la *Summa virtutum* connaîtront les honneurs de l'édition jusqu'au 17^e siècle (*Histoire littéraire de la France*, t. 19, 1838, p. 309-310), et Laurent d'Orléans qui en 1279 achève sa *Somme le Roi* à la demande de Philippe III dont il était le confesseur. L'ouvrage, écrit directement en français, a été plusieurs fois édité; il a été en outre traduit en anglais, en flamand, en provençal, en catalan, en castillan et en italien (*Histoire littéraire...*, t. 19, p. 398-401; DS, t. 5, col. 864; réédité par X. Kuntz, *Fünf Volks- und Kinderkatechismen...*, Lucerne, 1900).

Les auteurs que l'on vient de citer, pour divers que soient leurs ouvrages, sont animés d'une intention commune, celle de fournir « une matière apte à la prédication ». Il faut en dire autant, pense-t-on, de nombreux commentaires scripturaires ou postilles bibliques, parmi lesquels on doit au moins citer les œuvres d'Hugues de Saint-Cher † 1263 et celles de Nicolas de Gorran † 1295, qui paraissent moins directement orientées vers l'enseignement technique de la science sacrée que vers la prédication de l'Écriture sainte aux fidèles. Ce sont d'ailleurs, à peu d'exceptions près, les mêmes auteurs dont les sermons *de tempore et de sanctis* ont connu le succès le plus étendu : Guillaume Perrault, Jacques de Voragine, Nicolas de Gorran étaient encore édités aux 16^e et 17^e siècles.

On peut leur adjoindre d'autres prédicateurs demeurés inédits, mais dont les œuvres manuscrites sont nombreuses : Nicolas de Biard (13^e siècle), dont le *Dictionarium pauperum* a été seul édité (Paris, 1498; *Histoire littéraire de la France*, t. 18, 1835, p. 530-531); Jean de San Gimignano, et Aldobrandino de Toscanella dont la *Scala fidei*, recueil de sermons prêchés durant le carême de 1280, a été très répandue (Th. Käppeli, AFP, t. 8, 1938, p. 163-192).

2^o L'enseignement de la doctrine chrétienne que visait cette abondante littérature, fut complété par des apostolats plus spécialisés, adaptés aux diverses catégories de fidèles. Ce souci d'une spécialisation de la prédication est nettement marqué dans le second volume du *De eruditione prædicatorum* du bienheureux Humbert de Romans † 1277. On y trouve des modèles de sermons pour tous les genres d'auditoires, depuis le pape et ses cardinaux jusqu'aux femmes de mauvaise vie (notice dans *Catholicisme*, t. 5, 1959, col. 1093-1096).

Quant à l'éducation chrétienne de l'enfance, le chapitre général, réuni à Paris en 1264, enjoint aux prieurs provinciaux de l'assurer par le ministère de la prédication et de la confession, recommande de procurer aux frères députés à cet office le *libellus* compilé à cet effet (MOPH, t. 3, p. 125). Selon Quéatif (t. 1, p. 349), il s'agit du traité *De modo docendi pueros* de Guillaume de Tournai. Il est significatif que l'un des très rares

ouvrages qui aient été recommandés nommément par un chapitre se trouve être cet humble manuel scolaire. De Vincent de Beauvais († après 1263), le *De eruditione filiorum regalium* et le *De eruditione principum*, souvent publié, à tort, parmi les œuvres de saint Thomas d'Aquin, ont joui d'une réputation méritée. Voir art. FLORILÈGES, DS, t. 5, col. 447, 470.

De ces ouvrages, on rapprochera ceux consacrés à former la conscience chrétienne des princes; pour eux, Vincent de Beauvais a composé un *Tractatus de morali principis institutione*, saint Thomas a adressé son *De regimine Iudæorum* à la duchesse de Brabant; son *De regno ad regem Cypri* a été complété par son disciple Tolomé de Lucques † 1327 sous le titre *De regimine principum*. Un ouvrage anonyme du même genre, signalé par Quéatif (t. 1, p. 478), a été traduit en français par le carme Jean Golein, sur l'ordre de Charles V. La noble figure d'un saint Louis, ami et protecteur de Vincent de Beauvais, celle de son gendre Thibaud de Champagne, montrent que l'idéal du prince chrétien, décrit dans ces ouvrages, n'était pas pure abstraction de l'esprit. Les rois eux-mêmes se montrèrent souvent dociles aux avis de prédicateurs auxquels ils avaient l'habitude de confier, avec le soin de leur conscience, celui de l'éducation de leurs fils et du gouvernement spirituel de leur maison.

Les distractions des grands n'échappent pas à la vigilance de l'ordre : la question des tournois est souvent abordée par les prédicateurs, et le jeu d'échecs fournit à Jacques de Cessole l'occasion et la trame symbolique d'un enseignement moral. Ses *Échecs moralisés* ont connu « une immense popularité » (*Histoire littéraire de la France*, t. 25, 1859, p. 22), attestée par le nombre des manuscrits et des éditions. Dès 1347, ils étaient traduits en français par le dominicain Jean Ferron (Quéatif, t. 1, p. 471).

Pour la classe marchande qui prend aux 13^e et 14^e siècles une importance politique et sociale plus marquée, saint Thomas traitera de la vente à tempérament (*De emptione et venditione ad tempus*), Gilles de Lessines (13^e s.) des diverses formes de l'usure; Guy d'Évreux (13^e s.) compose une *Regula mercatorum* signalée par Quéatif (t. 1, p. 420).

Les abbayes monastiques ouvrent elles aussi leurs portes à l'apostolat des prédicateurs; Humbert de Romans prévoit, dans son traité de la prédication, des sermons aux moines; Guillaume Perrault, de son côté, compose un savoureux traité en 6 livres *De eruditione religiosorum* (édité sous le nom d'Humbert de Romans dans la *Maxima bibliotheca veterum Patrum*, t. 25, Lyon, 1677, p. 665-753), qui s'adresse manifestement à des cloîtrés. Humbert de Romans commente la règle de saint Augustin et les institutions des prédicateurs, et écrit, sous forme de lettre, comme maître de l'ordre, un petit traité *de tribus votis essentialibus religionis* (éd. J. Berthier, *Opera de vita regulari*, t. 2, Rome, 1889; cf R. Creytens, *Les commentateurs dominicains de la Règle de saint Augustin*, AFP, t. 33, 1963, p. 121-157).

3^o Enfin un groupe fourni d'ouvrages a pour objet la formation du prêtre dans son rôle de confesseur et de prédicateur. Une somme à l'usage des confesseurs aurait déjà été composée sous les yeux de saint Dominique à Bologne, si son auteur, l'énigmatique « Magister Paulus presbyter sancti Nicolai », est bien le dominicain Paul de Hongrie, comme le veut P. Mandonnet (*La Summa de pœnitentia Magistri Pauli...*, dans *Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters*, Supplément, t. 3, fasc. 1, Munster, 1935, p. 525-544). On peut joindre à cet ouvrage un *Flos summarum*, lui aussi fort ancien, qui se rattache au milieu de Saint-Jacques de Paris (Quéatif, t. 1, p. 154; Mandonnet, art. cité *supra*, p. 532). Les auteurs les plus célèbres sont ici saint Raymond de Peñafort † 1275 dont la *Summa de pœnitentia* était

encore éditée à Vérone en 1744; Jean, lecteur du couvent de Fribourg † 1314, auteur d'une série de traités pour confesseurs, qui utilisent et complètent le précédent; Barthélemy de Pise † 1347, auteur d'une *Summa casuum*, appelée *Pisana* ou *Pisanella*, ou *Magistrutia* (éditée encore à Lyon, 1519). Ces ouvrages sont restés les classiques d'un genre d'écrits auxquels le clergé a dû le meilleur de sa formation jusqu'à l'ouverture des séminaires.

A côté de ces manuels, une littérature extrêmement touffue de *quaestiones casuum*, *quaestiones de casibus*, *solutiones dubiorum* prépare l'éclosion des systèmes moraux des 16^e et 17^e siècles : le *Rotulus pugillaris* d'Augustin de Dacie (éd. A.M. Walz, Rome, 1929), les *Exceptiones* de Simon de Hinton (éd. Walz, dans *Angelicum*, t. 13, 1936, p. 283-368), le *Libellus... pro rectoribus et curatis... ad erudiendum plebes sibi commissas* composé par Bernard Gui et publié par lui en synode pour son diocèse de Lodève en 1325 (éd. C. Douais, Paris, 1894).

La formation spéciale requise pour la prédication n'est pas négligée par les prêcheurs, dont elle constitue l'office principal. Le maître est ici Humbert de Romans avec son *De eruditione praedicatorum* (éd. du premier livre seul par J. Berthier, *Opera de vita regulari*, t. 2; le texte complet dans la *Maxima bibliotheca veterum Patrum*, t. 25, Lyon, 1677, p. 424-567) qui envisage sous tous leurs aspects les devoirs du prédicateur chrétien et lui fournit une série de modèles. Parmi les dominicains auteurs d'*Artes praedicandi*, on signalera l'italien Jacques de Fusignano † 1333 et l'anglais Thomas Waleys († après 1349).

Mention peut être faite ici des sermons universitaires, donnés le plus souvent par les maîtres en théologie, dont une collection parisienne a été décrite par M.-M. Davy (*Les sermons universitaires parisiens de 1230-1231*, Paris, 1931).

Voir J.-Th. Welter, *L'exemplum dans la littérature religieuse et didactique du moyen âge*, Paris, 1927. — A. Lecoy de la Marche, *La chaire française au moyen âge*, 2^e éd., Paris, 1886. — Th.-M. Charland, *Artes praedicandi. Contribution à l'histoire de la rhétorique au moyen âge*, Paris-Ottawa, 1936.

Sur les sommes canoniques et les manuels pour confesseurs, voir J.F. von Schulte, *Die Geschichte der Quellen und Literatur des canonischen Rechts*, t. 2, Stuttgart, 1877. — J. Dietterle, *Die Summae confessorum von ihren Anfängen an bis zu Silvester Prierias*, dans *Zeitschrift für Kirchengeschichte*, t. 24-28, 1903-1907.

2. Ouvrages de spiritualité. — En regard de cette énorme production littéraire des prêcheurs, et mise à part celle des dominicains rhénans, c'est à peine si l'on peut signaler quelques écrits qui relèvent directement de la littérature spirituelle. D'après le témoignage de Bernard Gui, la bibliographie dominicaine a gardé le souvenir de Romée de Livia († 1261 à Carcassonne) qui aurait composé un *De timendo et amando D. Jesu Christo* (Quétif, t. 1, p. 161), et de Pierre de Barèges † 1278, auteur d'un bref traité *De gradibus contemplationis* (t. 1, p. 361). Mais les titres seuls de ces deux écrits nous sont parvenus; ce qui laisse supposer que leur diffusion fut des plus restreintes. D'autres ouvrages spirituels mieux connus, le *De perfectione vitae spiritualis* de saint Thomas, le *De dilectione Dei et proximi* qui lui a été attribué, mais qui est d'Helwic le Teutonique (M. Grabmann, *Mittelalterliches Geistesleben*, t. 2, Munich, 1936, p. 576-585), le *De divinis moribus* (trad. française A. Lemonnyer, coll. La Vie spirituelle, Paris, 1920), lui aussi faussement inséré parmi les œuvres du docteur

angélique, relèvent plutôt du genre didactique que de la littérature spirituelle proprement dite. Quant au *Liber visionum* et au *Liber sermonum Dei* de Robert d'Uzès † 1296, ils relèvent plutôt du genre prophétique (cf J. Bignami-Odier, *Les visions de Robert d'Uzès* AFP, t. 25, 1955, p. 259-310; DS, t. 5, col. 866).

Sans doute, l'enseignement spirituel des prêcheurs était-il alors des plus simples; sa première source est toujours l'Écriture, à côté de laquelle les Pères sont cités, surtout saint Grégoire le Grand et saint Augustin; saint Bernard, Hugues de Saint-Victor ont été très utilisés. Parmi les anciens on rencontre, mais rarement, Cicéron, Sénèque, Macrobe. Ni le courant aristotélicien, ni le courant dionysien, semble-t-il, n'ont fait sentir leur influence dans la littérature spirituelle de l'ordre. On n'y rencontre aucune tendance à l'originalité, aucune recherche de l'effet, mais seulement, pour reprendre un mot très juste de A. Danzas, « la mise en œuvre des lieux communs évangéliques » (*Études sur les temps primitifs de l'ordre de saint Dominique*, 1^e série, t. 2, Poitiers, 1873, p. 270). Si l'on voulait résumer en quelques mots toute la matière de cet enseignement, il n'est que de reproduire le titre d'un opuscule de saint Thomas : *De duobus praeceptis caritatis et decem legis praeceptis*. L'apport spirituel dominicain, c'est beaucoup moins le contenu de l'enseignement, qui diffère peu de ce que l'on écrivait au 12^e siècle, que l'abondance, la vigueur, l'intensité jusque-là inconnues de cet enseignement.

Les 5 volumes d'A. Danzas, cités *supra*, forment, malgré leur imperfection, un exposé d'ensemble de la spiritualité de l'ordre à ses débuts. — A. de Pretis † 1828 a laissé ms un répertoire des dominicains confesseurs des papes et des princes (aux archives de l'ordre, XIV-16).

3. Les missions. — L'ordre de saint Dominique ne restera pas confiné dans les régions qui l'avaient vu naître : Languedoc et Lombardie; dès le chapitre tenu à Paris en 1228, il avait atteint les limites extrêmes de la chrétienté avec la fondation des provinces de Grèce, de Terre sainte et de Dacie (Scandinavie). Ces provinces frontalières, auxquelles il faut joindre celles de Hongrie (instituée en 1221) et de Pologne (fondée en 1225), servirent de point de départ pour des expéditions proprement missionnaires.

En Orient, le sort des établissements dominicains se trouva généralement lié à celui des royaumes latins organisés par les croisés. Cependant une fondation très originale pour l'époque, celle de la *Société des frères pèlerins* pour le Christ *inter gentes*, permit de remédier, en partie, au déclin de l'influence latine. Cette société, dont l'institution se fixe entre les années 1300-1304, n'était pas organisée sous la forme d'une province; les religieux, placés sous l'autorité d'un vicaire du maître général, étaient répartis autour du bassin de la Mer noire, en Arménie et en Perse selon les besoins et les possibilités de l'apostolat. C'était, greffée sur le tronc de l'ordre et se recrutant parmi ses membres, une véritable société de missionnaires selon les formules les plus modernes (R. Loenertz, *La Société des frères pèlerins*, t. 1, Rome, 1937).

Cette société donna à son tour naissance à une institution, plus curieuse encore et avec laquelle on l'a parfois confondue, celle des *Frères unificateurs* (nous dirions aujourd'hui : uniates), moines arméniens rattachés à l'ordre dominicain sous un supérieur particulier, qui possédaient, dès 1337, une traduction en leur langue du bréviaire, du missel et des constitutions (*ibidem*, p. 142-148; notice de Jean de Qrhny, leur fondateur, dans *Catholicisme*, t. 6, 1963, col. 559). Leur office de la fête de saint Dominique a été édité (M. Van den Oudenrijn, *Das Offizium des heiligen Dominicus... im Brevier der « Fratres*

Unitores von Ostarmerien, Rome, 1935). Ces initiatives suffirent à marquer l'esprit d'entreprise et le sens d'adaptation manifestés par les prêcheurs dans les missions d'Orient.

Leur spiritualité est exprimée de façon savoureuse par l'un des plus notables parmi les voyageurs apostoliques du 13^e siècle, Fra Ricoldo de Monte Croce, dans son *Itinerarium* (cf R. Loenertz, *op. cit.*, p. 14). Le thème du Christ prêcheur, familier aux premiers dominicains, donne tout naturellement naissance, sous la plume de Ricoldo, à celui du Christ pèlerin; on pourrait dire, en paraphrasant le mot de saint Paul, qu'il entend accomplir ce qui manque encore aux pérégrinations du Christ pour son corps qui est l'Église. — Voir U. Monneret de Villard, *La vita, le opere e li viaggi di frate Ricoldo...*, dans *Orientalia christiana periodica*, t. 10, 1944, p. 227-274; *Il libro della peregrinazione nelle parti d'Oriente*, coll. *Dissertationes historicae* 13, Rome, 1948.

Sur les missions en Orient, voir B. Altaner, *Die Dominikanermissionen des 13. Jahrhunderts*, Habelschwerdt (Schleswig), 1924.

L'histoire de la province de Dacie, ruinée au 16^e siècle par la réforme protestante, est encore mal connue (J. Gallén, *Bibliographie dominicaine de Scandinavie*, AFP, t. 5, 1935, p. 311-326; *La province de Dacie de l'ordre des Frères prêcheurs*, Helsingfors, 1946). On possède cependant, établies par Bernard Gui, la série des prieurs provinciaux jusqu'en 1308, et une liste de 28 couvents (26 de frères et 2 de sœurs) établis à cette époque autour de la mer Baltique. A la fondation du couvent de Skenninge, dans le diocèse de Linköping, est attaché le nom de la bienheureuse Ingrid † 1282. Une translation de ses reliques fut autorisée par Alexandre VI en 1499, mais les bouleversements politiques et religieux empêchèrent la poursuite du procès de canonisation et la reconnaissance par Rome du culte local dont la vénérable était l'objet (J. Gallén, *Les causes de sainte Ingrid et des saints suédois...*, AFP, t. 7, 1937, p. 5-40). Un confesseur d'Ingrid, Pierre de Dacie † 1299, est mieux connu; étant entré en relation, pendant ses études à Cologne, avec une stigmatisée du voisinage, Christine de Stommeln, il a laissé le récit des visites qu'il lui fit (éd., avec une volumineuse correspondance, par J. Paulson, *Scriptores latini medii aevi sueciani*, t. 1, Göteborg, 1896).

E. de Wedel-Jarlsberg, *Une page de l'histoire des Frères Prêcheurs. La Province de Dacia*, Rome-Tournai, 1899 (à utiliser avec précaution). — Actes des chapitres publiés par G. Stephens, *Kirkehistoriske Samlinger*, Copenhague, 1849-1852, t. 1, p. 545-642 et t. 2, p. 122-129. — Art. B^{se} CHRISTINE, DS, t. 2, col. 874-875.

4. La direction des religieuses. — Le chapitre parisien de 1228 promulgua une constitution des plus importantes concernant les couvents de religieuses. Le texte défend absolument, et sous peine d'excommunication, à tous les frères, — le maître de l'ordre n'étant donc pas excepté —, de s'occuper à l'avenir de placer des religieuses ou n'importe quelles femmes sous la conduite habituelle (*cura et custodia*) de l'ordre (O. Decker, *Die Stellung des Predigerordens zu den Dominikanerinnen (1207-1267)*, dans *Quellen*, t. 31, p. 62-63). Fait plus significatif encore, tandis que la constitution ne légiférait que pour l'avenir, les frères en profitèrent pour abandonner immédiatement les monastères déjà confiés à leurs soins. La lutte était ouverte entre les sœurs qui entendaient rester soumises à l'ordre ou le devenir, et les frères qui pensaient communément que l'administration des monastères les détournait de la prédication en vue de laquelle ils étaient institués. Le conflit fut pendant une trentaine d'années des plus vifs; la victoire des sœurs ne fut pas aussi complète qu'elles l'eussent désirée.

Les papes, sollicités de part et d'autre, durent continuellement interposer leur autorité, par des mesures d'ordre général (bulles de Grégoire IX en 1239,

d'Innocent IV en 1243, 1245, 1246, 1252, d'Alexandre IV en 1257, 1259, 1261) et par des dispositions particulières prises en faveur de telle ou telle communauté (Prouille, Saint-Sixte de Rome, Sainte-Agnès de Bologne, Montargis fondé par la fille de Simon de Montfort). Un compromis fut enfin trouvé. Clément IV par une bulle du 6 février 1267 (*Bullarium*, t. 1, p. 481-482) enjoignit à l'ordre de conserver le soin des sœurs qui lui avaient été régulièrement affiliées dans le passé, mais sans que les frères fussent tenus d'exercer par eux-mêmes l'office de chapelains ni de résider habituellement auprès des monastères. L'ordre, de son côté, par l'organe des chapitres généraux de 1267, 1268 et 1269 (MOPH, t. 3, p. 137, 141, 144), exigeait, pour des affiliations nouvelles, la sanction législative la plus solennelle que connussent ses usages, l'approbation successive par trois chapitres généraux. C'était soumettre la fondation d'un couvent de religieuses à la même formalité que la rédaction de constitutions, alors qu'il suffisait, pour ouvrir un couvent de frères, du vote favorable d'un seul chapitre.

Quoi qu'il en soit, l'ordre comptait, en 1300, 65 monastères de sœurs dans la seule province de Teutonie (où les provinciaux, notamment Hermann de Minden, leur étaient nettement favorables), et seulement 76 dans l'ensemble des autres provinces (Decker, *op. cit.*, p. 111).

Voir Mortier, t. 1, p. 341-355 et 534-566; H. Grundmann, *Religiöse Bewegungen im Mittelalter*, Berlin, 1935, p. 208-252, 284-303. Sur *Les convers des moniales dominicaines au moyen âge*, voir l'art. de R. Creytens, AFP, t. 19, 1949, p. 5-48.

Henri-Dominique SIMONIN.

5. Le tiers-ordre. — L'esprit de saint Dominique s'est diffusé aussi par le moyen du tiers-ordre. La désignation primitive de cette institution est significative de son ancienneté : l'ordre de la Pénitence de saint Dominique. Cet ordre de la pénitence est bien antérieur au moyen âge.

G. Meersseman (*Études sur les anciennes confréries dominicaines*, IV *Les Milices de Jésus-Christ*, AFP, t. 23, 1953, p. 278) le caractérise ainsi : « Dès avant le 4^e siècle, l'Église considère ses vierges, veuves et ascètes comme des personnes consacrées à Dieu dans l'état de continence par un vœu perpétuel. Après la paix constantinienne, les *asceteria*, monastères et laures, en accueillent un grand nombre sous le régime communautaire, mais le monachisme domestique ne disparaît point : beaucoup de gens dévots s'engagent volontairement dans l'état de conversion, de pénitence (*metanoia*), faisant profession de continence, endossant la bure et renonçant, comme les pécheurs publics réconciliés, à la vie militaire, aux fonctions publiques et au commerce. Comme les moines, solitaires ou communautaires, ces *convertis* isolés sont censés être dans l'état religieux, même s'ils ne finissent pas par passer à la vie commune et par émettre les vœux d'obéissance et de pauvreté individuelle ».

Cette forme de vie religieuse dans le monde a été codifiée par l'Église et s'est développée particulièrement en Italie. Elle est le tronc sur lequel s'est développé le rameau du tiers-ordre, celui de la pénitence de saint Dominique. Ces fraternités de pénitents étaient sous la juridiction des évêques, qui ne se souciaient pas toujours de leurs besoins spirituels. Faute de trouver dans le clergé séculier les secours nécessaires, les frères se groupaient autour des couvents. Cette orientation nouvelle se produisit surtout dans la première moitié du 13^e siècle, au moment où apparaissent

les mineurs et les prêcheurs. Ainsi à Florence, en 1245, l'unique fraternité de pénitents voit ses membres se grouper soit autour des franciscains, soit autour des dominicains. Les papes, d'ailleurs, se soucient de l'ordre de la pénitence et cherchent à remédier à l'abandon spirituel dans lequel il se trouve. En 1247, Innocent IV le retire de la juridiction épiscopale et confie temporairement la visite canonique des fraternités aux frères mineurs. Mais ceux-ci soulèvent bientôt une difficulté : il leur est interdit d'avoir des possessions ; comment donc prendre à leur charge l'administration des biens des fraternités ? En 1257 les franciscains sont déchargés de cette tâche ; de nouveau la juridiction revient aux évêques. Mais les pénitents continuent à chercher secours auprès des ordres mendiants. C'est alors qu'à la demande de la fraternité d'Orvieto, le maître général des prêcheurs, Muño de Zamora, adapte en 1285 une règle « pour les frères et sœurs de l'ordre de la pénitence du bienheureux Dominique » (texte dans G. G. Meersseman, *Dossier de l'ordre de la pénitence au XIII^e siècle*, coll. Spicilegium Friburgense 7, Fribourg, Suisse, 1961, p. 143-156) et il exige de ceux qui désirent la direction spirituelle des prêcheurs une véritable soumission à la juridiction de ces derniers. La règle fut approuvée dans la suite, le 26 juin 1405, par la bulle d'Innocent VII *Sedis Apostolicæ* (*Bullarium*, t. 2, p. 473).

Le récit de l'obtention de cette faveur a été consigné dans la seconde partie du *Tractatus de ordine FF. de paenitentia S. Dominici* de Thomas Caffarini de Sienne (éd. M.-H. Laurent, coll. Fontes vitae sanctae Catharinae Senensis historici 21, Sienne, 1938, p. 53-147). Thomas de Sienne voulut en outre, à la demande de Raymond de Capoue, montrer, dans une première partie, que le tiers-ordre se rattachait bien à saint Dominique. C'est lui qui est à l'origine de la confusion entre la *Milice de Jésus-Christ* et le tiers-ordre. G. Meersseman a fait justice de cette légende dans l'art. cité *supra* ; voir aussi R.-L. Oechslin, *Les origines du Tiers-Ordre et les Milices de Jésus-Christ*, dans *Vie dominicaine* (Fribourg), t. 18, 1959, p. 57-65 et 83-87 ; sur l'origine de la règle, A. Van den Wyngaert, *De tertio ordine S. Francisci...*, dans *Archivum franciscanum historicum*, t. 13, 1920, p. 3-77.

Raphaël-Louis OECHELIN.

6. La dévotion au rosaire. — L'approbation de la confrérie du rosaire, sous la forme que nous lui connaissons, avec concession d'indulgences, remonte à la bulle de Sixte IV *Ea quae ex fidelium* du 8 mai 1479 (*Bullarium*, t. 3, p. 576-577). Une confrérie venait d'être fondée à Cologne par le prieur du couvent Jacques Sprenger, le 8 septembre 1475, jour de la mort à Zwolle (Hollande) du bienheureux Alain de la Roche, le grand apôtre de cette dévotion (cf le témoignage de Michel François † 1502, DS, t. 5, col. 1107-1115). On notera que le développement de la dévotion au rosaire est lié à l'action de la congrégation dominicaine réformée de Hollande, comme celui du tiers-ordre se produit au sein de la réforme italienne de Raymond de Capoue et de Jean Dominici. D'où l'intérêt spécial que présentait, dans une spiritualité de réformés, l'affirmation que les mouvements qu'ils prônaient se rattachaient directement au fondateur de l'ordre. En ce qui concerne le rosaire, les légendes qui furent accréditées à cet effet sont à considérer aujourd'hui comme dénuées de valeur historique.

Cependant il demeure certain, grâce à des témoignages anciens, que l'ordre a connu à ses débuts un

mouvement intense de dévotion mariale ; notamment sous l'impulsion de Jourdain de Saxe, successeur immédiat de saint Dominique.

Cette dévotion se marque officiellement par l'introduction de l'*Ave Maria* en tête des heures de l'office de la Sainte Vierge, et par la coutume du chant solennel du *Salve Regina* après complies. La règle de Muño de Zamora, dont il a été parlé plus haut, impose aux tertiaires qui ne savent pas lire la récitation d'un nombre déterminé de *Pater* accompagnés d'autant d'*Ave*, alors que les règles similaires des milieux franciscains ne prescrivent que la seule oraison dominicale. La salutation répétée à Marie s'introduit comme en marge de la liturgie de l'ordre.

La dévotion privée des frères, sous des formes d'ailleurs très variées, connaît aussi cette salutation à la Vierge, notamment devant ses autels et ses images ; l'*Ave* garde alors sa signification propre d'un salut, il est accompagné d'inclinations, de genuflexions, de prosternations que l'on répète un nombre de fois déterminé, généralement un multiple de 10 : 50 fois, 100, 150, 400, même 1000 fois, chiffre qui paraît alors indiquer le comble de la dévotion. Ces guirlandes, ces couronnes d'*Ave*, dont le symbolisme de la rose n'est pas absent, se répartissent parfois selon le nombre des lettres du nom de Marie, selon les membres de son corps très pur, d'après le nombre de ses joies ou de ses douleurs. Le bienheureux Romée de Livia † 1261, qui avait connu personnellement saint Dominique, fut enterré, d'après le témoignage de Bernard Gui, tenant encore à la main la cordelette à nœuds qui lui servait à compter les mille *Ave* dont il avait coutume de saluer chaque jour la sainte Vierge (Quétif, t. 1, p. 161, et H. Cormier, *Le Bienheureux Romée de Livia*, Toulouse, 1884).

D'où, à prendre les choses de haut, il paraît certain que la forme de dévotion plus précise qui se généralisera à partir d'Alain de la Roche ranime la ferveur mariale des débuts de l'ordre. Mais il faut souligner que l'organisation du rosaire comme celle du tiers-ordre, ainsi que l'importance prise par ces deux mouvements dans l'activité de l'ordre, se placent nettement à la seconde étape de son histoire, celle de sa réforme à la fin du 14^e et au 15^e siècle.

A. Cretino, *Origen del Rosario*, Vergara, 1925. — M. Gorce, *Le Rosaire et ses antécédents historiques*, Paris, 1931 (thèse originale qui n'est pas à négliger totalement). — M. Mahé, *Aux sources de notre Rosaire*, VSS, 15 février 1951, p. 101-120. — A. Duval, *La dévotion mariale dans l'ordre des frères prêcheurs*, dans *Maria*, t. 2, Paris, 1952, p. 737-782.

Henri-Dominique SIMONIN.

II. EN ITALIE

A. DES ORIGINES A SAVONAROLE

1. Débuts de l'ordre. — La spiritualité dominicaine date en Italie des origines de l'ordre. Fondés par saint Dominique ou de son vivant, les couvents de Saint-Sixte (1217) et de Sainte-Sabine (1219) à Rome, de Sainte-Marie de Mascarella à Bologne, (1218), de Saint-Étienne à Bergame (1219), de Saint-Eustorge à Milan (1220), enfin ceux de Sienne (1221) et de Brescia (1221), étaient autant de citadelles de la prière. Aussi les premières pages de spiritualité dominicaine que peut enregistrer l'Italie, la relation de la bienheureuse Cécile (1222-1227 ; dans Th. M. Mamachi, *Annales ordinis praedicatorum*, t. 1, Rome, 1756, appendix, col. 247-263 ; éd. critique par A. Walz, dans *Miscellanea Pio Paschini*, t. 1, Rome, 1948, p. 293-326) et l'opuscule anonyme *Novem orandi modi, quibus Sanctus (Dominicus) utebatur* (1250 ; AS, 4 août, Anvers, 1733, p. 629-632), en disent long sur l'esprit qui animait les premiers couvents d'Italie.

Secouée tant par la lutte où s'affrontaient le sacerdoce et l'empire que par les querelles sanglantes entre états rivaux, désolée à plusieurs reprises par la peste, desservie dans bien des cas par un clergé dont le faste mondain n'avait d'égal que cette ignorance que Dante devait un jour flétrir sans pitié (*Paradiso* xxix, 88-126), l'Italie était depuis quelque temps à la merci de tous les excès d'un mysticisme mal éclairé. Les Patarins ne voyaient de salut que dans une pauvreté du reste fort discutable (3^e concile du Latran, c. 27, Mansi, t. 22, col. 232; Lucius III, *Decretum contra haereticos*, *ibidem*, col. 477; Innocent III, cf A. Potthast, *Regesta pontificum romanorum*, n. 2532 et 2539). Saint Dominique entend leur opposer la vraie pauvreté évangélique. Les « pappalards » se perdent, au dire de D. Cavalca (*Disciplina degli spirituali*, Rome, 1757, p. 14, 18), en élucubrations sur le mystère de la Sainte Trinité et soutiennent volontiers qu'aux amis de Dieu tout est permis. Dominique et ses fils veulent, réalisant par là ce que plusieurs conciles (4^e concile du Latran, c. 10, Mansi, t. 22, col. 998-999; concile de Trèves, 1227, c. 8, t. 23, col. 31-32) avaient sollicité en vain, leur opposer un enseignement solide. Conformément à la devise de l'ordre *Contemplata aliis tradere*, c'est donc dans l'oraison qu'en Italie, comme partout ailleurs, se formera la spiritualité dominicaine pour s'exprimer ensuite de préférence dans la prédication. Aussi y eut-il dès le début en Italie des prédicateurs de marque.

Tels Jean de Salerne † 1242, Hugolin de Rimini † 1249, Jean de Brescia † 1250, Nicolas de Palea † 1255, Barthélemy de Bragance † 1270 (DS, t. 1, col. 1264), Albert de Bergame † 1279, Morando de Signa † 1276, Thomas Agni † 1277, Aldobrandino Cavalcanti † 1279, Ruggero Calcagno di Buonacorso † 1290, Jean de Verceil † 1283, Ambroise Sansedoni † 1286, Latino Malabranca † 1294, Jacques de Mevania † 1301, Nicolas Boccassino, mieux connu sous le nom de Benoît XI † 1304, Remi de Florence † 1309, Jacques Salomoni † 1314, Hugues da Prato † 1322, Aldobrandino di Toscanella † 1314, Simon Ballachi † 1319, Jean de San Gimignano † 1323, Augustin de Tragurlo † 1323, Aymeric de Plaisance † 1327, Ange a Porta Solis † 1334, Jacques de Benefactis † 1338.

La plupart de ces prédicateurs eurent, partout où ils passaient, une influence considérable. En 1230, nous voyons le bienheureux Guala † 1244, qui s'employait tout entier à la pacification de l'Italie, réconcilier à San Germano l'empereur Frédéric II et le pape Grégoire IX (voir Richard de San Germano, *Chronicon*, dans L.-A. Muratori, *Rerum italicarum scriptores*, t. 7, Milan, 1725, p. 1019-1020). En 1233, les nombreuses conversions qu'opère Jean de Vicence décident Grégoire IX à concéder, afin de faciliter la rentrée des pécheurs au bercail, des pouvoirs spéciaux à cet animateur des foules (Potthast, *Regesta...*, cité *supra*, n. 9257, 9268, 9294). En 1252, saint Pierre de Vérone, dont les Patarins redoutaient à juste titre la parole, se trouve attaqué sur la route de Côme à Milan et meurt en professant la foi dont il s'était fait l'intrépide champion.

2. Le bienheureux Jacques de Varazze, mieux connu sous le nom de Jacques de Voragine † 1298, fut également pour le nord de l'Italie un grand guérisseur des âmes et à la fin de sa vie nous le verrons, devenu malgré lui évêque de Gênes, réconcilier au moins pour quelque temps les Mascarati et les Rampini ou les Gibelins et les Guelfes de Gênes (voir sa *Chronica de civitate Januensi*, dans Muratori, *Rerum italicarum scriptores*, t. 9, Milan, 1726, p. 6-55). Jacques de

Varazze réunit ses sermons, échelonnés sur près de cinquante ans d'apostolat, en trois recueils : *Sermones de sanctis*, *Sermones de tempore* et *Sermones quadragesimales*. Aussi est-il le premier dominicain dont nous ayons un sermonnaire aussi étendu. Ces sermons connurent au moyen âge une large diffusion, mais, si grande qu'en ait été la vogue, ils ne furent jamais populaires au point où l'a été la *Legenda sanctorum*, appelée dès avant l'imprimerie *Legenda aurea*.

Aucune édition critique n'existe des sermons de Jacques de Voragine. Nous mentionnons ici une édition incunable, sans lui attribuer valeur scientifique : *Sermones de sanctis*, Cologne, C. Winters, vers 1478 (L. Polain, *Catalogue des livres imprimés au xv^e siècle des bibliothèques de Belgique*, n. 2230, t. 2, Bruxelles, 1932, p. 630); — *Sermones de tempore*, Cologne, C. de Homborch, vers 1482 (Hain-Copinger, *Supplement*, part. 2, vol. 2, n. 6540); — *Sermones quadragesimales*, Lyon, J. Trechsel, 1494 (*ibidem*, n. 6524).

La *Legenda aurea* ne manquait dans aucune bibliothèque du moyen âge, — les anciens catalogues venus jusqu'à nous en font foi —, et, imprimée une première fois à Bâle en 1470, elle eut avant la fin du quinzième siècle jusque 90 impressions. Voir Potthast, *Bibliotheca historica medii aevi*, t. 1, Berlin, 1896, p. 635. — M. Pellechet, *Jacques de Voragine. Liste des éditions de ses ouvrages publiés au xv^e siècle*, dans *Revue des bibliothèques*, t. 5, 1895, p. 89-98, et *Additions à la liste...*, *ibidem*, p. 225-227.

Aucune édition moderne n'a été encore réalisée à partir des manuscrits; celle qui fait le plus autorité est celle de Th. Graesse, *Jacobi a Voragine Legenda aurea, vulgo historica lombardica dicta*, 2^e éd., Leipzig, 1850.

Tout a été dit sur la *Legenda aurea* et les dévotionnaires ne lui ont point fait défaut. En rédigeant son ouvrage en 1255 selon les uns, vers 1266 selon les autres (voir E. Baumgartner, *Eine Quellenstudie zur Franziskuslegende des Jacobus de Voragine...*, dans *Archivum franciscanum historicum*, t. 2, 1909, p. 17-31; t. 5, 1912, p. 210-223), l'auteur a eu recours aux sources chaque fois qu'il a pu; les récits les plus déconcertants lui ont été fournis par le *Lectionnaire* qu'il n'a fait que développer; enfin on peut dire, qu'à l'instar de certaines épopées classiques, la *Legenda aurea* vivait dans l'imagination populaire longtemps avant d'être rédigée par Jacques de Voragine. Car ce singulier besoin de merveilleux, cette conception chevaleresque de la sainteté, cette foi robuste étaient bien dans le sentiment religieux de l'époque. Il n'y a donc pas lieu de nous étonner si la *Legenda aurea* a été pour le moyen âge et au-delà le principal légendaire.

Traduite en italien dès avant la fin du 13^e siècle (Jacopo de Voragine, *La leggenda aurea, volgarizzamento toscano del Trecento*, éd. A. Levasti, Florence, 1924), en provençal dans la première moitié du 14^e siècle (Paris, Bibl. nat., fonds français, ms 9759; voir Paul Meyer, *La traduction provençale de la Légende dorée*, dans *Romania*, t. 27, 1898, p. 93-137), traduite une 1^e fois en français par Jehan de Vignay (Paulin Paris, *Les manuscrits français de la bibliothèque du roi*, t. 2, Paris, 1838, p. 88-91), une 2^e fois par Jean Belet (*ibidem*, p. 87-88, 91-92) dans la première moitié du 14^e siècle, traduite encore en tchèque (ms Prague, Musée national, voir Gebauer, *Listy filologické*, 1881-1887; A. Patera, *Casopis Českého Musea*, 1882-1892; Z. Tobolka, *Monumenta Bohemiae typographica*, Prague, 1926) et en vieux slave glagolitique (ms Prague, couvent des dominicains) dans la seconde moitié du 14^e siècle, traduit enfin en flamand, ou plutôt en thyois, en 1358 (K. De Flou, *De oudste Dietsche vertaling der gulden legende*, dans *Verlagen en Mededeelingen der Koninklijke Vlaamsche Academie*, Gand, 1923, p. 183-189; C. C. De Bruin, *Middel-nederlandse Vertalingen van het Nieuw Testament*, Groningue, 1935, p. 203), la *Legenda aurea* a inspiré la statuaire, la peinture, les vitraux de nos cathédrales, et sans elle il n'est pas possible de comprendre le moyen âge.

3. Si la piété populaire eut son troubadour dans Jacques de Voragine, la théologie trouva, à peu près au même moment, son maître dans saint **Thomas d'Aquin** † 1274. Diamétralement opposés l'un à l'autre, ces deux auteurs nous révèlent deux aspects, également authentiques, d'une grande époque. Que saint Thomas ait eu de la perfection une idée austère, sa réponse à Gérard d'Abbeville dans le *De perfectione vitae spiritualis* en fait foi. Les commentaires du saint sur la Bible, le commentaire sur les *Noms divins* du pseudo-Denys, les traités magistraux sur les vertus qu'on trouve dans la *Somme théologique* nous font entrevoir une âme foncièrement contemplative et avide de sainteté. Rien d'étonnant dès lors à ce que, au dire de Guillaume de Tocco (*Processus*, ch. 7, n. 58, AS, 7 mars, Anvers, 1668, p. 705b), les sermons de saint Thomas fussent très appréciés. Malgré une activité scolaire débordante, saint Thomas prêcha en effet en mainte occasion (voir *Processus*, ch. 8, n. 70 et 75, *ibidem*, p. 709b et 711a; *Vita*, ch. 8, n. 49, *ibidem*, p. 674b).

Tous les sermons qu'a recueillis l'édition *Piana* ne sont cependant pas authentiques, il s'en faut de beaucoup. Les sermons, qu'après une enquête minutieuse M. Grabmann (*Die Werke des hl. Thomas von Aquin*, 3^e éd., Munster, 1949, p. 378-393) a reconnus authentiques, ne sont jusqu'ici que seize; d'autres viendront probablement s'ajouter. Il faut encore signaler les commentaires sur le symbole des Apôtres, sur le décalogue, sur l'oraison dominicale et sur l'*Ave Maria*, qui primitivement étaient des « collationes ». Tous ces sermons « présentent les mêmes caractères : une certaine recherche des divisions, dans le goût de l'époque, mais sans sécheresse, une grande solidité de doctrine, un incontestable talent d'exposition » (A. Lecoy de la Marche, *La chaire française au moyen âge, spécialement au XIII^e siècle d'après les manuscrits contemporains*, Paris, 1886, p. 123).

Mais ni ces seize sermons, ni les aperçus sur la grâce et les vertus infuses que contient la *Somme théologique*, ni les plus belles pages de ses commentaires scripturaires ne suffisent pour faire estimer à sa juste valeur l'influence qu'a eue saint Thomas sur la spiritualité. Celle-ci se trouve surtout dans l'empreinte que sa forte personnalité imprima sur l'enseignement théologique. Aussi, l'œuvre de saint Thomas dépasse par là de beaucoup le domaine de la spiritualité italienne. Sans doute les *Sentences* de Pierre Lombard ne seront-elles, dans les *studia* de l'ordre, remplacées définitivement par la *Somme théologique* que vers la fin du 15^e siècle, mais c'est là chose accessoire. Nous voyons, en effet, moins d'un demi-siècle après la mort du docteur angélique, le point de vue de saint Thomas supplanter de plus en plus dans l'enseignement de l'ordre celui de Pierre Lombard.

Le chapitre général de Saragosse en 1309 veut que toute difficulté d'ordre théologique soit résolue dans l'esprit de saint Thomas et que les frères étudiants aient de préférence recours à ses œuvres (MOPH, t. 4, p. 38). Celui de Metz (1313) stipule que désormais les lecteurs devront au cours de la lecture des *Sentences* exposer trois ou quatre articles de la doctrine, ce qui veut dire de la *Somme théologique* de frère Thomas (MOPH, t. 4, p. 65). Enfin celui de Londres (1314) décide que de Pâques au 1^{er} août le maître des étudiants doit lire un traité de philosophie morale ou le texte d'un ouvrage de saint Thomas ou les deux simultanément (MOPH, t. 4, p. 72). Faut-il encore souligner que ces faits ont contribué pour une large part à donner à la spiritualité dominicaine sa physionomie définitive? L'augustinisme peu consistant de l'époque est définitivement remplacé par une forte synthèse théologique dont l'on ne sait s'il faut admirer davantage ou la base foncière-

ment rationnelle, ou la profonde unité organique, ou la parfaite docilité à l'égard du donné révélé. Grâce à la direction que saint Thomas a fait prendre à l'enseignement théologique de l'ordre, la spiritualité dominicaine sera désormais foncièrement intellectualiste et spéculative.

Consulter de préférence l'édition léonine, critique, mais inachevée (*Sancti Thomae Aquinatis Doctoris Angelici Opera omnia...*, Rome, 1882 svv). Pour les ouvrages qui n'y figurent pas encore, se reporter à l'édition *Piana* (*D. Thomae Aquinatis Doctoris Angelici Opera*, Rome, 1570).

Sur la contemplation selon saint Thomas et sur son dionysisme, voir DS, t. 2, col. 83-88 et t. 3, col. 349-356.

4. Le 14^e siècle. — C'est au 13^e siècle qu'en Italie, comme partout ailleurs, la spiritualité dominicaine doit ses assises doctrinales. C'est au 14^e siècle qu'elle prend sa place, le plus souvent une place de choix, dans les littératures indigènes. Jusque-là, la cathédrale n'avait obtenu en Italie, les rares fois où elle avait voulu se passer du latin, qu'un résultat insignifiant.

1^o Le premier dont il nous reste des sermons en italien est dès lors le bienheureux **JOURDAIN DE RIVALTO** † 1311, dit aussi Jourdain de Pise. Prêché la plupart à Florence de 1302 à 1309, ces sermons, dont seulement une partie a été publiée jusqu'ici, constituent pour les lettres italiennes un des principaux *testi di lingua*.

Les sermons de Jourdain se ressentent des fortes études scolastiques qu'il a faites à Paris. En parlant de ce qui est requis pour faire un bon chef d'état il se réclame de Platon (éd. Narducci, p. 50). Traitant une autre fois des deux modes de vie chrétienne, la vie active et la vie contemplative, il ne manque pas de renvoyer aux *Éthiques* d'Aristote (éd. Moreni, t. 1, p. 185). Mais, encore qu'il le nomme rarement, c'est surtout saint Thomas qu'il met à contribution. Dieu acte pur (éd. Narducci, p. 33), la convertibilité des attributs divins (p. 33), la charité principe de mérite (p. 235), le bien fin ultime de nos actes (p. 296-297), voilà autant de notions que Jourdain a manifestement empruntées à saint Thomas.

Armé de la sorte, il traite dans ses sermons de tous les aspects de la vie chrétienne. Les plus humbles devoirs de tous les jours sont exposés par lui avec le même relief que les plus hauts états d'oraison; mais, contemplatif par tempérament, ainsi qu'il dit lui-même (éd. Narducci, p. 250), c'est à la contemplation qu'il s'arrête de préférence. Elle est pour lui la part de choix (éd. Moreni, t. 1, p. 180-189) et, culminant pour quelques âmes privilégiées dans les noces mystiques, elle donne un avant-goût de la vision béatifique (t. 2, p. 119-126).

Faute d'une édition complète, on doit recourir aux diverses éditions partielles, qui se recouvrent en partie; en particulier nous avons parcouru : *Prediche de beato F. Giordano Rivalto...*, Florence, 1738 (éd. de l'Académie de la Crusca, par D.M. Manni); — *Prediche del beato F. Giordano Rivalto...*, coll. Biblioteca classica sacra..., t. 1-7, Bologne, 1820-1821; — *Beato Giordano da Rivalto. Prediche recitate in Firenze dal 1303 al 1306...*, 2 vol., Florence, 1831 (éd. de l'Académie de la Crusca, par Moreni); — *Prediche inedite del B. Giordano...*, publiées par E. Narducci, Bologne, 1867.

2^o Jourdain fut suivi de très près par **Dominique Cavalca** † 1342, **Jacques Passavanti** † 1357 et **Barthélemy de San Concordio** † 1347. Quand Boccace débuta avec le *Filocolo*, Jourdain était mort depuis vingt-cinq ans, Cavalca avait terminé la plupart de ses ouvrages, Passavanti quittait l'enseignement pour se donner sans réserve à cette prédication dont il réunira plus tard les meilleures pages dans son *Specchio di vera penitenza*, Barthélemy de San Concordio était près de finir une vie déjà longue. C'est donc à juste titre qu'on considère ces quatre auteurs comme les pères de la prose italienne. On en lira des extraits dans A. Levasti,

Mistici del duecento e del trecento, Milan-Rome, 1935 (p. 469-604, 681-746; voir aussi p. 999-1008) et G. De Luca, *Prosatori minori del trecento*, Milan-Naples, 1954.

1) Chez DOMINIQUE CAVALCA (DS, t. 2, col. 373-374), la catéchèse se ressent beaucoup moins que chez Jourdain du péripatétisme de l'école. Esprit pratique, Cavalca préfère s'en tenir à des conseils d'une application immédiate. Les chapitres 10-14 des *Frutti della lingua* (éd. de Rome, 1754) constituent toutefois un vrai traité de la prière.

La *Disciplina degli spirituali* et le *Trattato delle trenta stoltizie* (Rome, 1757) s'en prennent surtout aux illusions de chrétiens peu fervents. Cherchant uniquement à instruire, Cavalca puise abondamment dans la *Summa virtutum et vitiorum* de Guillaume Perrault, dont des traités entiers se trouvent résumés dans le *Trattato della pazienza* (1756) et dans le *Pungilingua* (1751). Exception faite pour *Lo specchio della croce* (1738), qu'il semble avoir écrit avant de traduire les *Vitae Patrum* (Naples, 1852), ses ouvrages fourmillent d'exemples pris dans les vies des Pères du désert, comme aussi dans le *Dialogue* de saint Grégoire qu'il traduit également (Rome, 1764). Cavalca fut donc surtout un compilateur. C'est à lui qu'on doit en Italie d'avoir pu dès les années 1330 se familiariser avec les principaux auteurs ascétiques. *Lo specchio dei peccati* (Florence, 1828), seul ouvrage daté, se place en 1333.

Les ouvrages de Cavalca sont abordables dans les éditions des 18^e et 19^e siècles. Mentionnons entre autres celle-ci : *Trattato della mondizia del cuore seguito dalla ammonizione a S. Paola e dalla Esposizione del Pater Noster*, textes établis d'après les manuscrits et édités par O. Gigli, Rome, 1846.

2) BARTHÉLEMY DA SAN CONCORDIO laissa surtout un recueil d'environ deux mille sentences, prises dans une centaine d'auteurs, qu'il eut soin d'agencer et de commenter. Ces *Ammaestramenti degli antichi* (éd. P. G. Colombi, Sienne, 1963), qu'il avait une première fois rédigés en latin, dénotent un esprit foncièrement pragmatique. L'auteur y réunit dans des phrases d'une simplicité éloquente ce que les auteurs païens et chrétiens ont laissé de plus suggestif sur la vie morale. Son style ramassé et précis fait époque.

Après avoir confronté le *Volgarizzamento delle Collazioni dei SS. Padri del venerabile Giovanni Cassiano* (Lucques, 1854) avec les *Ammaestramenti*, Telesforo Bini se croit autorisé à attribuer cet ouvrage à Barthélemy da San Concordio. Son argumentation ne nous semble pas péremptoire.

3) Tout autre est la manière de JACQUES PASSAVANTI. Traitant dans *Lo specchio della vera penitenza* (éd. de l'Académie de la Crusca, Florence, 1725) de la façon dont il faut se préparer au sacrement de pénitence, Passavanti se montre un directeur éclairé et, quand il entend former l'âme à la contrition, il devient d'une tendresse paternelle. Sa théologie est des plus solides. A tout moment nous le voyons citer saint Ambroise, saint Augustin, saint Grégoire, Pierre Lombard, mais surtout saint Thomas d'Aquin. Ayant étudié à Paris quand l'enseignement de la doctrine de saint Thomas y était depuis des années de rigueur, Passavanti a pu de 1330 à 1333 s'y familiariser avec sa doctrine. Aussi prend-il de préférence ses définitions dans le commentaire de saint Thomas sur les *Sentences* ou dans la *Somme théologique*. Passavanti a été l'un des premiers à abandonner dans des aperçus théologiques l'usage du latin. Voir M. Aurigemma, *La fortuna critica dello Specchio di vera penitenza...*, dans *Studi in onore di A. Monteverdi*, t. 1, Modène, 1959, p. 48-75.

4) Le bienheureux VENTURIN DE BERGAME † 1346 (G. Clementi, *Il B. Venturino da Bergamo...* (1304-1346). *Storia e documenti*, Rome, 1904, avec édition des écrits de Venturin dans la 2^e partie, à pagination indépendante; trad. française de ces écrits par A. de Boissieu, coll. Chefs-d'œuvre ascétiques et mystiques, Paris, 1924) traitait, lui aussi, de préférence les questions de spiritualité en langue vulgaire (éd. Clementi, 2^e partie, p. 107). Si les rares écrits que nous possédons de lui furent tous rédigés en latin, cela est dû vraisemblablement au fait qu'ils sont à peu près tous adressés à des mystiques d'outre-Rhin ou à des moniales de Provence. L'exil, qu'après la marche sur Rome en 1335 lui avait imposé Benoît XII, ne semble avoir fait aucun tort à l'estime qu'avaient manifestement pour lui les « Gottesfreunde ». Plusieurs d'entre eux le considèrent comme un maître et Venturin leur parle avec autorité (*ibidem*, p. 88, 89, 90). Il faut, écrit-il, à l'un d'eux, se méfier de ceux qui prétendent avoir des visions (p. 66) et quand on les voit s'y attacher il est à peu près sûr qu'elles ne viennent pas de Dieu (p. 137-138). Il faut également beaucoup de modération dans les macérations corporelles (p. 109, 125, 127). C'est là en effet que le démon tend un piège à notre humilité et tout excès en ce domaine fera fatalement son jeu (p. 42, 47, 85, 86, 95, 106, 136, 137, 143). Il serait insensé de vouloir rivaliser avec le Christ dans les macérations (p. 127), mais, accomplies avec discrétion, elles porteront à une plus grande compréhension du Christ souffrant (p. 127-128). La « compassion », comprise dans le sens étymologique du mot, et l'imitation du Christ souffrant (p. 104, 124) conduiront l'âme détachée des choses terrestres à cette douce union avec le Christ qu'on appelle les noces mystiques (p. 121).

Ces quelques lettres que nous a conservées l'apographe d'Échard (ms, Paris, Archives nat. M. 864, n. 1) rangent Venturin de Bergame parmi les mystiques les plus authentiques et l'on ne peut que regretter que ses écrits ne soient pas venus plus nombreux jusqu'à nous. C'est en effet dans l'œuvre de Venturin que se rencontrent les deux courants de spiritualité dominicaine les plus imposants, celui de Rhénanie et celui de l'Italie du 14^e siècle.

5) De ces auteurs, on pourrait rapprocher Jacques de Cessole, du couvent Saint-Dominique de Gênes; bien qu'il ait rédigé en latin son *Libellus de moribus hominum et officiis nobilium ac popularium super ludo scaccorum*, plusieurs traductions en langue vulgaire lui valurent une large diffusion (cf Th. Kaeppli, AFP, t. 30, 1960, p. 149-162; DS. *supra*, col. 1426).

6) Entre temps, des âmes d'élite menaient à l'ombre du cloître une vie toute conforme à l'enseignement des docteurs de l'ordre. En 1306, la bienheureuse Jeanne, ou Vanna, d'Orvieto meurt au monastère de cette ville après une vie de pénitence et d'extases. En 1314, les moniales du monastère de Sainte-Marguerite près de Verceil ont à pleurer leur fondatrice, la bienheureuse Émilie Bicchieri. En 1317, sainte Agnès de Montepulciano meurt au monastère qu'elle avait fondé et qui avait été témoin de ses sublimes vertus, de ses pénitences, de ses extases. En 1320, c'est le tour de la bienheureuse Marguerite de Castello, tertiaire du monastère de Metola, près de Tiferno.

3^o CATHERINE DE SIENNE. — Les choses en étaient là, quand dans l'humble fille d'un teinturier de Sienne, la spiritualité dominicaine trouva son expression à la fois la plus saillante et la plus séduisante. Entrée, quoi qu'en dise Robert Fawtier (*Sainte Catherine de Sienne... Sources hagiographiques*, Paris, 1921, p. 145), dans le

tiers-ordre des sœurs de la Pénitence de saint Dominique en 1364, sainte Catherine de Sienne † 1380 (DS, t. 2, col. 327-348) était dès son jeune âge rompue à toutes les austérités de l'ordre. Quand, à San Domenico, les frères dormaient, Catherine veillait prosternée en oraison dans l'humble maison de Fontebranda et quand la cloche appelait les frères à matines Catherine prenait un moment de repos (*Legenda maior*, 1^e partie, ch. 5, n. 83; AS, 30 avril, Anvers, 1675, p. 874). Plus d'une fois le Christ vint s'entretenir avec elle dans le réduit sous l'escalier de la maison paternelle. C'est là qu'un jour de carnaval de l'année 1367 le Christ lui glissa un anneau d'or à l'annulaire de la main droite et l'épousa dans la foi (1^e partie, ch. 7, n. 114-115; *ibidem*, p. 881-882). Ces multiples grâces que Dieu octroyait à l'âme de l'humble pénitente avaient leur raison d'être. Dieu voulait se servir d'elle en vue de son Église.

Ainsi préparée, Catherine réalisa par la seule force de sa piété, partout où l'appelait l'astuce des politiciens, un bien immense. Les pécheurs les plus endurcis se rendaient à tant d'éloquence (*Legenda maior*, 2^e partie, ch. 3, n. 149, *ibidem*, p. 890-891; ch. 9-10, n. 224-239, p. 908-913), des rancunes de longue date se dissipaient une fois pour toutes (*Procès*, éd. Martène et Durand, t. 6, col. 1370-1371). Aussi ses lettres, écrites les unes aux papes Grégoire XI et Urbain VI, les autres à plusieurs cardinaux et évêques, à des chefs d'état, à son confesseur le bienheureux Raymond de Capoue, aux membres de divers ordres religieux, à d'honnêtes bourgeois, aux prisonniers de Sienne un jour de jeudi saint, à une femme de mauvaise vie, sont riches de doctrine et palpitantes de vie; l'une ou l'autre de ces 389 lettres, celle à Raymond de Capoue sur l'exécution de Nicolo Toldo (lettre 31; éd. Dupré-Theseider, t. 1, p. 126-132) par exemple, comptent parmi les plus belles pages de la littérature italienne.

La doctrine de Catherine, qu'au gré des circonstances nous trouvons dans ces lettres, se trouve exposée avec plus de suite dans le *Dialogue* ou *Libro della divina Dottrina*.

Cet ouvrage qu'elle dicta vers la fin de 1378 à trois de ses disciples, Neri di Landoccio Pagliaresi, Stefano Maconi et Barduccio Canigiani, fut ébauché une première fois dans la lettre 272 à Raymond de Capoue (*Le Lettre di S. Caterina...*, éd. N. Tommaseo-P. Misciatelli, 3^e éd., Sienne, 6 vol., 1912-1922; t. 4, p. 199-216), écrite en octobre 1377 (cf R. Fawtier, *Les œuvres de sainte Catherine...*, Paris, 1930, p. 198). La thèse de J. Hurtaud (*Le Dialogue de sainte Catherine de Sienne, traduction nouvelle...*, Paris, 1913, préface, p. LI) et de J. Joergensen (*Sainte Catherine de Sienne*, Paris, 1902, p. 418) selon laquelle tout le *Dialogue* aurait été dicté en cinq jours, tient dès lors à une mauvaise datation de la lettre 272.

Nous utilisons ci-dessous l'éd. de Matilda Fiorilli, *Libro della divina Dottrina volgarmente detto Dialogo della divina Provvidenza*, d'après un codex inédit, Bari, 1912, et non la seconde éd. de 1928, retouchée par S. Caramella sur on ne sait quelles bases.

La doctrine du *Dialogue* peut se résumer en quelques phrases. La vie de l'âme tient, à condition de bien comprendre notre sainte, dans la double connaissance de Dieu et de nous-mêmes (ch. 10). Procédant par voie négative, l'âme conçoit que Dieu est Celui qui est (ch. 46, 54, 98, etc) et que nous sommes ceux qui ne sont pas (ch. 119, 134), et, pour exprimer que Dieu est vierge de toute potentialité, elle l'appelle volontiers miroir de pureté (ch. 13). Dieu est en effet l'être immuable (ch. 25, 44-78). Il est surtout la première Vérité (ch. 87,

88, 89, 119), ce qu'il faut entendre de la vérité normative ou créatrice des choses. Cette double connaissance de Dieu est la foi, cette foi robuste et éclairée que respirent les écrits et la vie de Catherine, et qui selon Thomas d'Aquin s'épanouit dans le don d'intelligence (*Summa theologica* 2^a 2^{ae} q. 8 a. 2c), et qui est caractéristique de la spiritualité dominicaine. L'union de ces deux connaissances, dont l'une n'augmentera jamais au détriment de l'autre (ch. 13), engendre en nous l'amour, image de l'Amour substantiel qui en Dieu procède de l'union du Père et du Verbe. Tout comme la connaissance, cet amour sera double. Il sera amour de Dieu et, en fonction de ce premier amour, il sera amour du prochain. Aussi, sans ces deux amours, nous ne nous achèverons jamais vers la perfection (ch. 26, 89). Toutes les vertus se rencontrent dans l'amour et il est impossible d'accomplir un acte vertueux sans que par l'intermédiaire de l'amour, principe des vertus, toutes les vertus entrent en action (ch. 155). Pour Catherine de Sienne tout acte de vertu n'est que l'expression, individualisée par les circonstances de temps et de lieu, de la foi qui nous anime et suscite en nous l'amour. Les actes vertueux ne sont dès lors humains que dans l'écorce extérieure et éphémère qui les différencie. La moelle d'un acte vertueux, la charité, est au contraire à l'image de l'ineffable vie de Dieu et cela explique l'allure joyeuse qui fait du *Dialogue* une des œuvres les plus caractéristiques de la spiritualité dominicaine (ch. 158).

L'étude des sources de la doctrine catherinienne n'est pas achevée. Que doit-elle à saint Thomas, à saint Bonaventure, à Ubertain de Casale, à Dominique Cavalca? Les réminiscences littéraires signalées sont-elles à attribuer à Catherine ou sont-elles le fait de secrétaires? Voir A. Grion, *Santa Caterina da Siena. Dottrina e fonti*, Milan, 1953.

Se reporter à la bibliographie de Part. CATHERINE DE SIENNE, DS, t. 2, col. 347-348; — y ajouter : M.-H. Laurent, *Essai de bibliographie catherinienne : les premières éditions italiennes (1474/75-1500)*, AFP, t. 20, 1950, p. 349-368. — L. Zanini, *Bibliografia analitica di S. Caterina da Siena, 1901-1950*, coll. Miscellanea del Centro di studi medievali, 2 vol., Milan, 1956-1958.

Un volume de l'édition critique des lettres est paru, groupant 88 lettres : E. Dupré-Theseider, *Epistolario di santa Caterina da Siena*, coll. Fonti per la storia d'Italia pubblicate dal R. Istituto storico italiano per il Medio Evo, Rome, 1940.

Nous n'avons encore aucune édition complète du *Procès*; on en trouve des fragments, parfois très courts, dans : E. Martène et U. Durand, *Veterum scriptorum et monumentorum... amplissima collectio*, t. 6, Paris, 1729, col. 1237-1386; — *Stephani Baluzii... Miscellanea*, éd. J.D. Mansi, t. 3, Lucques, 1764, p. 489-492; — E. Lazzareschi, *S. Caterina da Siena in val d'Orcia*, Florence, 1915, p. 75-85, et *S. Caterina da Siena ed i Pisani*, Florence, 1917, p. 125-127.

La bulle de canonisation, *Misericordias Domini*, est reproduite par les bollandistes (AS, 30 avril, Anvers, 1675, p. 973-976), ainsi que la *Legenda maior* de Raymond de Capoue (p. 858-959).

5. La réforme. — L'influence de Catherine de Sienne fut immense. Elle le fut sur Grégoire XI et Urbain VI, sur plusieurs cardinaux et évêques, surtout sur le groupe de disciples qui la suivait partout et sur l'ordre de saint Dominique. C'est d'elle que partit l'idée de réforme.

Dans ses lettres à des religieuses elle ne cesse d'inciter à une observance plus stricte de la règle. Ainsi la voyons-nous recommander vivement à sa nièce Eugénie, religieuse au

couvent de Montepulciano, d'éviter toute conversation oiseuse (lettre 26; éd. N. Tommaseo-P. Misciatelli, t. 1, p. 105-106). Aux moniales de San Giorgio à Pérouse elle conseille de fuir le parloir (lettre 217, t. 3, p. 310). Enfin la vie privée qui se soustrait à la vie commune lui inspire dans le *Dialogue* des pages pleines d'amertume (éd. citée *supra*, ch. 125).

Après avoir reçu de sainte Catherine des lettres d'encouragement, la bienheureuse Claire Gambacorta † 1419 (lettre 194, t. 3, p. 186-190; lettre 262, t. 4, p. 145-150) et la bienheureuse Marie Mancini † 1431 (lettre 153, t. 3, p. 7-9) embrassent en 1382 la vie religieuse et reprennent à Pise avec quatre compagnes les observances tombées en désuétude. Elles gardaient si jalousement l'esprit de sainte Catherine qu'elles fascinèrent les frères Thomas Ajutamicristo, Nicolas Gittalebraccia, Frédéric Frezzi, les bienheureux Laurent de Ripafratta et Jean Dominici chaque fois que ceux-ci passaient par Pise. C'est ainsi que, encouragé et par ce qu'il avait vu à Pise et par le souvenir indélébile des exhortations de sainte Catherine, Raymond de Capoue promulgua en 1390 la charte de réforme pour remédier au relâchement général qui avait suivi la peste de 1348. Le feu sacré que l'humble fille de Fontebranda avait apporté en Toscane, les frères d'Italie se le transmettront jalousement jusqu'à la fin du moyen âge; et par la fondation de couvents d'observance en Allemagne, dans les Pays-Bas, en France, le bienheureux Raymond le portera au-delà des Alpes (voir *Raymundi Capuani opuscula et litterae*, éd. H.-M. Cormier, Rome, 1895; A. W. Van Ree, *Raymond de Capoue. Éléments biographiques*, AFP, t. 33, 1963, p. 159-241). Laurent de Ripafratta † 1457 et Jean Dominici, qui dans leur jeune âge avaient connu Catherine, se voyaient confirmer dans cet esprit par les sœurs de Pise pour le transmettre à leur tour à leur commun disciple, saint Antonin. Enfin c'est cet esprit qui anima Savonarole.

1^o Le bienheureux JEAN DOMINICI † 1419 fut le principal ouvrier de la réforme. C'est à lui qu'elle dut les couvents de San Domenico à Venise (1390), de Chioggia (1392), de Città di Castello (1393), des Santi Giovanni e Paolo de Venise (1393), de Cortone, tous alors relâchés ou abandonnés. On lui doit surtout la fondation des couvents du *Corpus Christi* à Venise (1393) et de San Domenico à Fiesole (1406).

Le couvent du *Corpus Christi* était toutefois de tous le plus cher à Jean Dominici. Fondé par lui en 1393, il comptait dès 1397 plus de 70 religieuses (éd. Festugière, lettre 3, p. 296). C'est aux sœurs du *Corpus Christi* que sont adressées les 42 lettres conservées manuscrites (Florence, *Magliabechiano* xxxv, 8, 88). La spiritualité de Jean Dominici s'y révèle austère. Les sœurs doivent fuir les extases et rechercher les épreuves (éd. Biscioni, lettre 6), extirper l'amour-propre et l'orgueil inconscient que cachent beaucoup d'actes apparemment vertueux (11). Pas de perfection sans l'obéissance (17) et le renoncement absolu (19). Ces lettres, par la fraîcheur et l'ingénuité des sentiments, l'emportent sur les autres écrits de Jean Dominici; elles font de leur auteur, mort cardinal du titre de Saint-Sixte, un des meilleurs prosateurs italiens.

Lettre di Santi e Beati Fiorentini, Florence, 1736, recueil édité par A. M. Biscioni, donne 21 lettres de Jean Dominici. — Dans les quelques lettres du même auteur traduites par A.M.F. (Festugière; VS, 1931, t. 26, p. 293-304, et t. 27, p. 58-65), figurent deux lettres du ms *Magliabechiano* (lettres 3 et 6, p. 294-302).

R. Creytens, *L'obligation des constitutions dominicaines d'après le bienheureux Jean Dominici*, avec édition de son

De obligatione constitutionum..., AFP, t. 23, 1953, p. 195-235. — G. Di Agresti, *Considerazioni intorno a due scritti del B. Giovanni...*, dans *Memorie domenicane*, t. 79, 1962, p. 115-125; *Note sul desiderio e sulla visione di Dio nel B. Giovanni...*, dans *Rivista di ascetica e mistica*, t. 8, 1963, p. 570-579.

Raymond de Capoue et Jean Dominici furent secondés par des religieux de forte trempe, comme Frédéric Frezzi † 1416; provincial de la province romaine et évêque de Foligno, il fit progresser la réforme; son *Quadrireggio*, surtout remarqué par ceux qui s'adonnent à l'histoire des belles-lettres, donne à la lutte des vertus et des vices une allure parfois épique (éd. E. Filippini, coll. Scrittori d'Italia, Bari, 1914).

2^o Prieur de Saint-Marc en 1439, vicaire général des observants de la province romaine pendant plusieurs années, archevêque de Florence dès 1446, saint ANTONIN (DS, t. 1, col. 725-726) n'oublia jamais les leçons de sainteté que lui avaient inculquées ses deux maîtres dans la vie religieuse. Il faut croire qu'ils lui ont fait lire et relire les pages que dans le *Dialogue* sainte Catherine consacre à la discrétion. Celle-ci a en effet marqué sa vie du sceau d'une rare sagesse. S'employant tout entier à faire progresser l'observance, saint Antonin réprouvera toujours tout excès, tout penchant à la singularité. Peu porté à la mystique, il s'est montré un homme de juste milieu dans ses lettres à Dada, de son vrai nom Diodata degli Adimari, dans ses lettres à des moniales, et dans l'*Opera a ben vivere* (éd. F. Palermo, Florence, 1858). Sa grande prudence et son expérience des âmes l'ont fait considérer jusqu'à nos jours comme l'un des maîtres de la théologie pastorale.

Très peu enclin à la spéculation, saint Antonin expose de préférence les devoirs de tous les jours. Il le fait avec un robuste bon sens. Les dix commandements de Dieu, qu'il expose aux laïcs dans le *Confessionale* « *Curam illius habe* » (Bologne, 1472), sont aussi ceux qu'il expose aux âmes que tente une plus haute perfection; la « pâture » (*pastura*), expression propre à saint Antonin, est toutefois différente.

« Tout l'effort d'une épouse est le moyen de plaire à son époux et d'être aimée par lui. Si l'épouse agit de la sorte pour un homme terrestre, que ne doit pas faire alors l'épouse du Christ pour lui plaire? » C'est ainsi que saint Antonin commence une lettre aux moniales du Paradiso (éd. Marchese, citée *infra*, lettre 20, p. 171-188). Les moniales, continue-t-il, ne doivent pas croire aux songes, ni être superstitieuses; il ne leur sied pas d'être à l'affût des nouvelles, elles doivent veiller à n'être point homicides de désir. Il est mal de mentir, quand l'évêque fait une enquête. Il les prémunit contre l'ennui, surtout celui d'être religieuses. Il flagelle les langues présomptueuses qui se mêlent de tout juger, de tout critiquer. La pauvreté lui inspire cette belle parole que seules nos fautes nous appartiennent en propre. Enfin, il finit par leur inculquer que l'âme humaine ne peut vivre sans joie. Elles doivent dès lors s'ingénier à trouver dans la dévotion consolation et allégresse.

A une femme du monde, du nom de Dianora dei Soderini, il enseigne dans l'*Opera a ben vivere* que la vraie piété consiste à se dégager de ses défauts et à acquérir des vertus durables (cf DS, t. 3, col. 1105-1106). Pour le lui expliquer, saint Antonin compare l'âme à un jardin en friche qu'il s'agit de mettre en valeur. Il l'exhorte à prendre la discipline tous les vendredis et avant de communier, et lui interdit de dépasser cette mesure. Conformément à l'esprit du temps, il l'engage à communier douze fois l'an, aux principales fêtes, tout en ayant soin de ne causer aucune surprise. La vie d'une chrétienne doit être

une prière continuelle, mais il ne faut pas que la piété nuise au devoir d'état.

Ajouter à la bibliographie (DS, t. 1, col. 726) ce qui concerne les *Leures* : faute d'édition complète, on les trouvera surtout dans le recueil cité *supra* d'A. M. Biscioni et dans celui de V. Marchese, *Lettere di Sant'Antonino...*, Florence, 1859.

3° C'est sous le priorat de saint Antonin que, vers 1438, *Fra Angelico* † 1455 commença les quarante-quatre fresques des cellules de Saint-Marc, celles du chapitre et du réfectoire. Ces fresques, les siennes comme celles de ses élèves, relèvent autant de la spiritualité que de l'art. Le *Novem orandi modi, quibus Sanctus utebatur* (cité *supra*, col. 1432) a-t-il inspiré les neuf fresques du *dormitorium* donnant sur la cour du couvent? G. Benelli démontre que cette influence s'est exercée par l'intermédiaire de saint Antonin (*S. Domenico negli affreschi dell'Angelico in San Marco di Firenze*, dans *Il Rosario, Memorie domenicane*, t. 35, 1918, p. 277-296). Les neuf attitudes de Dominique, allant des sanglots à la contemplation muette, sont en effet celles que saint Antonin, tributaire à plus d'un égard de Thierry d'Apolda, attribue au saint patriarche (*Cronica seu tres partes historiales*, 3a pars, tit. 23, c. 2, § 1; éd. Bâle, N. Kessler, 1491, f. 191v-192r). Or les *Novem orandi modi* circulaient depuis longtemps avec le récit de Thierry d'Apolda, auquel il avait été ajouté en appendice. C'est donc bien en dernier ressort notre opuscule anonyme qui inspira ces neuf fresques : elles illustrent tout un traité de spiritualité.

4° En ce temps la congrégation de Lombardie, plus prospère que jamais, voyait affluer de partout les religieux que le besoin de vie dominicaine intégrale avait gagnés à l'observance. Sans territoire fixe, elle comptait des maisons dans presque toute la péninsule. Existant de fait depuis des années, la congrégation n'acquiescendait une situation juridique qu'en 1459. On reconnaît l'arbre à ses fruits : en quarante ans la congrégation de Lombardie donnait à l'Église et à l'ordre douze bienheureux :

Antoine della Chiesa † 1459 restaura la vie dominicaine à Savone, Novi, Bologne, Côme. En 1466, Barthélemy Cerveri, inquisiteur en Ligurie, succombe sous la haine des hérétiques, six ans après le martyre d'Antoine Neyrot en Tunisie (1460). Matthieu Carrieri † 1470, formé à l'observance au couvent de Mantoue, faisait l'admiration de tous par l'austérité de sa vie. Constant de Fabriano † 1481, disciple de saint Antonin, réforma le couvent de Pérouse (1446) et ressuscita celui d'Ascoli. André de Peschiera † 1485 fonda en 1456 au pied des Alpes le couvent de Morbegno. Augustin Fangi † 1493 fut tour à tour prieur à Biella, Soncino, Verceil, Vigevano, et partout il rétablit l'observance. Aimon Taparelli † 1495 se vit nommer prédicateur attitré à la cour du bienheureux Amédée de Savoie. Sébastien Maggi † 1496 fut à deux reprises mis à la tête de la congrégation de Lombardie et c'est à lui que celle-ci dut en grande partie l'essor qu'elle prit à la fin du 15^e siècle. Marc de Modène † 1498 fit l'édification du couvent de Pisauri dont il fut prieur. Enfin Étienne Bandelli † 1450 avait ouvert la voie à l'observance par sa vie pénitente au couvent, alors relâché, de Plaisance.

L'esprit d'observance n'était du reste pas l'apanage de la congrégation de Lombardie. Dès 1428, le bienheureux Pierre Geremia † 1452 restaura l'observance en Sicile; il instruisit dans sa vocation le bienheureux Jean Licci † 1511, entré en 1441. C'est lui aussi qui restaura l'observance au monastère des dominicaines de Palerme où vécut la bienheureuse Marguerite de Savoie † 1464, et c'est son esprit qui, quelques années après, anima le bienheureux Bernard de Scammaca † 1486 au couvent réformé de Catane.

Signalons enfin trois bienheureuses du tiers-ordre, Colombe de Rieti † 1501, Madeleine Panatieri † 1503 et Osanna Andreasi † 1505. La première vécut à Pérouse, la deuxième à Trino près de Verceil, la troisième à Mantoue.

6. Savonarole et la congrégation de Saint-Marc. — En 1493, la congrégation de Lombardie se vit enlever le beau couvent de Saint-Marc. L'ascendant du prieur de Saint-Marc était si grand que de nombreux couvents aspiraient à suivre son esprit. Dès 1494, les couvents de Saint-Marc à Florence, de San Domenico à Fiesole, ceux de San Gimignano et de Pise sont réunis sous la juridiction de Savonarole. La congrégation de Saint-Marc était dès lors constituée et Savonarole lui donna l'empreinte de sa forte personnalité.

Homme d'oraison assidue, Savonarole avait aussi une activité débordante, et l'union de la vie contemplative et de la vie active s'est rarement réalisée à ce point. L'oraison comprend pour Savonarole la lecture, la méditation, la prière et la contemplation (*Expositio orationis dominicæ Philippo Valori dedicata*). La lecture, qui sera faite de préférence dans la Bible (*De simplicitate*, livre 5, ch. 15), assure le contact avec les vérités révélées. Si l'on veut qu'elle porte à la méditation, écrit-il le 17 octobre 1497 aux sœurs du tiers-ordre de Florence, il faut avant tout détacher le cœur de toutes choses créées. Alors seulement l'Esprit Saint écrira dans l'âme ses paroles de vie (*Della sana e spirituale lettione*, éd. Quétif, p. 230). Les vérités ruminées au cours de la méditation seront ensuite présentées à Dieu dans la prière qui, si l'âme est mûre pour cela, s'épanouira en contemplation. Celle-ci suppose la sujétion la plus complète de toutes les facultés à l'action du Saint-Esprit et, dans la raison supérieure, une large participation au don de sagesse (cf *Summa theologica* 2^a 2^{ae} q. 45 a. 2c). Considérant Dieu des yeux de la foi, l'âme n'entrevoit les perfections divines que de manière indirecte. Aussi cherche-t-elle à se faire du Dieu qu'elle contemple une idée toujours plus élevée, plus complète, plus adéquate (*Prediche italiane*, t. 3, 1, *pred.* 3, p. 73-74). Elle ne considère plus les choses créées que de manière éminente en Dieu et réalise de la sorte cette belle synthèse qui, régie d'en-haut, ne tient plus son unité de ses principes fondamentaux, mais de son objet final. Cette union de l'intelligence et de Dieu, dont Savonarole fait l'éloge dans le *De simplicitate vitæ christianæ*, est suivie, dans la volonté, de l'union d'amour qui inspira à Savonarole le *Psalmus seu oratio devotissima* : *Diligam te Domine*.

La spiritualité de Savonarole était austère, l'empreinte plutôt rigoriste qu'il donna à la nouvelle congrégation de Saint-Marc en fait foi. Elle était traditionnelle. Pour Savonarole, la perfection est en fonction de la charité, laquelle se reconnaît aux actes qu'elle inspire. La plus haute perfection ne dispense nullement de l'effort laborieux qu'entraîne l'incertitude de notre persévérance finale (voir *Expositio orationis dominicæ fratris Hieronymi Savonarole de ferraria...*, s 1 [Paris], 1510, f. b VIIIr et f. c Vv). Volontiers il recommande la prière vocale comme une préparation à l'oraison mentale, mais il faut qu'elle reste subordonnée à celle-ci (*Tractato in defensione et commendatione della oratione mentale*, f. 19r-20v).

Enfin les principaux moyens de sanctification sont pour lui l'aumône aux pauvres (voir *Ai suoi Discipoli* .

figliuoli, Regole del vostro vivere, éd. Quétif, p. 208), la lecture assidue de la Bible (*Della sana e spirituale lettione*, éd. Quétif, p. 230-232) et surtout les sacrements de pénitence et d'eucharistie (*Regole del ben vivere*, éd. Quétif, p. 214-216). Il appelle fréquente la communion hebdomadaire et ne se pose pas la question de savoir si la communion quotidienne peut être conseillée (*A una devota donna Bolognese sopra la comunione*, éd. Quétif, p. 248).

La spiritualité de Savonarole est aussi dominicaine. Les grandes dévotions de son ordre à Jésus-Eucharistie, au Christ souffrant, à la sainte Vierge lui tenaient à cœur. La nuit, il passait des heures entières en prière devant le Saint-Sacrement. Il s'est toujours considéré comme un enfant de Marie et les pages qu'il lui consacre, tant dans ses traités que dans ses sermons, témoignent de sa piété filiale (*Prediche italiane*, t. 2, *pred.* 18, p. 252-253; t. 3, 2, *pred.* 44, p. 461-462; éd. Florence, 1845, p. 119-140, 483-492). Sa tendre dévotion à la Vierge allait de pair avec un ardent amour pour le Christ dans l'eucharistie et dans sa passion. Le sermon 43 sur Amos et Zacharie est un commentaire de la *Somme théologique* 3^a q. 73 a. 6 de saint Thomas. Mais c'est la Passion qui inspire à Savonarole les pages les plus émouvantes : éperdument épris du mystère de la Croix, Savonarole lui a consacré, dans le *Trattato dell'amore di Iesu Christo* et le *Trattato del misterio della croce*, des pages extrêmement attachantes.

Il n'existe pas d'édition complète des œuvres de Savonarole. Les multiples éditions partielles anciennes sont peu sûres. Des éditions critiques sont commencées : 1) *Sermons* : l'Ente nazionale di cultura de Florence a publié, sous le titre *Prediche italiane ai fiorentini*, les sermons sur Aggée et sur les *Psaumes* (t. 1 et 2, Pérouse-Venise, 1930, par F. Cognasso) et sur Amos et Zacharie (t. 3, en 2 vol., Florence, 1933, 1935, par R. Palmariocchi); la collection *Opere di Girolamo Savonarola* a donné les sermons sur Ézéchiel (t. 1, 2 vol., Rome, 1955, par R. Ridolfi) et sur l'Exode (t. 2, 2 vol., Rome, 1955, par P. G. Ricci); on peut se servir aussi de l'édition *Prediche di Fra G. Savonarola...*, Florence, 1845.

2) *Lettres* : édition critique par R. Ridolfi, *Le lettere di Girolamo Savonarola ora per la prima volta raccolte e a miglior lezione ridotte*, Florence, 1933.

3) *Élévations et traités* : édition de J. Quétif, *Epistolae spirituales et asceticae, miram vitae sanctitatem... spirantes. Nunc primum collectae...*, Paris, 1674; — recueil établi par E. Ibertis et G. Odetto, *Fra Girolamo Savonarola, Guida spirituale*, 4 vol., Turin, 1952.

Biographies : J. Schnitzer, *Savonarola. Ein Kulturbild aus der Zeit der Renaissance*, 2 vol., Munich, 1924. — R. Ridolfi, *Vita di Girolamo Savonarola*, 2 vol., Rome, 1952.

M. Ferrara, *Bibliografia savonaroliana...* (de 1800 à 1958), coll. La Bibliofilia, Biblioteca di bibliografia italiana 31, Florence, 1958.

Stephanus G. AXTERS.

B. DU 16^e SIÈCLE A NOS JOURS

1. Le seizième siècle. — 1^o CARACTÈRES GÉNÉRAUX. — La spiritualité dominicaine dans l'Italie du 16^e siècle reprend et développe le mouvement réformateur du siècle précédent; elle contribue ainsi à préparer le nouveau climat spirituel du pays et le renouvellement de l'Église. Les dominicains italiens, dont un certain nombre fut associé de très près au concile de Trente, s'attacheront ensuite à la réalisation des réformes décidées.

1) Les observants de la réforme dominicaine, désormais à la tête de l'ordre, déterminent son évolution dans un sens plus unitaire et homogène (Mortier, t. 5, *passim*). Les centres les plus vivants sont la province *Utriusque Lombardiae* et la congrégation de Saint-Marc, héritière de Savonarole. D'autre part, les études sont réorganisées, et cela explique en partie le progrès spirituel constatable au 16^e siècle; la *Ratio studiorum* renouvelle l'obligation d'étudier saint Thomas; les anciens centres universitaires se développent, d'autres nouveaux sont créés, surtout le collège Saint-Thomas à Rome (MOPH, t. 9, p. 316; bibliographie dans *Memorie domenicane*, t. 34, 1959, p. 4, n. 3); enfin la « seconde scolastique » prend son essor (DTC, t. 14, 1941, col. 1717-1718).

2) Les facteurs extérieurs, renaissance et protestantisme, sont aussi déterminants. Sous la pression des idées humanistes, quelques auteurs spirituels et théologiens cherchent à adapter leurs méthodes et leur langage; la vie spirituelle du chrétien est présentée en des termes plus compréhensibles, avec des accents plus optimistes. Plus soucieux peut-être que par le passé de consolider la foi personnelle de leurs contemporains, les écrivains les invitent à rentrer en eux-mêmes; d'où la note plus introspective, les appels à la psychologie spirituelle. Certains aspects chers à l'humanisme de la renaissance sont repris et mis en évidence dans une optique chrétienne. La lutte contre les idées et la littérature luthériennes ou calvinistes touche moins directement alors l'histoire de la spiritualité proprement dite; les dominicains italiens portent leurs efforts dans le domaine théologique (Mortier, t. 5, p. 308-331); les inquisiteurs veillent (*ibidem*, p. 403-413); une littérature de controverse apparaît. C'est surtout dans le domaine pastoral, la pratique sacramentelle par exemple, que la prédication dominicaine eut à lutter pour restaurer la vie chrétienne du peuple.

Il semble cependant plus juste de mettre au premier plan, à la fois dans le temps et dans l'intensité, le souci de la réforme intérieure de l'Église, et en particulier celle du clergé. Avant que Luther n'en soulevé le problème, prédicateurs, écrivains, mystiques cloîtrés étaient centrés depuis longtemps sur cette urgente réforme, et c'est par là que les dominicains italiens du 16^e siècle sont en continuité avec leurs grands prédécesseurs.

3) Les *figures idéales* qui inspirent les efforts de l'ordre sont celles de sainte Catherine de Sienne et de Savonarole.

a) Les vies de *Catherine* sont nombreuses, quoique toutes calquées sur la *Legenda maior* de Raymond de Capoue qu'Ambrogio Catarino réédite. Le *Dialogue* (la plupart des onze éditions du 16^e siècle sont italiennes) et les *Lettres* sont souvent réédités. C'est surtout parmi les mystiques, dominicaines ou non, que se manifeste l'influence spirituelle de Catherine de Sienne; elle intervient souvent dans leurs charismes, de sorte que l'on retrouve bien des phénomènes catheriniens dans leur vie mystique : mariage spirituel (c'est le sujet le plus fréquemment repris par les peintres), dévotion au Christ souffrant, transformation du cœur, etc. Ainsi, la bienheureuse Lucia de Narni † 1501, la bienheureuse Osanna de Mantoue † 1505, Antonia de Brescia † 1507, la bienheureuse Catherine de Racconigi † 1547, Domenica dal Paradiso † 1553 (DS, t. 3, col. 1513-1516), etc.

b) L'influence de Savonarole se fit sentir surtout dans la période post-tridentine (R. Ridolfi, *Vita di G. Savonarola*, t. 2, Rome, 1952, appendice *Sommario delle fortune e del culto*); vies, sermons, apologies sont alors très répandus; bien des moniales lui sont très attachées, comme les bienheureuses Colombe de Rieti † 1501 ou Bartolomea Bagnesi † 1577; l'influence de Savonarole est nette aussi sur les saints Philippe Néri et François de Paule (A. Neri, *I Santi e il Savonarola*, dans *Propugnatore*, t. 11, 2, 1878, p. 357-375; voir aussi L. Ferretti, *Per la causa di G. Savonarola*, dans *Il Rosario. Memorie domenicane*, t. 13, 1896).

Son culte se maintient à Florence (Mortier, t. 5, p. 120-125, 178-182), en particulier par les jeunes de la confrérie de la Purification dont fit partie Philippe Néri; de même dans les monastères qu'il avait assistés ou réformés (*Memorie domenicane*, t. 13, 1938, p. 49-55, 82-85). A Prato, sainte Catherine de Ricci semble même avoir organisé son culte (voir introduction à l'éd. des *Lettere...* par C. Guasti, Prato, 1861, p. x-xii, LI-LXIV; G. Scalia, *G. Savonarola e S. Caterina de' Ricci*, Florence, 1924; cf C. Pera, dans *Il Rosario. Memorie domenicane*, t. 44, 1927, p. 233-248, 379-390).

A Lucques, au couvent de San Romano, se crée un centre savonarolien dont restent témoins des vies et des apologies (A. Mancini, *Codici savonaroliani in Lucca*, Lucques, 1901), parmi lesquelles la biographie si discutée dont l'auteur serait P. Burlamacchi (I. Taurisano, *I Domenicani in Lucca*, Lucques, 1916, p. 77-93). Encore aujourd'hui, dans les archives de Lucques, on trouve bon nombre de renseignements intéressant le culte savonarolien en Italie dans le recueil de I. Manardi (Biblioteca di Stato, ms 2572). De ce même couvent, Paolino Bernardini † 1585 part défendre avec le maître du sacré palais, Matteo Lachi † 1566, l'orthodoxie de Savonarole en présence de Paul IV (I. Taurisano, *op. cit.*, p. 117-122).

Le portrait de Savonarole dans la Dispute du Saint-Sacrement de Raphaël manifeste aussi à sa manière la diffusion qu'a pris son culte.

2° UN PRÉCURSEUR DE LA RÉFORME TRIDENTINE : BATTISTA DA CREMA † 1534. — Jean-Baptiste Carioni, plus connu sous le nom de Battista da Crema, est l'animateur silencieux du mouvement spirituel italien qui précède le concile de Trente, et un précurseur de la spiritualité moderne. On se reportera à l'article qui lui a été consacré (DS, t. 2, col. 153-156). Nous ne soulignons ici que son influence et apportons des compléments bibliographiques.

La personnalité et la doctrine de Battista sont d'une portée décisive pour la spiritualité italienne du 16^e siècle dans la période pré-tridentine; ses écrits se répandent largement (*Aperta verità*, 6 éd.; *Filosofia divina*, 4 éd.; *Specchio interiore*, 20 éd.; *Della cognitione e vittoria di se stesso*, 20 éd.). Le combat spirituel et l'amour sont les thèmes dominants de cette spiritualité; ils se retrouvent dans la littérature spirituelle des dominicains italiens qui suivent Battista. Sans cesser d'exiger le dépouillement intérieur et le détachement, la vie spirituelle est mise plus explicitement sous le signe de l'amour de Dieu qui exige la charité envers le prochain. Ainsi naît une littérature de l'amour divin.

Battista da Crema est l'un des directeurs spirituels les plus rayonnants du siècle (DS, t. 3, col. 1108-1109). Il rencontre saint Gaétan de Thienne (1519) après que celui-ci eût fondé la confrérie du divin amour à Rome; il lui impose (1523) d'y retourner pour occuper un poste plus central et couvrir un champ d'action plus vaste; il lui inspire probablement la fondation des théatins, reste en contact épistolaire avec lui et compose à sa demande ce bijou qu'est l'*Epistola familiare*. Le *Combattimento spirituale*, qui est certainement d'un théatin,

témoigne lui aussi par sa structure et son orientation spirituelle de l'influence de Battista (O. Premoli, *S. Gaetano Thiene e fra Battista...*, dans *Rivista di scienze storiche*, t. 7, 1910, et tirage à part).

En 1527, Battista devient le directeur de la comtesse Torelli di Guastalla, fondatrice des sœurs angéliques. L'année suivante, il dirige saint Antoine-Marie Zaccaria (DS, t. 1, col. 720-723), lequel six ans plus tard l'assistera à son lit de mort; détail significatif, les premiers barnabites qualifient Battista de fondateur de l'ordre (O. Premoli, *Storia dei Barnabiti nel Cinquecento*, Rome, 1913).

Sur l'influence de Battista da Crema en Espagne, voir *supra*, t. 4, col. 1148.

I. Colosio, *Battista da Crema... autore dei Detti notabili*, dans *Vita cristiana*, t. 9, 1937, p. 171-199 (voir aussi p. 546-553 et t. 10, 1938, p. 101-102). — L. Bogliolo, *La dottrina spirituale di fra Battista... nella luce di S. Giovanni della Croce*, *ibidem*, t. 18, 1949, p. 40-51; *La dottrina spirituale di fra Battista...*, Turin, 1952. — S. GAÉTAN DE THIENNE, DS, t. 6.

3° LA RÉFORME DE L'ÉGLISE ET LES DOMINICAINS ITALIENS. — Nous n'insisterons pas sur la contribution des évêques et des théologiens de l'ordre dominicain aux travaux du concile de Trente (Mortier, t. 5, p. 438-451, 520-536; P. Cherubelli, *Il contributo degli ordini religiosi al concilio di Trento*, Florence, 1946; A. Walz, *I domenicani al concilio di Trento*, Rome, 1961) et à la rédaction de son *Catéchisme* (P. Paschini, *Il Catechismo del Concilio...*, Rome, 1923); nous nous bornons à souligner les aspects plus spirituels et pastoraux.

Les activités réformatrices auxquelles se livrèrent les dominicains italiens ne leur furent pas propres; le renouveau ne fut pas tant le fait de tel ordre ancien ou de telle congrégation nouvelle; il les associa dans des réalisations assez semblables et dans la lutte contre des maux communs. Ce que nous dirons ici ne souligne que la contribution dominicaine, sans exclusive. Voir, par exemple, P. Tacchi Venturi, *Storia della Compagnia di Gesù in Italia*, t. 1 *La vita religiosa in Italia...*, 2^e éd., Rome, 1931.

Dès avant la réunion du concile, les meilleurs et les plus lucides parmi les écrivains, les prédicateurs et les mystiques sont polarisés par la réforme intérieure de l'Église. Toute l'activité de Battista da Crema lui est déjà consacrée; à la veille de la réunion du concile L. Bettini publie, en se réclamant de Savonarole, *Oracolo della renovazione delle Chiesa...* (Venise, 1543; cf *Archivio storico italiano*, t. 77, 2, 1919, p. 164-231). Les mystiques cloîtrés ou actives (*supra*, col. 1446) ont un sens très vif du Christ souffrant dans son Église et leur correspondance témoigne de leurs aspirations vers le renouveau (A. Cistellini, *Figure della Riforma pretridentina*, Brescia, 1948).

1) *La vie sacerdotale et religieuse* est l'un des domaines où ce renouveau est le plus urgent. Les dominicains secondèrent efficacement la naissance des différents groupes des clercs réguliers. Nous avons déjà dit l'influence de Battista da Crema sur Gaétan de Thienne et Antoine-Marie Zaccaria. Tommaso Badia † 1547, chargé par Paul III d'examiner le texte fondamental de la compagnie de Jésus, en donne une appréciation favorable (Tacchi Venturi, *op. cit.*, t. 2, 1, Rome, 1922, p. 295-297). Egidio Foscarari à son tour approuve les *Exercices spirituels* (Mortier, t. 5, p. 312-313, 448), tandis que le maître général Francesco Romeo invite son ordre à accueillir favorablement les premiers jésuites

(*ibidem*, p. 449-450). Paolino Bernardini † 1585 conçoit pour le jeune Jean Léonardi une congrégation de prêtres réformés à l'imitation de celle fondée par Philippe Néri, d'où sortiront les clercs réguliers de la Mère de Dieu; les directeurs de Jean Léonardi seront habituellement des dominicains (F. V. Di Poggio, *Memorie della religione domenicana della nazione lucchese*, ms, archives dominicaines de Lucques, t. 2, p. 193-196, 214-217, 235-242, 253-261).

2) Pour renouveler la *vie chrétienne des fidèles*, les dominicains italiens diffusent le rosaire, surtout dans la seconde moitié du siècle, intensifient la vie eucharistique et fondent de nombreuses confréries.

a) Probablement sous l'influence de Savonarole, dont on publie l'*Epistola della frequente Comunione* (Venise, 1547), puis de Louis de Grenade, quelques dominicains préconisent la *communione frequente* dans les compagnies ou confréries de jeunes qui naissent auprès des couvents. Déjà, Battista da Crema permettait la communion quotidienne et écrivait pour Gaétan de Thienne et Antoine-Marie Zaccaria son traité sur la communion; ces deux saints furent à leur tour les grands promoteurs du mouvement eucharistique.

En 1539, à Rome, à Sainte-Marie de la Minerve, Tommaso Stella constitue une confrérie du Saint-Sacrement qui se répand progressivement au cours du siècle dans de très nombreuses paroisses; on lui doit en partie la restauration du culte public de l'eucharistie (L. Fanfani, *De confraternitatibus aliisque associationibus ordini FF. Praedicatorum propriis*, Rome, 1934, appendice). Ignace de Loyola fut l'un de ses premiers inscrits (V. M. Fontana, *Monumenta dominicana*, Rome, 1675, p. 459). Cette confrérie n'est certes pas la première du genre; un autre dominicain, Giovanni da Cividale, en fondait une autre analogue à Gemonia dans le Frioul peu auparavant (G. Barbiero, *Le Confraternite del SS. Sacramento prima del 1539*, Veduggio, Trévise, 1944, p. 196-197); mais celle de Stella prit une beaucoup plus grande extension (p. 142-146), à tel point qu'elle absorba parfois d'autres confréries, même mariales, comme elle le fit à Florence pour la compagnie de la Pureté (S. Orlandi, *La capella e la Compagnia della Purità in Santa Maria Novella...*, Florence, 1958).

Tommaso Nieto, dominicain espagnol du couvent de Saint-Eustorge de Milan, est un des plus actifs promoteurs des quarante heures (A. de Santi, *L'orazione delle Quarant'Ore...*, Rome, 1919, p. 21-37).

b) Les *confréries* de jeunes gens, dont l'histoire reste à faire, surgissent un peu partout. Nous parlerons plus loin de celle du rosaire. A côté d'elle, on peut mentionner la compagnie de la Croix de Jésus-Christ, fondée à Pérouse (1563) par Lorenzo Bernardini † 1575 (Di Poggio, ms cité *supra*, p. 203-208); la confrérie du Saint-Esprit, œuvre d'Ambrogio Salvi † 1577 (*L'année dominicaine...*, t. 12, p. 31); celle des jeunes de la compagnie de Jésus, à Lucques (Di Poggio, t. 2, p. 196-198); la confrérie des *Colombini* instituée en 1558 par Vincenzo Arnolfini † 1561 et à laquelle appartient Jean Léonardi.

c) *Dévotions*. — Si la dévotion à l'Enfant-Jésus est en faveur auprès des mystiques dominicaines (Lucia da Narni, Domenica dal Paradiso, Maria di Popiglio † 1575, en particulier), si Paolino Bernardini répand avec Mariano Lo Vecchio † 1589 (Quéatif-Échard, t. 2, p. 294) les neuvaines de Noël, le 16^e siècle dominicain italien est surtout un siècle marial et cette dévotion à la Vierge a certainement été un des instruments les plus efficaces de la restauration catholique chez les fidèles.

Dans la première décade du siècle, les belles pages de Cajetan sur la *compassion de Marie* (Y.-M. Congar, *Cajetan et la dévotion à la compassion de Marie*, VSS, t. 38, 1934, p. 142-160) et, probablement sous son influence, l'introduction de cette fête dans la liturgie dominicaine (1508; MOPH, t. 9, p. 85) continuent une dévotion héritée du siècle précédent.

C'est surtout le *rosaire*, avec sa confrérie et la littérature qu'il a fait naître, qui permettra aux dominicains de participer au renouvellement de la vie chrétienne; la floraison magnifique de la confrérie du rosaire au siècle suivant s'enracine alors, trouve son genre et ses méthodes. Divers facteurs contribuent à sa diffusion; la prédication met habituellement l'accent sur la piété mariale, l'*Ave Maria* trouve sa forme définitive dans le bréviaire de Pie V (bibliographie dans EC, t. 2, 1949, col. 516); les chapitres généraux prônent dans tout l'ordre la coutume italienne de la procession du rosaire le premier dimanche d'octobre (MOPH, t. 10, p. 173, etc).

La victoire de Lépante enfin, obtenue le jour où la confrérie du rosaire avait organisé des prières spéciales, favorisa son expansion.

Le rosaire sera l'occasion de nombreux ouvrages, le rythme de parution croissant à mesure qu'on tend vers la fin du siècle; dans cette littérature de dévotion, on trouve quelques ouvrages présentant une méthode de méditation ou de contemplation, comme le *Mistico tempio del Rosario* (Venise, 1584) de Reginaldo Spadoni ou les *Quindici meditazioni sopra gli quindici misteri del rosario...* (Trévise, 1584, 1589, 1599) de Pietro Franchini.

Le premier écrivain italien du rosaire, Alberto da Castello ou Castellano † 1522 (Quéatif-Échard, t. 2, p. 48) a déjà ce souci: son *Rosario della gloriosa Vergine Maria* (Venise, 1521, 1534, 1566, 1567) porte en sous-titre *Essercitio spirituale de gli buoni christiani* (éd. 1521, f. 4r). A côté de chapitres exposant l'origine du rosaire, les constitutions et indulgences de la confrérie, les miracles obtenus, sujets habituellement traités dans les ouvrages de ce genre, l'auteur insère un chapitre *Della meditatione che si debbe fare quando si dice il rosario* (f. 32-33), deux brèves explications du *Pater* et de la salutation angélique (f. 204-218); on notera que celle-ci ne comporte que la première partie de notre actuel *Ave Maria*. Le corps de l'ouvrage (f. 34-201) est constitué par 165 mystères évangéliques; chacun des quinze mystères du rosaire traditionnel est développé par onze scènes de l'Évangile; des gravures sur bois illustrent sur la page de gauche le commentaire très scripturaire de la scène qui se trouve en regard. Il est évident qu'un tel ouvrage a pour but de faciliter la méditation des fidèles.

4^o LE « GAGLIARDO COMBATTIMENTO » DE SAINTE CATHERINE DE RICCI. — Le thème central de la correspondance (C. Guasti, *Delle lettere...*, Opere, t. 5, Prato, 1898) et de la vie spirituelle de Catherine de Ricci † 1590, est bien la réforme de l'Église (DS, t. 2, col. 326-327). Elle en entretient ses illustres correspondants, les saints les plus éminents de son temps, Pie V, Charles Borromée, Philippe Néri, Marie-Madeleine de Pazzi (cf G. Getto, *La letteratura ascetica e mistica in Italia...*, dans *Contributi alla storia del concilio di Trento e della Controriforma*, Florence, 1948). Sa spiritualité est avant tout conçue comme un combat; elle se rapproche fort de celle de Battista da Crema et de Savonarole, dont nous avons dit plus haut qu'elle fut une fidèle. Sa vie est centrée sur le Christ, et plus précisément sur le Christ souffrant dont elle expérimente

les charismes de la passion. Battista da Crema dans la première moitié du siècle, Catherine dans la seconde, sont les deux grandes figures dominicaines en Italie et l'on voit combien elles sont également, quoique de manière différente, orientées vers le même but, la réforme spirituelle de l'Église.

Sur la dévotion mariale de Catherine de Ricci, voir Guglielmo Di Agresti, *Mediazione mariana nell' Epistolario di santa Caterina...*, dans *Rivista di ascetica e mistica*, t. 3, 1958, p. 243-255; *Santa Caterina de' Ricci. Testimonianze sulla età giovanile*, Collana Ricciana, Fonti 1, Florence, 1963.

5° AUTEURS SPIRITUELS. — Nous ne mentionnons pas ici les auteurs et les ouvrages signalés au cours de l'exposé, ni les auteurs dont les écrits sont perdus.

Silvestro Mazzolini de Prierio † 1527, *Aurea Rosa...*, Bologne, 1503; *Scala del santo amore*, Milan, 1519. — Tommasina Fieschi † 1534, DS, t. 5, col. 332-336. — Bartolomeo Della Spina, *Breve Regola della vita spirituale delle persone religiose*, Venise, 1533; *Regola del felice vivere de li christiani del loro stato secolare : secondo diversi gradi et conditioni... e massime de li maritati*, 2^e éd., Venise, 1533. — Vincenzo Giaccari † 1540, *Enchiridion christiano qual' è Specchio della sincera vita christiana*, Venise, 1535 (souvent réédité). — A. Beccaria † 1543, *Dell' Amore di Dio*, éd. A. Vigna, Gênes, 1860 (cf *Vita cristiana*, t. 21, 1952, p. 125-134). — Zanobi de' Medici, *Trattato utilissimo in conforto de' condannati a morte per via di giustizia*, Rome, 1545.

Teofilo Fedini, *Discorsi spirituali sopra il giardino dei peccatori...*, Venise, 1567. — Giacomo Nacchianti † 1569 et sa doctrine du Corps mystique (cf É. Mersch, *Le Corps mystique du Christ*, 2^e éd., Bruxelles-Paris, 1936). — Pietro Martire Morelli † 1575, *Trenta contemplazioni sur les fins dernières*, Verceil, 1563; *Compendio della frequenza del SS. Sacramento*, Montereale, 1570; etc. — P. Rovado, *Il convito d'amore*, Naples, 1575. — Antonio Polti, *Della felicità suprema del cielo*, Pérouse, 1575. — Domenico Baglioni, *Fuga di Christo in Egitto dove si mostra quanto Giesù Christo habbia patito per i peccatori...*, Pérouse, 1575. — Paolino Bernardini † 1585, *Trattato utilissimo della perfetta obbedienza*, éd. B. Carderi, Rome, 1962.

Vincenzo Ercolani † 1586, lettres mss aux archives de Pérouse (cf P. T. Masetti, *Monumenta et antiquitates... ordinis praedicatorum...*, t. 2, Rome, 1864, p. 58-62). — Domenico Buelli († vers 1586), *I sette Scritti penitenziali tradotti ed esposti...*, Milan, 1602. — Girolamo Accetti † 1591, *Tractatus de theologia simbolica, scolastica et mystica*, Crémone, 1582 (DS, t. 1, col. 137). — Benedetto Onesti † 1595, *Breve et utile modo di vivere christiano per via dei Sacramenti, et alcuni altri Esercizi per andare a perfezione*, Biblioteca di Stato, Lucques, ms 2473.

Ajoutons ici la préface que Pierre-Paul Filippi † 1648 donne au livre 2 de la *Theologia mystica* d'Harphius dans l'édition *castigata et correctata* de Rome, 1586 (entre les pages 446 et 447); cette *necessaria introductio* se retrouve dans les éditions suivantes du 17^e siècle. Voir RAM, t. 5, 1924, p. 49-56.

2. Les 17^e et 18^e siècles. — 1° CARACTÈRES GÉNÉRAUX. — Alors qu'au siècle précédent les dominicains italiens ont une influence active sur la formation des nouveaux courants spirituels et dévotionnels de la contre-réforme, le 17^e siècle est pour eux sous le signe de l'assimilation et de l'extension de ces courants.

Ainsi, tout en gardant leur physionomie propre, ils participent davantage à cet « électionisme spirituel » caractéristique du siècle. La tendance sera plus aux soucis pastoraux qu'à la spéculation doctrinale ou à l'ouverture de voies spirituelles renouvelées : on s'installe dans la réforme tridentine.

Le 18^e siècle n'est qu'un prolongement du 17^e : mêmes activités dominantes, mêmes courants spirituels, même électionisme, mêmes types de littérature. Le style, dans la prédication comme dans les livres, se fait plus académique et plus emphatique. Le quiétisme, puis le jansénisme et l'esprit laïc qui se répandent dans la péninsule seront les facteurs nouveaux qui marqueront l'histoire de ce siècle; ils susciteront surtout de la part des dominicains une activité théologique dans les disputes et une littérature apologétique, en particulier contre l'esprit laïc, qui apporteront fort peu à la vie spirituelle.

1) De la *vie interne de l'ordre*, certaines congrégations spirituellement plus vivantes sont les témoins; au sud, la congrégation de la Santé (1593), née sous l'impulsion de Marco da Marcanise † 1616 (P.-Th. Milante, *De viris inlustribus congregationis S. Mariae Sanitatis*, Naples, 1745); au nord, celle du bienheureux Giacomo Salomoni (1622), dont l'influence sera prépondérante surtout au 18^e siècle (J. F. B. De Rubéis, *De rebus congregationis B. Jacobi Salomonii*, Venise, 1751; Mortier, t. 7, p. 116, 180 svv); et au centre la congrégation de Sainte-Sabine, œuvre de Giacinto Passerini † 1677 (Mortier, t. 7, *passim*).

La péninsule entière est parsemée de couvents, au point qu'il est très difficile de s'orienter dans la géographie et les statistiques dominicaines de cette époque. Un point de repère cependant à la fin du 17^e siècle permet de fixer les idées : les onze provinces italiennes totalisaient alors 494 maisons, plus de 4800 pères, étudiants et novices, plus de 1900 convers et 200 tertiaires; en tout, plus de 6000 membres. Ces chiffres seront sensiblement inférieurs à la fin du 18^e siècle, on peut le déduire d'indices divers, bien que les statistiques manquent. Voir Walz, p. 421-424; P. Mandonnet, dans *Il Rosario. Memorie domenicane*, t. 33, 1916, p. 543-545.

La grande dispersion des couvents à travers le pays favorisera l'orientation pastorale, liturgique et populaire des activités dominicaines (Marchese, t. 2, p. 54). Les études restent florissantes. C'est au 17^e siècle que la bibliothèque de la Casanatense à Rome rassemble livres et manuscrits, en particulier spirituels, et sera la pépinière de savants thomistes (J.-J. Berthier, *L'église de la Minerve*, Rome, 1910, p. 401 svv).

2) Les *figures spirituelles* dominantes ne sont pas des spirituels de l'époque; encore qu'il n'en manque pas, aucun pourtant ne prend la place tenue aux siècles précédents par Catherine de Sienne et Savonarole. Fait notable, l'influence de ce dernier s'amenuise au point de disparaître. Par contre, celle de Catherine demeure toujours aussi vivante.

a) *Interruption de l'influence savonarolienne.* — A la fin du 16^e siècle, la vénération du frate reste vive, surtout dans les couvents de l'Italie du centre; sa cause de béatification semble près d'aboutir. Le maître général Antonio Beccaria charge trois frères (1597-1598) de composer un office (C. Guasti, *L'officio proprio per... Savonarola*, 2^e éd., Prato, 1863); l'historien Serafino Razzi écrit alors ses célèbres *Narrationi della vita e morte del...*, Florence, 1590, les envoie à Clément VIII (cf G. Schnitzer, *Savonarola*, trad. italienne, t. 2, Milan, 1931, p. 545-547). Mais la béatification n'aboutit pas et plus tard (1625, 1634) les décrets d'Urbain VIII arrêteront le culte et tout espoir de voir le réformateur sur les autels. Le mouvement

spirituel inspiré de Savonarole cesse d'exister comme phénomène collectif, mais il continue de guider la vie intérieure de quelques dominicains.

b) *L'influence de Catherine de Sienne* est toujours active; on la décèle surtout dans la vie intérieure des spirituels et dans les livres qui paraissent. On aime à voir en elle le type idéal de la sainteté; le *Tesoro nascosto* (ch. 18) de Gregorio de Areyza † 1691 est significatif à cet égard. Les contemplatives cloîtrées surtout gardent vivant le culte de la sainte; c'est un thème habituel de leurs biographes. Catherine est souvent à l'origine de leur vocation, les guide d'une manière parfois extraordinaire dans leur montée spirituelle. Voir *infra*, col. 1458.

Gregorio Lombardelli, *Sommario della disputa e difesa delle sacre stimmate di santa Caterina...*, Sienne, 1601. — La biographie (Rome, 1656), écrite par l'oratorien P. Frigerio. — L. O. Cigala, *Regola delle verginelle secolari che vivono sotto la protezione di santa Caterina...*, Venise, 1665. — Girolamo Gigli, qui n'est pas dominicain, donne l'édition, longtemps classique mais souvent fautive, des œuvres de la sainte (4 vol., Sienne, 1707; Rome, 1866). — Pio M. Pizzello, *Diote meditazioni sopra la vita...*, publiées en 1841 (Rome). — Alessandro Ortoni donne lui aussi des méditations catheriniennes qui eurent grand succès (Rome, 1726, 1730, etc., 1887).

3) *L'éclectisme spirituel*. — Si les disputes théologiques, dont la plupart se déroulent à Rome ou y aboutissent, ont une influence considérable dans la vie de l'Église et sur l'opinion, si nombre de dominicains sont accaparés dans la défense du thomisme, la spiritualité traditionnelle de l'ordre s'ouvre à d'autres expériences spirituelles, ignatienne (cf *infra*), carmélitaine et oratorienne en particulier.

a) La personnalité de sainte Thérèse d'Avila influe visiblement sur la vie spirituelle de plusieurs contemplatives, comme Caterina Paluzzi † 1645 (Filippo di San Paolo, *Vita...*, citée *infra*, p. 358-366, 414), Maria Di Santiago † 1688 (N. Squillante, *Vita...*, citée *infra*, p. 355-357), auxquelles on peut joindre Lorenzo A. Frescobaldi (S. Loddi, *Notizie della vita...*, Florence, 1716, p. 99) et L. M. Calco † 1709 (*Vita* anonyme, Venise, 1754).

b) Philippe Néri, après avoir subi dans sa jeunesse à Florence la profonde influence des dominicains, influe à son tour sur certains d'entre eux, comme Nicolas Ridolfi, futur maître général et un des principaux artisans de la vitalité spirituelle des dominicains au 17^e siècle; de même sur Caterina Paluzzi, qu'il dirige à distance (Filippo di San Paolo, *op. cit.*, p. 53-58, 147-152, 165-172) et sur Vincenzo M. Orsini, le futur Benoît XIII (G. Vignato, *Storia di Benedetto XIII*, t. 3, Bergame, 1956, p. 68-69).

c) Autre marque d'éclectisme, des dominicains traduisent des ouvrages spirituels étrangers, surtout au 17^e siècle, mais déjà dans les dernières années du 16^e.

T. Bottonio traduit les *Lettres* de Jean d'Avila (Florence, 1590; 6 éd. jusqu'à celle de Brescia, 1728, cf *Manresa*, t. 17, 1945, p. 370). — G. Giovannini traduit la *Guide des pécheurs* de Louis de Grenade (Venise, 1575), des *Pensieri cristiani* tirés des Pères (Vicence, 1600), et éditte les *Sermones* d'Hubert de Romans (Venise, 1603). — I. Del Nente publie la *Vita e opere spirituali* d'Henri Suso (Florence, 1642, etc.). — Clemente da Genova éditte Thomas à Kempis (Bologne, 1678-1680). — F. G. Martinelli, *L'idea della perfetta religiosa nella vita di S. Gertrude Mansfeldense... la Grande* (Rome, 1686); etc.

d) *Les dominicains italiens et les Exercices spirituels*. — Bien que l'oraison mentale ne soit évidemment pas une nouveauté dans l'ordre (vg P. Philippe, *L'oraison dominicaine au 13^e siècle*, VSS, 1948, p. 424-454), une conception plus structurée de cette oraison s'y répand peu à peu sous l'influence ignatienne. Nicolas Ridolfi † 1650, ancien élève du collège romain, puis maître

général (1629-1644), recommande aux religieux la pratique des *Exercices spirituels* (lettre de 1630; Mortier, t. 6, p. 315-316). Une retraite annuelle de dix jours est rendue obligatoire dans tout l'ordre par le chapitre général de 1650 (MOPH, t. 12, p. 288-289). La pratique de l'oraison mentale et des exercices annuels devient comme une marque distinctive du religieux fervent; c'est ce que soulignent, entre autres points, les chapitres généraux au sujet de S. Capponi † 1614 (MOPH, t. 1, p. 287), C. Avitabile † 1636 (t. 12, p. 212), M. A. Nanni † 1617 (t. 13, p. 114), etc.

Dans ce contexte du 17^e siècle, naît une abondante littérature sur l'oraison qui mériterait une étude. Plus nombreux encore les recueils de méditations. Dans l'état actuel des connaissances, les ouvrages d'Ignazio Del Nente † 1648 émergent du lot; on se reportera à sa notice, DS, t. 3, col. 129-130.

Dans sa *Della tranquillità dell'animo nel lume della natura, della fede, della sapienza e del divino amore* (éd. Florence, 1642), il expose sa doctrine de la méditation; cet ouvrage est significatif des tendances spirituelles des dominicains d'alors. Del Nente ne propose pas de méthode proprement dite; il donne le primat à l'affectif sur le discursif (p. 379). « La méditation souvent renouvelée se change en contemplation... elle est la mère de la contemplation » (p. 380). Il a grand souci de maintenir la continuité de la vie spirituelle tout en distinguant bien les degrés.

Au fur et à mesure que les décades passent, les « Exercices spirituels » publiés sont toujours aussi nombreux, mais le contenu que couvre ce titre tend à changer; on y trouve de moins en moins de doctrine spirituelle authentique et les retraites proprement dites se font rares au profit de recueils de prières et de pratiques de dévotion.

2^o COURANTS SPIRITUELS ET DÉVOTIONS. — 1) La spiritualité dominicaine italienne est décidément *christo-centrique* et s'oriente surtout vers l'enfance de Jésus, le Christ souffrant, le Sacré-Cœur et l'eucharistie.

a) La dévotion à l'enfance de Jésus est un héritage du siècle précédent (DS, t. 4, col. 664); introduite probablement par Mariano Lo Vecchio † 1589 (M. A. Coniglione, *La provincia domenicana di Sicilia*, Palerme, 1900, p. 274-265) et répandue au centre de l'Italie par Paolino Bernardini † 1585, les dominicains s'en font, avec d'autres, les promoteurs et la répandent en particulier à l'occasion de la neuvaine de Noël; pour ces neuvaines, T. Valle, R. Rocco, G. Ricciardi publient des livres de méditations ou des sermonnaires (DS, t. 4, col. 677).

Au 18^e siècle, Naples connaîtra une extraordinaire dévotion à la crèche; à ce mouvement sont attachés le nom et l'activité de Gregorio Rocco † 1782, grand prédicateur du peuple et de la cour (P. Scognamiglio, *Il frate dai due Cappucci*, Rome, 1946, p. 63-67).

La dévotion à l'enfance de Jésus est aussi nettement décelable chez les contemplatifs; leurs biographes rapportent nombre de faveurs plus ou moins extraordinaires dont les contemplatives sont l'objet à l'époque de Noël, leurs rapports familiaux avec l'Enfant Jésus, etc. Les textes spirituels sont malheureusement plus rares; signalons quelques méditations sur Noël de la mystique Fialetta R. Fialetti † 1717 (dans G. V. Patuzzi, *Vita...*, Venise, 1740, p. 504-507).

b) *Jésus souffrant* est probablement l'aspect christologique qui prédomine; cette orientation, plus spirituelle que doctrinale, attend un historien qui la mette en valeur. Plus encore que les ouvrages sur la passion

de D. Gori, R. Grillenzoni, I. Del Nente, Maria Villani ou G. B. Mazzoleni, les biographes du temps en témoignent : le Christ souffrant est au centre de la vie spirituelle de la majorité, de ceux du moins dont on écrit la vie. Les charismes de la passion sont très fréquents, au point qu'ils posent un problème critique, à la fois théologique et psychologique. Quoi qu'il en soit, la dévotion à la passion est un fait certain et il est notable que les attitudes affectives qui sont décrites sont en continuité avec celles du moyen âge.

c) *Le Cœur de Jésus*. — Pour Francesca C. Vacchini † 1609 (G. M. Martini, *Vita*, citée *infra*, p. 81-82) et Caterina Paluzzi (Filippo di San Paolo, *Vita*, citée *infra*, p. 396-398), la dévotion au saint côté du Christ joue un grand rôle. Maria Trucco † 1606 aurait eu la vision de trois demeures dans le côté ouvert qui correspondent aux trois étapes de la purification, du progrès et de l'union (*L'année dominicaine*, t. 7, p. 345-347). Mais le véritable apôtre de Sacré-Cœur est Ignazio Del Nente, même s'il s'inspire de Suso et de sainte Gertrude. A côté des traits d'origine médiévale, on trouve des allusions explicites à la réparation. Si nous ne nous trompons pas, *Le solitudini al Divinissimo Cuore di Gesù* (dans *Le solitudini di sacri e pietosi affetti...*, Florence, 1643, p. 321-338) forment la première retraite centrée sur le Sacré-Cœur (cf DS, t. 3, col. 130).

Le 18^e siècle n'apporte pas, à notre connaissance, d'ouvrages dominicains sur le Sacré-Cœur. La dévotion est pourtant vivace dans les cloîtres : F. R. Fialetti † 1717 (G. V. Patuzzi, *op. cit.*, p. 212-215), Caterina della Volontà di Dio † 1722 (G. Gallizioli, *op. cit. infra*, p. 86-93), Colomba Scaglione † 1753 (D. Fontanella, *op. cit. infra*, p. 157-158) sont des âmes réparatrices. La dévotion au Cœur du Christ de M. Innocenza Orselli † 1737 est à signaler (*Vita* anonyme, Forlì, 1741; MOPH, t. 14, p. 170).

d) Le culte de l'eucharistie se manifeste dans la littérature spirituelle (voir *infra*, col. 1459) et dans les pratiques de dévotion. Giovanni Ricciardi d'Altamura † 1675 (MOPH, t. 13, p. 196-197) est vraisemblablement un des premiers à introduire la récitation du rosaire devant le Saint-Sacrement (*L'année dominicaine*, t. 10, p. 451); d'où son *Modo di instituire la congregazione del SS. Sacramento con il modo di recitare il SS. Rosario* (Naples, 1640). Selon la tradition héritée du siècle précédent, Aurelio Risaliti facilite la dévotion des quarante heures par ses *Preces dicendae in... supplicatione quadraginta horarum* (Palerme, 1615) et son *Hora contemplativa d'un' anima... interno colloquio con il SS. Sacramento...* (Palerme, 1619). Dans la seconde moitié du 17^e siècle, les dominicains propageront l'adoration eucharistique perpétuelle autour de couvents comme le *Corpus Domini* de Macerata (A. Zucchi, *Il monastero del Corpus Domini...*, dans *Memorie domenicane*, t. 11, 1936, p. 366-369; t. 12, 1937, p. 91-98; *Regole... delle suore della penitenza et osservanza di S. Domenico*, Macerata, 1690; éd. 1736, ch. 33) ou le monastère de Farra d'Isonzo érigé par Basilio Pica † 1664 (MOPH, t. 13, p. 137-139; F. Spesot, *Basilio Pica...*, Gorizia, 1933). Ces quelques exemples de formes dévotionnelles trouvent leur support habituel dans les multiples confréries dont nous parlerons plus loin.

Quant à la communion fréquente, le mouvement en sa faveur commencé au 16^e siècle s'étend largement; il semble que certains dominicains isolés aient fait quelques réserves. Peut-on interpréter en ce sens l'appro-

bation que donne en 1645 Vincenzo Candido à *La fréquente communion* d'Antoine Arnauld (*L'année dominicaine*, t. 11, p. 276)? Giuseppe Maria Paltinieri † 1702 dénonce des abus (*Dissertationum trias... De communione spirituali*, Padoue, 1698). Quoi qu'il en soit, la plupart des dominicains sont favorables à la communion fréquente, depuis G. L. De Fusco † 1621 (B. Longo, *Il venerabile G. L. De Fusco*, Valle di Pompei, 1917, p. 100) jusqu'à Vincenzo Orsini, futur Benoît XIII, promoteur de la communion des enfants, fondateur de confréries du Saint-Sacrement à Césène, Bénévent et ailleurs, et auteur d'une *Istruzione per quei che devono ammettersi alla SS. Comunione*, etc (G. Vignato, *op. cit.*, p. 49-51).

2) *Le mouvement marial*. — Le 17^e siècle est probablement en Italie le siècle le plus intensément marial de l'histoire dominicaine. Les livres de dévotion, de méditations, etc, sont nombreux, mais surtout un foisonnement de confréries anime le culte marial, au point que le maître général Giovanni De Marinis fait publier le *Bullarium confraternitatum ordinis praedicatorum* (Rome, 1668), pour clarifier la situation; le rosaire y tient la place prépondérante (MOPH, t. 12, p. 115; Mortier, t. 7, p. 11).

Parmi les livres sur les mystères de Marie, il faut citer, à côté de ceux d'I. Del Nente, le *Giardino fiorito della Gran Signora Regina...* (Naples, 1615), de Giacomo Affinati d'Acuto, qui suit l'année liturgique et qui est typique de nombreux autres, et l'ouvrage important d'Angelo Paciuchelli † 1660, *Excitationes dormitantis animae...* (Venise, 1659; trad. italienne, 3 vol., Naples, 1849), dont les pages les plus remarquables sont dédiées à la Vierge. Parmi les livres les plus souvent réédités, citons celui de Sante Pascucci † 1728, *Esercizi di devozione per celebrare le feste della SS. Vergine Maria* (Faenza, 1721).

La dévotion mariale des dominicains a suscité des pratiques comme celle du mois de mai (*Origini del culto... alla Madonna nel Maggio*, dans *Il Rosario. Memorie domenicane*, t. 3, 1886, p. 225-238; t. 10, 1893, p. 434-438, 455-459, 532-534) ou des associations indépendantes du rosaire et de sa confrérie. Ainsi l'association organisée par Vinsi pour laïcs et religieux qui s'engagent à s'offrir comme « serviteurs, dévots, esclaves pour la vie entière à la Mère de Dieu » (R. Cai, *Pratiche mariane del sec. XVII*, dans *Vita cristiana*, t. 7, 1935, p. 348-355). Mais le rosaire avec sa confrérie est de loin le mouvement marial le plus important qu'animent les dominicains italiens (voir dans *Il Rosario. Memorie domenicane*, t. 5, 1888, p. 519-523, 698-701, 753-756).

L'artisan principal en est Timoteo Ricci † 1643 (MOPH, t. 12, p. 353) qui imagine la récitation alternée du rosaire par deux chœurs, d'abord à Naples (1617; G. Lampo, dans *Il Rosario...*, t. 39, 1922, p. 401-402), puis à Rome (1624), d'où la pratique s'étend. Aidé par Petronio Martini, il est surtout le créateur du rosaire perpétuel (1635) dont l'ampleur du succès fut un événement national (V. M. Fontana, *Monumenta domenicana*, Rome, 1675, 5^e partie, ch. 1). Il faut lire les publications d'alors sur le rosaire ou des chroniques comme celle de F. Di Poggio (*op. cit. supra*, ms, archives de Lucques) pour avoir une idée de la ferveur chrétienne provoquée ainsi dans l'Italie entière. La Vierge est proclamée patronne de nombreuses villes au point que Francesco Maildachini † 1644 rédige des normes sur la façon dont les dominicains devront se comporter en ces occasions. Il est impossible de dénombrer les confréries qui se fondent jusque dans les villages. Voir *Acta Sanctae Sedis necnon magistrorum... pro societate SS. Rosarii*,

Lyon, 1890, 4^e partie, p. 1309-1313, 1333-1335, 1356-1360). En 1716, Clément XI étend à l'Église entière la fête du rosaire et la fixe au premier dimanche d'octobre (P. T. Masetti, *Memorie circa la festa e l'ufficio proprio del Rosario*, dans *Il Rosario...*, t. 2, 1885).

Le mouvement se maintiendra au 18^e siècle, au moins dans sa première moitié; ensuite les écrits sur le rosaire sont moins fréquents, indice probable d'une baisse spirituelle dans la confrérie.

Les apôtres les plus actifs sont, en Sicile, V. Pagano † 1650, Giovanni M. Bertini † 1669, Andrea d'Auria † 1672 (*Il Rosario...*, t. 22, 1905, p. 425-427), Giovanni Ricciardi d'Altamura † 1675, créateur du rosaire pour les agonisants (MOPH, t. 13, p. 196-197).

Callisto di Misanello (*Regole, costituzioni, esercizi spirituali... nelle congregazioni e compagnie del SS. Rosario...*, 4^e éd., Naples, 1647) nous renseigne sur les « écoles secrètes de mortification » dans la région de Naples; leurs membres sont formés d'après Thomas d'Aquin, Henri Suso et Antonin de Florence (cf I. C., *Le Scuole segrete di mortificazione...*, dans *Vita cristiana*, t. 11, 1939, p. 517-524); ce mouvement se répandit dans les confréries du rosaire. Giovanni Ricciardi lui dédie son *Domenicale per tutto l'anno e modo di fondare ed esercitare le scuole di mortificazione* (4 vol., Naples, 1640-1654); ces écoles ont pour but de former spirituellement les confrères du rosaire les plus généreux.

Le rosaire a suscité une abondante littérature. D'abord des œuvres de caractère général, comme les *Sommae* sur le rosaire (histoire, dévotion, apologie, etc) de A. Baretti, de S. Banchi, de A. Caraccia, G.B. Ricciardi, P. Castrucci, etc. Ensuite, de nombreux ouvrages sur les miracles obtenus de la Vierge, d'autres aussi abondants proposant des sermons aux prédicateurs du rosaire.

C'est plutôt le *rosaire médité* qui doit être, ici, mis en évidence. Les chapitres généraux insistent d'ailleurs sur l'aspect intérieur qui doit animer la dévotion et ses manifestations extérieures. D'où une série de méditations ou de manières de méditer le rosaire (vg les ouvrages de B. Pica, A. Del Giudice d'Altamura, F.M. Bianco, G. Gattico, etc.

3^o LA VIE SPIRITUELLE DANS L'ORDRE n'est pas encore suffisamment explorée. Les grandes figures manquent, et pourtant, d'après les biographes et les témoignages de l'époque, les mystiques sont nombreux, surtout chez les moniales, comme au siècle précédent. L'œuvre de Domenico Gravina † 1643 (*Ad discernendas veras a falsis visionibus et revelationibus*, 2 vol., Naples, 1638) témoigne de l'actualité des problèmes mystiques que posait aux théologiens cette floraison.

La direction spirituelle est beaucoup plus pratiquée qu'elle n'a laissé de traces. Giovanni L. De Fusco et Ignazio Del Nente sont de grands directeurs fort recherchés; au 18^e siècle leur successeur sera Serafino Brienza (*S. Tommaso spirituale direttore ovvero Trattato della rinnegazione di noi*, 2 vol., Naples, 1752-1753). Mais l'époque a laissé très peu d'études de théologie spirituelle; on sait que J.M. Bertini (*Teologia mistica secondo la dottrina di S. Tommaso*, Palerme, 1668), Vincenzo Giovannetti (*De mystica theologia*) en ont publié, mais leurs ouvrages sont introuvables, signe de leur petit tirage. Ignazio Del Nente a bien des pages, en particulier dans *Della tranquillità dell' animo*, qui ressortissent à ce genre, mais plus qu'un théologien de la mystique, c'est un spirituel.

Les écrits spirituels, plus nombreux, manifestent l'attachement des auteurs pour la mystique nuptiale, pour le symbolisme et le lyrisme du *Cantique*, mais cela

est fort commun alors jusque chez les prédicateurs. Nicolas Riccardi † 1639, Raimondo Rocco † 1655, la mystique Maria Villani † 1670, commentent le *Cantique*, mais ces écrits sont ou restés manuscrits ou devenus introuvables. L'auteur spirituel qui semble dominer ces deux siècles, à la fois par le volume de son œuvre et sa valeur, est certainement Ignazio Del Nente (DS, t. 3, col. 129-130).

Les écrits autobiographiques, de contemplatives surtout, restent peu explorés; du moins nombre de documents nous sont restés et mériteraient une étude: de Francesca Caterina Vacchini † 1609 (texte dans R. Roberti, *Vita... con le apparizioni e miracoli...*, Tricarico, 1613; G.M. Martini, *Vita...*, Viterbe, 1722); — de Caterina Paluzzi † 1645 (fragments de l'autobiographie dans Filippo di San Paolo, *Vita sororis...*, Rome, 1667; voir aussi A. Tosi, *Compendio della vita...*, Rome, 1731; ses lettres au cardinal Frédéric Borromée sont perdues, cf G. Gabrieli, *Lettere di F. Borromeo alla... Caterina Paluzzi*, dans *Memorie domenicane*, t. 10, 1935, p. 3-33); — de Caterina Vannini † 1606 (correspondance avec le cardinal Frédéric Borromée, cf DS, t. 1, col. 1872); — d'Ottavia Arditì (écrits et lettres dans l'anonyme *Compendio della vita della... Ottavia Arditì*, Lucques, 1739); — de Gertrude Salandri † 1748 (autobiographie dans G. Vittori, *Vita...*, Rome, 1885; voir l'anonyme *Vita... cavata da' Processi e da altri documenti...*, Rome, 1774); — de Colomba Scaglione † 1753 (autobiographie et correspondance publiées par son confesseur D. Fontanella, *Vita...*, Naples, 1756); — de Deodata del Divino Amore † 1754 (écrits ascétiques aux archives épiscopales de Fermo; cf *Memorie domenicane*, t. 11, 1936, p. 361-362).

Nombre de biographes ont pris soin d'insérer des fragments d'écrits de leur sujet; faute de mieux, leurs ouvrages nous renseignent sur la vie spirituelle de bien des contemplatives; nous en signalons ici quelques-unes :

Giulia Cicarelli † 1621 (P. Manardi, *La vita...*, Rome, 1668); — Paola di Santa Teresa † 1657 (D. Marchese, *Sacro diario domenicano*, t. 1, Naples, 1668, p. 48-87); — Maria Villani † 1670 (D. Marchese, *Vita di suor...*, Naples, 1674); — Rosa Generali † 1680 (A. C. Spannocchi, *Vita...*, Venise, 1722); — Maria di Santiago † 1688 (N. Squillante, *Vita...*, Naples, 1693).
Domenica del Cuore di Gesù † 1709 (Anonyme, *Fatti ammirabili...*, Venise, 1742); — Claudia De Angelis † 1715 (G. Marangoni, *Vita...*, Rome, 1805); — Caterina Alias di Gesù † 1716 (A. Mongitore, *Compendio della vita...*, Palerme, 1776); — Fialetta R. Fialetti † 1717 (G. V. Patuzzi, *Vita...*, Venise, 1740); — Maria Caterina della Volontà di Dio † 1722 (G. Gallizioli, *Vita della serva...*, Venise, s. d. [1729]); — Rosa Giannini † 1741 (P. T. Cherubino, *Vita...*, Naples, 1755); — Maria Caterina Rosetti † 1754 (anonyme, *Vita...*, Venise, 1761); — Domenica Prati † 1804 (G. Regoli, *Brevi notizie sulla vita...*, ms, Santa Maria Novella, Florence, iv, a. 3).

4^o AUTEURS SPIRITUELS. — Mis à part Ignazio Del Nente, aucun écrivain spirituel n'émerge, semble-t-il. Certains ouvrages pourtant sont solides et intéressants; tel *Il tesoro nascosto* (Naples, 1651) de Gregorio de Areylyza (DS, t. 1, col. 842), en particulier dans ses derniers chapitres sur l'homme, image de la Trinité; tels encore, bien qu'ils soient purement théologiques, les écrits de Jean-Paul Nazari † 1646, souvent cité par Jean de Saint-Thomas et l'école de Salamanque; sa doctrine du Corps mystique, mise en évidence par É. Mersch (vg *Le Corps Mystique du Christ*, 2^e éd., Paris, 1936, *passim*), a eu grande influence sur *La Croix de Jésus* de L. Chardon (éd. F. Florand, Paris, 1937,

p. LXXXI-LXXXIV; voir R. Verardo, *G.P. Nazari*, dans *Memorie domenicane*, t. 24, 1949, p. 134-176, 244-277; t. 25, 1950, p. 35-45).

Au 18^e siècle, l'auteur spirituel le plus fécond et le plus édité est sans aucun doute Fulgenzio Cuniliati †1759.

Étant donné la place prépondérante des activités apostoliques à cette époque, les écrits dominicains reflètent cette orientation : les plus nombreux traitent de la vie chrétienne (vertus et vices, patience dans les souffrances, fins dernières, etc) ou offrent des textes pour soutenir les dévotions, la prière et la méditation des fidèles.

Nous donnons ici une liste chronologique d'auteurs spirituels, sans répéter leurs ouvrages déjà cités.

Mattia Fasano † 1607, *Lume e specchio di virtù...*, Venise, 1607; etc. — Vincenzo Ferrini, † vers 1610; DS, t. 5, col. 200-201. — Lattanzio da Cremona, *Excelsum Deiparae encomium...*, Crémone, 1611. — Innocenzo Cibo Ghisi, † vers 1612, *Discorsi morali sopra i sette Salmi penitenziali*, 3 vol., Venise, 1607-1610 (trad. par Jean Baudouin, 3 vol., Paris, 1630). — Giacomo Affinati d'Acuto, *Il muto che parla. Dialogo... dell'eccezzenza e di difetti della lingua...*, 2^e éd., Venise, 1606; *Il monte santo della tribolazione* (trad. par N. Coeffeteau, Paris, 1606; Lyon, 1620); *Il mondo rinvesciato...*; etc. Voir DS, t. 1, col. 246.

Augusto Sellitto † 1616, *Conforto d'agonizzanti... per consolazione...*, Venise, 1614, 1619, 1621. — Domenico Gori † 1620, *Esercizii spirituali... della compagnia di S. Benedetto Bianco...*, Rome, 1610; *Considerazioni morali intorno alla vita di Cristo...*, Florence (?); éd. augmentée par A.C. Spannocchi, *Esercizi spirituali...*, Venise, 1682; Florence, 1825. — Giacinto De Nobili, *Contemplazioni da farsi nell' orazione e nel ricevere il S.S. Sacramento...* (Pavie, 1628?). — Cornelio Avitabile † 1636, *Della vera vita religiosa con alcuni sermoni...*, Naples, 1605. — Nicolas Riccardi † 1639, *Ragionamenti sopra le Litanie di Nostra Signora...*, 2 vol., Gênes, 1626. — Raffaele Grillenzoni † 1643, *Affanni dell'anima timorata co' suo conforto e rimedi, aggiuntovi il metodo per risanare un'anima inferma di scrupolo*, Venise, 1676. — Enrico Del Gaudio (di San Bartolomeo), *Scalco spirituale per le mense de' religiosi e de gl' altri devoti*, Naples, 1644. — Tommaso M. Dalla Torella, *Compendio de gli essercizi spirituali secondo le tre vie della perfezzione*, Rome, 1648. — Nicolas Ridolfi † 1650, *Breve modo di fare l'orazione mentale*, Rome, 1642 (trad. St. Meney, Paris, 1660).

Teodoro Valle † 1651, *Meditazioni per li nove giorni della novena della B. Vergine innanzi la Natività di Cristo e altre in honore della Passione...*, Naples, 1621. — Angelo Paciuchelli † 1660, *Trattato della pazienza*, Pérouse, 1657; etc; *Excitationes dormitantis animae...*, Venise, 1659, 1680; *Discorsi morali sopra la Passione...*, Venise, 1664, etc. — Raimondo Romani, *Compendio dell'orazione mentale dove... si insegna ai principianti...*, Rome, 1662, 1676. — Gregorio Pinelli † 1667, *Stimulus charitatis omnibus peregrinantibus...*, Naples, 1636. — Sur Girolamo Ercolani † 1668, cf DS, t. 4, col. 936. — Niccolo Berardi († vers 1670), *Geremia piangente... Sentimenti morali sopra... Recordare Domine*, Pérouse, 1653; *Moisè trionfante... Documenti sacri sopra il cantico Cantemus Domino*, Lucques, 1655. — Giuseppe Ciantes † 1670; DS, t. 2, col. 886-887. — Giacinto Granara († vers 1670), *La scuola della vera sapienza*, Venise, 1665; etc. — Ambrogio del Giudice d'Altamura † 1676, *Il Melchisedec, ovvero Lezioni in lode del S.S. Sacramento*

dell' Eucaristia, Rome, 1653; *Meditazioni sopra gli misteri del S.S. Rosario*, Naples, 1659. — Benedetto Bovio † 1683, *Vita cristiana da praticarsi per tutti per isfuggir l'inferno e acquistarsi il paradiso*, Trévise, 1667, 1673; *Ragionamento della custodia degli Angeli...*, Trévise, 1762. — Gregorio de Arelza † 1691, *Stimoli alla sagra solitudine*, Naples, 1677, 1685. — Paolo Richiedei, *Regola data dal P.S. Agostino... dove... si discorre di tutte le materie...*, Brescia, 1675, 1687; *Pratica de coscienza per tutte le religiose claustrali...*, Brescia, 1689.

Francesco Antonio Malaspina, *Breve e distinto direttorio per bene esercitare le potenze dell' anima nel tempo dell' orazione mentale*, Florence, 1706. — Giacinto Maria Marii († vers 1707), *Sacro ritiro ovvero Esercizii spirituali*, Venise, 1687, 1707. — Giuseppe Paltinieri † 1702, *Compendio della christiana perfezzione...*, Padoue, 1700. — Tommaso Borelli († après 1708), *Rosario meditato e recitato... Discorsi annuali fondati sopra l'Evangelii correnti...*, Gênes, 1708. — Giovanni B. Mazzoleni † 1712, *Il crocifisso venerato ovvero divoti exerciti...*, Venise, 1705; etc. — Domenico Ricci, *Homo interior juxta Doctoris Angelici doctrinam... ad explodendos errores Michaelis de Molinos*, 3 vol., Naples, 1709-1712. — Giacinto Rosciano † 1719, *Il Rosario annuale... meditazione perpetua delli quindici misteri...*, 2 vol., Palerme, 1705-1706. — Basilio Ferri († vers 1723); DS, t. 5, col. 198-199. — Sante Pascucci † 1728, *Esercizi di devozione per celebrare le feste della S. Vergine...*, Faenza, 1721, etc. — Cesare Samminiati † 1729, *Istruzioni per due spirituali exercizi... verso le Piaghe di N.S. Gesù Cristo...*, Viterbe, 1722; *Galleria spirituale di xxii sacre Immagini...*, Lucques, 1726; etc. — Serafino Montorio † 1729, *Riflessi storico-morali sopra tutte le feste della... Vergine...*, Naples, 1721.

Domenico Maria Celi † 1730, *Fervori e ringraziamenti da praticarsi avanti e dopo la S. Comunione per tutte le domeniche...*, Lucques, 1727. — Giuseppe Aldrisi † 1730, *L'immagine della religiosa...*, Venise, 1713. — Sebastiano Marzari, *Sermoni brevi del S.S. Sacramento...*, 2 vol., Venise, 1725; *Aggiunta di altri trenta sermoni...*, Florence, 1730. — Giacinto Maria Anti † 1732, *Vita di Maria sempre Vergine... con vari ragionamenti di vizi e di virtù...*, Vicence, 1684; *La compunzione procurati a' penitenti con la sposizione dei sette Salmi penitenziali*, Vicence, 1720. — Gundisalvo Carattini, *Vita claustralis*, Vérone, 1743. — Domenico Maria Pascucci, *Esercizi spirituali proposti alli ecclesiastici...*, 2^e éd., Naples, 1746. — Jacopo Boni † 1747, *Il convito eucaristico imbandito alle delizie delle sue spose dall'Incarnata Sapienza*, 2 vol., Ferrare, 1742. — Tommaso Spinelli † 1748, *Otto sermoni cordiali per gli otto giorni degli exercizi spirituali*, Naples, 1745.

Fulgenzio Cuniliati † 1759, *Meditazioni per tutto l'anno...*, 8 vol., Venise, 1733-1734; *Anno dei Santi... Leggendaro... a modo di meditazioni...*, Venise, 1738; *Il predicatore eucaristico*, 2 vol., Venise, 1744, 1752; *Il religioso claustrale professo negli exercizi spirituali*, Venise, 1748, 1754.; rééd. sous le titre *Esercizi spirituali per il religioso...*, Venise, 1773, etc. — Vincenzo Mugnani, *Sagro settenario sovra i principali effetti della nascita del Salvatore...*, Venise, 1761. — P.M. Lauro, *Esercizi spirituali di discorsi, istruzioni e prediche per uso delle sante missioni*, Naples, 1763. — Salvatore Arcieri, *Esercizi spirituali per li secolari ed ecclesiastici...*, Naples, 1788. — Errico De Rosa, *Meditazioni e*

poemi sacri ovvero Verità eterne... Esercizii spirituali di dieci giorni, Naples, 1797.

3. De 1800 à 1950. — 1^o CARACTÈRES GÉNÉRAUX. — Pour l'ordre comme pour l'Église en Italie, le 19^e siècle est sous le signe de nombreuses crises et persécutions. Touchée plus tard que la France par la vague anti-religieuse, l'Église italienne sera en butte à l'hostilité, ou au moins à l'anticléricalisme, jusqu'au dernier tiers du siècle.

L'occupation napoléonienne supprime les ordres religieux dans les territoires sur lesquels elle s'étend progressivement (décrets de 1806, de 1810). Libéralisme, carbonarisme, franc-maçonnerie sont nettement anticléricaux et atteignent assez largement le peuple chrétien. Au milieu du siècle, nombre d'italiens rendent Pie IX et l'Église responsables de l'échec du mouvement national de 1848; puis la question romaine empoisonnera la seconde moitié du siècle (voir R. Aubert, *Le pontificat de Pie IX*, coll. Fliche et Martin, t. 21, Paris, 1952, p. 72-107).

L'ordre dominicain, plusieurs fois supprimé dans toute l'Italie ou l'une de ses parties (1855, 1866, 1873), supporte les conséquences négatives de ce climat politique et social; plus encore, la scission des provinces dominicaines d'Espagne et des colonies espagnoles en 1806, — les provinces les plus florissantes alors —, qui ne se terminera qu'en 1872 (Mortier, t. 7, p. 430-438, 494), l'absence de chapitres généraux de 1777 à 1832 et de 1844 à 1862, sont autant d'indices d'une crise profonde qui n'est pas propre à l'Italie, mais qui est sans doute la plus grave que l'ordre y ait connue.

Cette crise est illustrée par les statistiques. Les provinces italiennes comptent 1595 membres en 1844, 825 en 1876, à peu près 500 en 1910. Cette date marque le bas de la courbe numérique, puisque vingt ans plus tard on compte 655 dominicains dans la Péninsule. La reprise est cependant plus tardive que dans d'autres pays : en 1844, l'Italie représente un tiers de l'ordre, en 1876 un quart, en 1910 le neuvième (cf Walz, p. 523-525). Les chiffres ne donnent que des indications limitées; il est certain qu'en dépit d'une décroissance numérique le dernier tiers du 19^e siècle est sous le signe du renouveau.

Pourtant, durant cette longue crise, de petits groupes fervents, d'abord dans les cloîtres, puis d'une manière plus visible par les livres, les mouvements spirituels qui reprennent vie et les activités apostoliques qui n'ont jamais été abandonnées, témoignent de la vie de l'ordre. On ne s'étonnera pas que, dans les circonstances décrites, les grandes œuvres doctrinales ou spirituelles soient rares.

2^o LE RENOUVEAU. — Le pontificat de Léon XIII (1878-1903) coïncide avec la renaissance dominicaine en Italie, ou du moins elle y apparaît au grand jour. Ce n'est pas qu'auparavant la vie spirituelle ait fait défaut; on compte des mystiques, comme Reginalda Tosetti † 1817, âme réparatrice (Luca di San Giuseppe, *Vita...*, Florence, 1906), et Rosa Colomba Asdente † 1847 (G. Ferrari, *La monaca di Taggia, Sr. Rosa...*, Turin, 1933). Les auteurs spirituels ne manquent pas, comme Filippo Anfossi (*Quadragesimale*, Rome, 1815; *Esercizi spirituali*, Rome, 1821; etc), G.M. Airenti et Giuseppe Morassi † 1870 qui écrivent sur le rosaire. Le couvent de La Quercia (Viterbe) est un foyer spirituel animé par le théologien Giacinto Pellegrinetti et par Vincenzo Palmegiani † 1863, vingt ans maître des novices; il forma Lacordaire,

V. Jandel et les premiers dominicains français à la vie de l'ordre (*Année dominicaine*, revue, t. 3, 1863, p. 258-260; *Memorie domenicane*, t. 13, 1938, p. 56-66). Le noviciat de Bosco (Piémont) forme aussi des disciples de Lacordaire (Augustin d'Arres, *Souvenirs du noviciat de Bosco*, dans *Année dominicaine*, revue, t. 12, 1872, à t. 14, 1874, *passim*).

Plusieurs actes de Léon XIII sont des facteurs importants pour la renaissance spirituelle de l'ordre, en Italie particulièrement (cf *Leo Papa XIII et Ordo praedicatorum*, Rome, 1884); ainsi ses interventions en faveur du thomisme (J.J. Berthier, *S. Thomas... doctor communis*, Rome, 1914); il déclare saint Thomas patron des écoles catholiques (bulle *Aeterni Patris*, 1880); il encourage l'édition léonine, etc.

1) *Les mouvements spirituels*. — Les directives de Léon XIII sur le rosaire (encyclique *Supremi apostolatus*, 1^{er} septembre 1883) provoquent un grand réveil et un rajeunissement de la dévotion. Tommaso M. Granello † 1911 (*Il Rosario. Memorie...*, 1911, p. 219 svv, 230 svv) conçoit et fonde en 1884 la première revue de l'ordre en Italie, *Il Rosario. Memorie domenicane*, qui répand et unifie la dévotion (*Memorie domenicane*, t. 8, 1933, p. 11-24). Marcolino Cicognani compose un mois d'octobre (*Leone XIII e il Santo Rosario. Letture per il mese di ottobre*, Rome, 1898). Costanzo Becchi † 1930 (*Memorie domenicane*, t. 6, 1931, p. 20-27, 121-127) réorganise et relance le rosaire perpétuel et en établit le centre à Santa Maria Novella de Florence (I. Grossi, *L'Associazione del Rosario perpetuo in Italia*, dans la revue *Sicut Rosa*, 1960, p. 43-52). Rosario Bianchi enfin fonde en 1909 le rosaire des enfants (*rosarianti*), avec sa revue (*Rose e Gigli*).

A côté du rosaire, il faut mentionner le mouvement des « Serviteurs de l'éternelle Sagesse » fondé en 1929 par Enrico Genovesi († 1958; *Bolletino di San Domenico*, t. 39, 1958, p. 236-237); son rôle spécifique est la diffusion de l'Évangile dans le peuple; à côté de cette diffusion du texte, le mouvement publie des brochures qui introduisent à l'Évangile, organise des « journées de l'Évangile », des congrès, suscite des associations, etc (*Vita cristiana*, t. 15, 1943, p. 490-495).

2) Le culte de l'eucharistie prend un nouvel essor au début du vingtième siècle dans toute l'Église. La dominicaine Maria Luisa Maresca † 1912 (*Il Rosario. Memorie...*, t. 29, 1912, p. 362-365) en est une apôtre active; elle n'est pas étrangère à l'encyclique *Mirae charitatis* (1902) de Léon XIII; sa *Novena del Corpus Domini* (1901; 4^e éd., 1905) attire l'attention de Pie X qui lui en témoigne sa reconnaissance (*Il Rosario. Memorie...*, t. 24, 1907, p. 319-321).

La dévotion au Cœur eucharistique du Christ compte parmi ses défenseurs le théologien Albert Lepidi † 1925 (*De cultu cordis Jesu eucharistici explicatio dogmatica*, Rome, 1905; trad. E. Hugon, 2^e éd., Paris, 1926). Cf DS, t. 4, col. 1648-1653.

Giocondo Lorgna † 1928 fonde en 1922 une congrégation dominicaine consacrée au culte eucharistique et à l'éducation de l'enfance (A. Portaluppi, *Profilo della vita...*, Venise, 1950). On a publié ses *Consigli ad un giovane superiore (Rivista di ascetica e mistica)*, t. 2, 1957, p. 116-119, 220-231.

Ces quelques exemples illustrent les différents genres de réalisations que suscite le culte eucharistique.

3) *La direction spirituelle*. — Autour de Naples et du sanctuaire marial de Pompéi, un groupe de

spirituels est animé par deux directeurs d'âmes. Alberto Radente dirige pendant dix ans (1875-1885) l'initiateur social et marial que fut Bartolo Longo; il dirige aussi Caterina Volpicelli, la sœur Giuliana et surtout une mystique qui se rapproche par certains côtés de Catherine Emmerich, Maria Luisa Ascione † 1875, fondatrice de l'institut de la Vierge des Douleurs et de sainte Philomène (cf N. Taccone Galluci, *Suor M. L. di Gesù e l'illustrazione della sacra Scrittura*, s I, 1876); Radente publia son autobiographie (*Vita ed intelligenze spirituali della serva di Dio...*, 2^e éd., Naples, 1883), qui n'a pas encore fait l'objet d'une étude critique et théologique.

Emilio De Caria est aussi un grand directeur, en particulier de la tertiaire dominicaine Maria Bianca Dusmet † 1887 dont il publie l'*Autobiografia di Maria Dusmet...*, Naples, 1889.

Indépendant de ce groupe napolitain, Enrico Milioni † 1889 dirige Marie-Thérèse de Savoie † 1879 et l'incite à écrire le récit de sa vie (publié dans *Nuova antologia*, Rome, 16 avril 1932); on conserve quelques lettres adressées à son père spirituel (dans *Memorie domenicane*, t. 5, 1930, p. 418-420). — Vincenzo Vera † 1907 dirige Teresa Solari et la seconde dans sa fondation de la « Piccola casa della Provvidenza » de Gênes (D. Arditto, *Pagine di storia e di fede...*, Turin, 1921). — On peut rapprocher de ces directeurs et spirituels la contemplative Agostina Sandrone † 1839 dont on garde quelques lettres et écrits (dans G. Baravalle, *Vita...*, Ponza, 1905, p. 180-192).

4) *Les études et les courants spirituels.* — L'ordre dominicain en Italie ne possède pas à cette époque de grandes figures spirituelles qui créent derrière elles un courant original. Mais, dans la seconde moitié du 19^e siècle et depuis lors, le réveil des études hagiographiques et historiques, dans l'ordre et hors de l'ordre, remet en pleine lumière sainte Catherine de Sienne et Savonarole. Ces études ont le grand mérite de vivifier les courants spirituels traditionnels des dominicains italiens et de les répandre largement.

Nous nous bornerons à rappeler les débuts de ce réveil; les études et éditions du 20^e siècle se trouvent facilement dans les bibliographies.

De Catherine de Sienne, on réédite le *Dialogue* (1842, 1866), les lettres (1860), les prières (1865), la vie par Raymond de Capoue (1866), la *Legenda minor* (1868), etc. Pie IX la proclame seconde patronne de Rome (1866). A la même époque, les œuvres spirituelles de Savonarole, qui n'étaient plus guère accessibles que dans des éditions du 16^e siècle, sont à nouveau publiées (lettres, 1850, 1858; commentaire sur le *Pater*, 1865; sermons, 6 éditions diverses avant la fin du siècle). Le quatrième centenaire de sa mort (1898) donne un nouvel essor aux études historiques sur le *Frate*; il suffit de consulter les *Source historiques du moyen âge* d'U. Chevalier (*Bio-bibliographie*, t. 2, Paris, 1907, col. 4156-4163) pour prendre une idée de leur abondance.

Au 20^e siècle, le mouvement se poursuit; on notera qu'il s'étend davantage (l'*Angelico*, Antonin de Florence, etc, sont à leur tour l'objet d'études ou d'éditions) et qu'il s'attache à restituer les textes authentiques par un lent travail critique. Naissent des sociétés dotées de revue (vg la société internationale des études catheriniennes et son *Bulletin*, 1923), une chaire catherinienne à l'université de Sienne (1926), etc.

Voir L. Zanini, *Bibliografia analitica di Santa Caterina*

da Siena, 1901-1950, dans *Miscellanea del centro di studi medievali*, Pubblicazioni dell'università del Sacro Cuore, n. 58, Milan, 1956, p. 325-374. — L. Ferrara, *Bibliografia savonaroliana*, Florence, 1958.

Les dominicains ont apporté leur juste part à ce travail de ressourcement, en particulier Ludovico Ferretti † 1930 (*Memorie domenicane*, t. 5, 1930, p. 295-303), Tommaso Alfonsi † 1947 (*ibidem*, t. 22, 1947, p. 79-80), Alberto Zucchi † 1948 (*ibidem*, t. 23, 1948, p. 59-72) et surtout Innocenzo Taurisano † 1960, à qui l'on doit, outre ses études catheriniennes, le *Catalogus hagiographicus ordinis praedicatorum* (2^e éd., Rome, 1918), des publications sur la spiritualité primitive de l'ordre et sur le mouvement dominicain à Lucques au seizième siècle (*I Domenicani in Lucca*, Lucques, 1914), etc.

Il faut encore signaler l'apport historique et spirituel des revues dominicaines. *Il Rosario. Memorie domenicane* (A. Zucchi, *Il contributo di un periodico italiano alla storia dell'ordine*, AFP, t. 2, 1932, p. 505-511) se dédouble en 1926 pour donner le jour aux *Memorie domenicane* spécialement consacrés à la spiritualité dominicaine en Italie. La revue eucharistique *Il SS. Sacramento* (1937) est l'organe des confréries du Saint-Sacrement (*Memorie domenicane*, t. 12, 1937, p. 180-181). *Vita cristiana* (1929) prend un nouvel essor en devenant (1956) la *Rivista di ascetica e mistica*, toujours dirigée par les dominicains de Florence. Ces revues à la fois pratiques, doctrinales et historiques expriment pour une bonne part la vie spirituelle dominicaine.

3^o AUTEURS SPIRITUELS. — Cardinal Francesco Gaude † 1860, *La divozione delle tre ore di Agonia di N.S. Gesù Cristo in croce*, Turin, 1880. — Tommaso Ghilardi † 1873, *Esposizione letterale e mistica di tutta la messa...*, Mondovi, 1867. — Vincenzo Gatti † 1882, *Coroncina di meditazioni*, Lucques, 1856. — Tommaso Straniero, *Considerazioni per la novena e festa di san Giuseppe*, Bari, 1868; *Della vita e dei misteri della Vergine Santissima*, 2 vol., Naples, 1877; *La morte mistica. Istruzioni cristiane*, Naples, 1886.

Vincenzo Vera † 1907, *Le glorie di Maria... celebrate dall'Angelico Dottor...*, Gênes, 1879; *Il pascolo della fede e della pietà*, 2 vol., Gênes, 1880; *I misteri della dottrina e dei fatti di Gesù Cristo...*, 2 vol., Gênes, 1883; *I tesori della parola di Dio*, 2 vol., Gênes, 1886-1887; *Fiori di santità e di sapienza*, 7 vol., Gênes, 1898; *In ossequio devotissimo alle cinque Piaghe del divino Redentore*, Gênes, 1905. — Pio A. Del Corona † 1912 (cf L. Ferretti, *Vita...*, Rome, 1927), *I quattro cardinali della felicità secondo S. Tommaso...*, 2^e éd., Florence, 1890; *Il preziosissimo Sangue, considerazioni devote di san Alberto Magno*, San Miniato, 1883; *La teologia di san Paolo col piccolo commento di san Tommaso...*, San Miniato, 1884; *Elevazioni sul mistero dell'Eucaristia raccolte... di san Alberto Magno*, 3^e éd., Florence, 1906; *Le rose di Maria*, 2^e éd., Florence, 1891; *I misteri di Gesù Cristo secondo... san Tommaso*, 4 vol., San Miniato, 1882-1894; etc. — Raffaele Ferrari † 1931, auteur de nombreux écrits spirituels destinés au grand public (cf *Memorie domenicane*, t. 7 et 8, 1932-1933, *passim*). — Agostino Narcini † 1939, *La comunione dei santi*, Arezzo, 1929; *Incontro alla Vita*, Grottaferrata, 1931.

Domenico ABBRESCIA.

III. EN FRANCE

A. 15^e-18^e SIÈCLES

1. Le rayonnement de l'esprit dominicain. —

Avant de parler des mouvements réformateurs et des auteurs qui ont exprimé la vie spirituelle de l'ordre, il faut rappeler sommairement les faits qui manifestent l'extension de l'influence dominicaine et son cadre historique, pour pouvoir situer la spiritualité des frères prêcheurs en de justes perspectives.

1^o LES 13^e ET 14^e SIÈCLES. — L'esprit dominicain, dès l'origine, exerça son rayonnement en France depuis le centre intellectuel et spirituel qu'est le couvent de Saint-Jacques de Paris, où les premiers frères arrivèrent en septembre 1217.

On connaît assez l'œuvre des docteurs du 13^e siècle, surtout Albert le Grand et Thomas d'Aquin, pour qu'il ne soit pas besoin d'y insister. Leur philosophie et leur théologie vivifiées par un retour à la pensée grecque sont le fondement d'une vie spirituelle fortement enracinée dans l'humain. On sait moins le retour aux sources scripturaires; vers 1230, Hugues de Saint-Cher entreprend la première concordance biblique; une équipe de Saint-Jacques travaille vers 1236 à une révision de la Bible à partir des textes originaux; Hugues de Saint-Cher publie une « postille » ou interprétation continue de l'Écriture qui conservera crédit durant trois siècles; les maîtres commentent habituellement l'un ou l'autre des livres des deux Testaments (cf M.-D. Chenu, *Le couvent de Saint-Jacques et les deux renaissances du 13^e et du 16^e siècles*, dans *Cahiers Saint-Jacques* 26, Paris, s. d., p. 15-16).

L'activité des dominicains demeure profondément marquée par l'esprit apostolique et missionnaire des origines. Une des préoccupations des frères de Paris est le monde musulman. En 1256, au chapitre général de Paris, Humbert de Romans, maître général, félicite les frères de leur zèle pour l'étude de la langue et du monde arabes; c'est en ce contexte missionnaire qu'il faut situer la *Somme contre les gentils*. Les efforts en vue de l'union avec les orientaux sont attestés par les faits : en 1234, Pierre de Sézanne est l'un des quatre théologiens envoyés par Grégoire IX à Constantinople; et au 2^e concile de Lyon (1274) les dominicains apportent une remarquable contribution (cf le rôle d'Humbert de Romans, puis de Pierre de Tarentaise devenu Innocent V, dans Chenu, p. 17-18).

Saint-Jacques n'est pas le seul centre spirituel de France. D'autres couvents joueront dans les différentes régions un rôle analogue. L'état actuel des recherches ne permet pas encore de recueillir des données précises; on ne commence à trouver quelques indications que pour les siècles postérieurs.

Au 14^e siècle, on poursuit les tâches d'enseignement et de prédication. Mais la vie des couvents est souvent entravée et bouleversée par la guerre de Cent Ans qui commence en 1347, par la peste noire et le Grand Schisme (1378).

Se reporter à l'art. FRANCE, 13^e-14^e siècles, DS, t. 5, col. 855 svv, surtout col. 857-860, 863-864.

2^o LE 15^e SIÈCLE relève les ruines; des essais de réforme vont préparer la renaissance du siècle suivant. Les prêcheurs n'ont pas cessé d'occuper, dans le monde intellectuel et spirituel, des postes de premier plan. Trois provinces se partagent le territoire de la France au début du siècle : celle de Toulouse, la première constituée par saint Dominique, celle de Provence, qui s'en est détachée en 1301, et l'immense province

de France qui s'étend d'Angoulême à Liège, de Metz à Quimper et descend jusqu'à Grenoble et Annecy.

Significatif est le rôle que jouent les théologiens de l'ordre aux conciles. Ainsi à Constance (1414; cf Mortier, t. 4, p. 95; sur le rôle de l'inquisiteur Jean Polet, voir p. 100), à Bâle (1431; Mortier, t. 4, p. 282 svv), à Ferrare et Florence. Ce n'est pas sans raison que deux des maîtres généraux les plus marquants du siècle, Barthélemy Texier (1426-1449) et Martial Auribelli (1453-1462 et 1464-1473), sont issus des provinces françaises : autant d'indices de vitalité. Car, après le creux 14^e siècle, une vie spirituelle renouvelée affleure sous l'aspect des premiers essais de réforme. C'est dans le midi la tentative d'Étienne Lacombe, provincial de Toulouse de 1378 à 1383 (cf G. Meersseman, *Étude sur l'ordre des frères prêcheurs au début du Grand Schisme*, AFP, t. 25, 1955, p. 231-234); c'est celle du bienheureux Michel Pagès † 1436, à Castres (Mortier, t. 4, p. 189-190); un mouvement réformateur prend naissance dans les couvents de Renel, Bordeaux, Agen, Montauban (*ibidem*, p. 537-538); par deux lettres de cardinaux légats et une du maître général Texier, on sait que le couvent de Lyon avait déjà été réformé en 1433 (Bibliothèque municipale de Lyon, ms GG 115). Chez les moniales de Prouille, l'observance est florissante vers 1430 (Mortier, t. 4, p. 190).

A l'extérieur des couvents, les prédicateurs portent partout la parole de Dieu. Il faut noter surtout au début du 15^e siècle l'influence extraordinaire de saint Vincent Ferrier dans tout le sud-ouest de la France et en Bretagne (cf *Saint Vincent Ferrier*, Saint-Alban-Laysse, 1956). Dans cette dernière province, le saint, dont le corps est conservé à Vannes, va exercer un rayonnement durable, renouvelé en 1455 par sa canonisation. C'est aussi au 15^e siècle que la prédication populaire du rosaire prend son essor avec Alain de la Roche (cf *supra*, col. 1431-1432, et *infra*, col. 1506).

3^o AU 16^e SIÈCLE, les dominicains français sont présents dans les grands débats qui s'engagent. Les plus clairvoyants, comme saint Thomas jadis, ont travaillé à christianiser la nouvelle renaissance, mais ils se sont heurtés à beaucoup d'incompréhension.

Plusieurs d'entre eux, ouverts sur les problèmes de l'heure, ont tenté de les résoudre. C'était d'abord l'assimilation de l'antiquité. Guillaume Petit, maître en théologie de Saint-Jacques, conseiller influent de François I^{er}, propose en 1517 de faire appel aux humanistes Érasme et Budé; Pierre Crockaert † 1514, venu de Montaigu, et A. Meygret † 1524 restent plus scolaires dans leurs commentaires d'Aristote (entre 1510 et 1519); un des meilleurs philologues d'Italie, A. Giustiniani † 1536, professe cinq ans à Saint-Jacques; Giocondo de Vérone † 1517, appelé à Paris par Louis XII (1495), n'est pas seulement le technicien constructeur du pont Notre-Dame, il est un humaniste fort apprécié de Budé.

Dans la question du retour à l'Évangile, Guillaume Petit protège un Reuchlin, un Lefèvre d'Étaples; Giustiniani publie en 1516 le psautier en hébreu, grec, arabe et chaldéen; Meygret, dans un sermon retentissant à Rouen, prétend dégager l'Évangile des traditions adventices.

Mais surtout vient du nord la grande vague réformatrice : à l'intérieur de l'ordre, elle s'incarne dans la congrégation de Hollande (cf *infra*), au dehors dans la *devotio moderna*. L'un des soutiens de Standonck est Jean Clérée qui se ralliera à la congrégation de Hollande, sera chargé en 1501 par le maître général

de réformer Saint-Jacques et deviendra lui-même maître général en 1504.

Peu après, un puissant renouveau théologique se cristallise autour de François de Vitoria qui séjourne à Paris de 1507 à 1522; ses disciples occupent les chaires parisiennes pendant deux générations, entre autres, Matthieu Ory † 1557 et Jean Benoît, dont Ignace de Loyola et ses compagnons entendront les leçons. Vers cette époque aussi paraît la première édition parisienne de la *Somme* de saint Thomas. Voir R. G. Villoslada, *La Universidad de Paris durante los estudios de Francisco de Vitoria*, coll. *Analecta gregoriana* 14, Rome, 1938.

La première moitié du siècle est remplie par les controverses avec les novateurs. Là encore, les dominicains sont très soucieux de l'actualité. Aux noms de Guillaume Petit et Matthieu Ory, il faut ajouter celui de Pierre Doré, par ailleurs spirituel des plus lus; Étienne de Paris riposte à Calvin avec sa *Christiani hominis institutio* (Paris, 1552); Pierre Godebille sera au colloque de Poissy un des plus rudes adversaires de Théodore de Bèze (1561). Voir M.-D. Chenu, *L'humanisme et la réforme au collège de Saint-Jacques de Paris*, dans *Archives d'histoire dominicaine*, t. 1, Paris, 1946, p. 130-154.

Par la prédication à la cour et la direction des consciences royales, les prêcheurs atteignent les hautes sphères de la société: Jean Clérée et Yves Mahyeuc sont confesseurs royaux; Matthieu Ory, prieur à Saint-Jacques, a la confiance de François 1^{er} qui le charge de sa sœur Renée de Valois, séduite par les idées luthériennes; Jacques le Hongre prêchera en 1563 l'oraison funèbre de François de Guise. Jean de Guencourt † 1553 sera prédicateur de François 1^{er}; Jacques Fouré † 1578 prédicateur de Henri II et de Charles IX.

L'épiscopat est dignement représenté parmi les dominicains. Il faut citer une fois de plus Guillaume Petit, devenu évêque de Troyes, Étienne de Paris, évêque auxiliaire de Rouen auprès du cardinal de Vendôme, et surtout Yves Mahyeuc, de la congrégation réformée de Hollande, qui, dans son évêché de Rennes (1507-1541), réalise un admirable apostolat de dévouement aux pauvres, de rénovation du clergé et de défense de la foi (Henri Poisson, *Une lumière de l'Ordre des Frères prêcheurs, Yves Mahyeuc*, s 1, 1957).

Pour le contexte du mouvement de réforme en France, voir DS, t. 5, col. 896-910, et la bibliographie, col. 891-892.

4^o AU COURS DES 17^e ET 18^e SIÈCLES, les dominicains continuent à être présents aux préoccupations contemporaines; quelquefois trop, lorsqu'ils s'inféodent à la politique. Ils interviennent dans les grandes questions qui agitent l'opinion: jansénisme, quiétisme, gallicanisme. A propos du premier, on cherche souvent à les compromettre, sous prétexte qu'ils ne sont pas molinistes. Si certains, comme Noël Alexandre † 1724, sont d'une orthodoxie douteuse, de grands théologiens ne manquent pas, tels François Vermeil † 1657, Vincent Baron † 1674, Vincent Contenson † 1674, Antonin Réginald † 1676 (Mortier, t. 7, p. 57-61). Par ailleurs, Alexandre, comme beaucoup de ses confrères, se fait le défenseur du gallicanisme dans son *Historia ecclesiastica* (Quétif-Échard, t. 3, p. 380-398; Mortier, t. 7, p. 131). Quant au quiétisme, il trouve en Antonin Massoulié un adversaire intransigeant, tandis que Louis Chardon et Alexandre Piny sont beaucoup plus équilibrés sur les questions touchant la mystique. Au 18^e siècle, les dominicains sont surtout absorbés par les controverses avec les encyclopédistes et les philosophes, tel Bernard Lambert † 1813. Dans le

domaine scientifique, Jacques Goar (1601-1653) et surtout Michel Lequien (1661-1733) continuent par leurs travaux importants le retour à l'antiquité chrétienne.

A cette époque, comme au siècle précédent, les évêques dominicains (entre 1623 et 1676, on compte, pour l'ensemble de l'Église, 5 cardinaux et 152 évêques) s'efforcent d'exercer une action pastorale profonde; les uns par leurs écrits, par exemple Nicolas Coëffeteau, évêque de Marseille; d'autres, comme Noël Deslandes (1569-1645) en son évêché de Tréguier, accomplissent une œuvre analogue à celle de Mahyeuc au siècle précédent.

Les dominicains ne se tiennent pas à l'écart des réalisations apostoliques. Ils participent au grand mouvement des missions populaires. Le chapitre général de Rome en 1677 édicte une ordonnance en faveur de ces missions (MOPH, t. 13, p. 164-165). Le maître général Antonin Cloche, dans sa première lettre circulaire, y reviendra avec insistance (1686); il encourage spécialement la congrégation du Saint-Sacrement dont c'est l'un des buts spéciaux. En Bretagne comme en Provence, les couvents sont les centres de ces sortes de prédications apostoliques. La dévotion au rosaire prend un nouvel essor; presque chaque paroisse, au moins dans les régions rechristianisées, possède alors sa confrérie du rosaire. D'une autre manière encore, la spiritualité dominicaine pénètre dans le monde, au moyen de groupes de piété, et particulièrement par les fraternités laïques du tiers-ordre qui se rattachent aux divers couvents.

Ainsi à Toulouse, une fraternité qui englobe toutes les classes de la société a été renouée par Sébastien Michaelis; cette congrégation de Sainte-Catherine de Sienna, dont il écrit le *Règlement* (1595), assume dans la ville d'importants services de charité; cf M.-Th. Porte, *Esprit social et charité: le Tiers-Ordre dominicain à Toulouse au XVII^e siècle*, dans *Annales du Midi*, t. 70, 1958, p. 161-180. Ainsi encore à Clermont en Auvergne, où meurt en odeur de sainteté le 16 juillet 1674 la tertiaire Marie Paret; Richard Guillourou, son directeur, recueillit ses très belles lettres (R. Guillourou, *La Vie de Sœur Marie Paret du Tiers-Ordre de saint Dominique, Clermont, 1678*). Dans toute la région du Plateau central, le tiers-ordre est très répandu. Est-ce le fruit durable des prédications de saint Vincent Ferrier? Dans le Vivarais, on appelait les tertiaires des *béates*. En Auvergne, elles étaient très populaires sous le nom de *menettes* (équivalent de moines) et s'adonnaient à toute sorte de tâches de charité. A la fin du 18^e siècle, l'une d'elles, Catherine Jarrige (1754-1836), « Cathinon », eut, dans la région de Mauriac, un rôle extraordinaire durant la Révolution par l'aide qu'elle apporta aux prêtres proscrits, les secondant dans leur ministère et contribuant ainsi au maintien de la foi (M.-C. de Ganay, *La menette des prêtres, Catherine Jarrige, VS, t. 6, 1922, p. 374-393; V. Marmouillon, La vie héroïque de...*, Toulouse, 1956).

En Bretagne, des « maisons de tertiaires » faisaient le catéchisme aux enfants, s'adonnaient à des travaux de couture et prenaient soin des malades.

Toutes ces réalisations et d'autres encore contribuent à former un humble et large milieu spirituel dont, beaucoup plus tôt, une Julienne Morell, moniale d'Avignon (1594-1653), témoigne par son commentaire du *Traité de la vie spirituelle de S. Vincent Ferrier...* (Lyon, 1617), que l'irrégulation du 18^e siècle atteindra peu et dont la fidélité ne sera pas ébranlée par la Révolution.

Les dominicains ont aussi participé au mouvement érémitique du 17^e siècle et jusqu'à la Révolution, en particulier en Savoie et en Tarentaise. Auguste de Sales, évêque de Genève, leur confie l'ermitage des Voirons; parmi les ermites, Pierre Molliet † 1637; un certain Paul Molliet est signalé à l'ermitage de Notre-Dame des Châteaux à Beaufort; Théophile de Chevron-Villette, archevêque de Moûtiers, charge les domi-

nicains de l'ermitage du Mont-Sainte-Anne à Villette pour la formation de clercs qui ne vinrent d'ailleurs pas.

2. Le mouvement réformateur. — 1° LA CONGRÉGATION DE HOLLANDE ET SON ESPRIT. — Il faut faire un sort à part à la réforme venue du nord par la congrégation de Hollande, à cause de son influence profonde sur la vie spirituelle des dominicains français. Ce mouvement provient du milieu réformateur constitué en Italie sous l'influence de sainte Catherine de Sienne et propagé par Raymond de Capoue. En France la congrégation couvrira de ses couvents, à la fin du 15^e siècle, la majeure partie du pays. Il suffit pour connaître ce mouvement de parcourir les actes des chapitres de la congrégation et de lire le traité *De reformatione* rédigé par Jean Uyt den Hove en 1471 en réponse à une demande d'éclaircissement de Charles le Téméraire (A. De Meyer, *La Congrégation de Hollande*, Liège, sd, p. 321-323; *infra*, col. 1504-1506).

La réforme remet en vigueur certaines observances religieuses, destinées à réaliser un vrai détachement et à éveiller les âmes à la vie contemplative. On restaure la pauvreté et l'austérité primitives.

« Pas d'habit de rechange et encore moins en beau drap de Londres; pas d'habit différent pour l'été et l'hiver... Les supérieurs feront deux fois par an le tour des cellules et seront portés au vestiaire commun les réserves ou le superflu qu'ils découvriraient dans les chambres » (p. cx). L'abstinence totale de viande est rétablie : ce point semble d'ailleurs offrir difficulté, car on y insiste. Pas de pécules, ni de dépôts quelconques, même pour couvrir les frais de voyages d'études ou de grades à conquérir.

On réprime aussi un abus lié à l'existence des *termes* : on appelait de ce nom le territoire réservé à chaque prédicateur, où il percevait le fruit de sa prédication. Les prédicateurs « terminaires » sont désormais soumis dans leur activité hors du couvent à une minutieuse réglementation : « Ils doivent être deux et rester ensemble... ils doivent se présenter au couvent tous les quinze jours pour se confesser. Ils ne peuvent habiter ou loger que chez des personnes tout à fait dignes et sans reproche » (p. cxvii). Les *termes* ne pourront servir de refuge aux religieux fugitifs.

Il semble aussi qu'on ait voulu libérer du matériel les pères, en reprenant un essai de saint Dominique qui n'y avait pas donné suite : « les fonctions de procureur, de syndic, de vestiaire et d'infirmier étaient confiées aux frères convers ou à des laïcs oblates ou tertiaires... Les frères convers, parfois assez instruits ou gens de métiers, semblent avoir été très conscients de leur valeur et de leur utilité, sinon de leur nécessité. A maintes reprises dans les convocations on doit les mettre au pas, leur rappeler le respect, les services qu'ils doivent aux prêtres » (p. cx-cxi).

La vie contemplative est impossible sans le silence. C'est encore un point constamment mentionné dans les actes capitulaires. Beaucoup de couvents, à cette époque, étaient ouverts à tout venant. On rétablit la clôture (p. cx).

La conquête des titres universitaires prêtait aussi occasion à des abus : on ambitionnait les grades académiques et leurs privilèges. La congrégation de Hollande réagit énergiquement. Cela ne signifie pas qu'on s'y soit contenté d'études élémentaires, mais les documents prouvent qu'on ne pousse les étudiants vers les universités qu'à bon escient; la congrégation ne manque pas d'ailleurs de maîtres en théologie ou de titulaires d'autres grades universitaires (p. cxiv-cxv).

Enfin on doit noter un essor de la vie liturgique. Les exigences, en ce qui concerne la vie chorale, manifestent un profond sens religieux : « L'assistance aux offices, tant de nuit que de jour, est exigée de tous... Quand l'office est commencé, le prieur doit regarder s'il y a des manquants et les faire chercher. Il est défendu de sortir du chœur sans autorisation. L'office doit être entonné avec majesté, puis il faut de

l'ensemble dans la psalmodie » (p. cviii). On proscriit tout ce qui sent la mondanité dans l'usage de l'orgue et dans le chant (p. cxv-cxviii).

Ces indications permettent d'imaginer le milieu où se développe la vie spirituelle : d'une façon générale, on peut dire que ces mesures devaient réaliser un détachement des créatures, libérant l'âme et favorisant une vie plus unie avec Dieu et plus zélée pour le salut des hommes; elles n'étaient cependant pas des innovations; les chapitres généraux recommandaient, à cette époque même, ce que la congrégation de Hollande réalisa.

Cet esprit, en plein essor au 15^e siècle, va se retrouver avec une austérité accentuée chez Sébastien Michaelis qui inaugure une seconde réforme à la fin du 16^e siècle dans le midi et à Paris; et plus encore avec Antoine Le Quiou et sa congrégation du Saint-Sacrement, branche réformée de Provence.

2° **ESQUISSE DU DÉVELOPPEMENT DE LA RÉFORME.** — Pour mieux situer ces courants spirituels, indiquons les liens de filiation entre les divers mouvements réformateurs de France, depuis le début du 15^e siècle jusqu'à la Révolution.

1) *La congrégation de Hollande.* — Le premier couvent réformé dans le nord est celui de La Haye, fondé en 1403 par Conrad de Prusse, fidèle disciple de Jean Dominici, lui-même à la tête de la réforme en Italie. Peu après, quelques religieux ayant vécu comme étudiants dans le milieu réformé de Bologne reviennent à Rotterdam où ils implantent la réforme. Celle-ci passe de là au couvent de Calcar récemment fondé. Mais le grand artisan de la réforme aux Pays-Bas est Jean Uyt den Hove † 1489. Lui aussi, semble-t-il, a vu la réforme à Bologne; il persuade ses frères de Gand de l'adopter. Peu auparavant, en 1455, le provincial de France, Jean Louvrier, institue Uyt den Hove vicaire de la « nation » de Picardie. Celui-ci, de ce fait, acquiert une large influence. En 1457, le maître général Auribelli approuve la constitution de la congrégation de Hollande, sur le modèle de celle de Lombardie, comprenant les couvents de Lille et Gand (province de France), Rotterdam, La Haye, Calcar (province de Saxe), et une nouvelle fondation, Bruxelles. Le 8 octobre 1464, la congrégation est érigée juridiquement. Elle ne va cesser de s'étendre en Europe durant le 15^e siècle. En France, elle aura des couvents jusqu'à Nantes d'un côté, et Nancy de l'autre.

2) *La congrégation de France.* — Dans le midi, le bienheureux André Abellon est nommé vicaire de la réforme au couvent d'Arles (1432). Mais il faudra que des éléments de la congrégation de Hollande viennent renforcer son mouvement. Le 6 mai 1497, le maître général Toriani, sur l'injonction du cardinal Carafa, protecteur de l'ordre, érige la congrégation réformée de France, groupant quatre couvents de la province de Toulouse (Albi, Castres, Auvillars, Auch) et quatre de la province de Provence (Arles, Marseille, Béziers, Clermont-de-Lodève). Elle durera jusqu'en 1569, date où elle fut transformée en province occitane.

3) *La congrégation de Hollande* se diffuse, mais se fractionne : en 1502 le couvent de Saint-Jacques à Paris est réformé. C'est ce couvent qui prendra la tête de l'observance, lorsqu'à la requête adressée par Louis XII à Léon X en 1514 les couvents français de la congrégation de Hollande seront érigés en une congrégation autonome dite *gallicane*, avec 22 couvents;

en 1573, elle en comptera 27. La congrégation de Bretagne acquiert l'autonomie à peu près à la même époque.

4) *Au 17^e siècle.* — L'esprit primitif ne réussit pas à se maintenir et le besoin d'une réforme se fait de nouveau sentir. Sébastien *Michaelis* entreprend cette œuvre. Entré en 1560 au couvent de Marseille, de la congrégation de France, après des années d'efforts, il obtient du maître général Galamini, grâce à l'intervention d'Henri IV, l'érection de la congrégation occitane réformée (22 septembre 1608) groupant les couvents de Toulouse, Albi, Béziers, Clermont-l'Hérault, Saint-Maximin avec le vicariat de la Sainte-Baume, Castres, Montauban. L'impulsion définitive ne sera donnée qu'avec la fondation à Paris du couvent réformé de l'Annonciation au faubourg Saint-Honoré (1613). *Michaelis* meurt en 1618. A la demande de Louis XIII, la congrégation prendra en 1629 le nom de *Saint-Louis*; elle comptait alors 18 couvents.

C'est sur elle que va se greffer une réforme plus rigoureuse, celle d'Antoine Le Quiou, avec la *congrégation du Saint-Sacrement*. Le P. Antoine entre au couvent de l'Annonciation en 1622 et fonde son premier couvent réformé en 1636 à Lagnes, près d'Avignon. Il meurt en 1676. La congrégation du Saint-Sacrement se développera dans le Comtat-Venaissin et en Provence.

Ajoutons la fondation d'un troisième couvent à Paris, sous le vocable de Saint-Dominique, en 1631. C'était un noviciat général qui, dans l'intention du maître général Turco, devait répandre l'esprit de la réforme dans toute la France. Le dessein échoua principalement par l'opposition de Jean-Baptiste Carré, le premier prieur de ce couvent, qui voulut l'orienter vers la formation d'une congrégation autonome.

L'unité de la congrégation de Saint-Louis ne se maintint pas. Des rivalités obligèrent les maîtres généraux à de nouvelles répartitions. Les couvents du sud de la Loire furent unis en 1646 à la province réformée de Toulouse, la congrégation étant restreinte aux couvents situés au nord. Quant à la congrégation gallicane, elle devint à peu près en même temps la province de Paris.

En 1650, à l'avènement du maître général Jean-Baptiste de Marinis, la situation de l'ordre en France était la suivante. On comptait cinq provinces : de Toulouse (réformée), de France, de Provence, Occitane, de Paris; trois congrégations : de Saint-Louis, de Bretagne (avec 7 couvents), du Saint-Sacrement. A quoi il faut ajouter un groupe de couvents non-réformés de la province de Toulouse, soumis à un vicaire général, et le couvent Saint-Dominique de Paris, noviciat général, soumis directement à la juridiction du maître général.

Ces divisions ne seront pas favorables pour l'avenir; elles allaient d'ailleurs à l'encontre de la répartition originelle en provinces conçues comme des territoires à évangéliser; néanmoins, le mouvement réformateur eut le temps de produire des fruits abondants, surtout durant le 17^e siècle.

3. **Les spirituels.** — 1^o 15^e ET 16^e SIÈCLES. — Il y a peu de noms à signaler parmi les dominicains français du 15^e siècle. Rien d'étonnant, si l'on songe que, durant la première partie du siècle, le pays fut désolé par la guerre de Cent Ans et les couvents dévastés. Ce n'est que peu à peu que les résultats de la réforme vont se manifester.

Dans le midi, le bienheureux André Abellon † 1450, prieur de Saint-Maximin en 1419, puis vicaire de la

réforme au couvent d'Arles, introduit l'observance à Aix, puis à Marseille et Avignon. Dans le nord, Jean Clérée (1455-1507), devenu vicaire général de la congrégation de Hollande en 1499, introduit la réforme à Saint-Jacques. Ami de Standonck, austère, il donna à la réforme en France une impulsion durable. Ses *Sermones quadragesimales* (Paris, 1520) et *De adventu* (Paris, 1522) ont un style simple et évangélique. — Guillaume Pépin † 1533 est un prédicateur de renom : *Sermones dominicales.*, 2 vol., Paris, 1529-1530; etc. — Guillaume Petit (1480-1536), un des chefs de la réforme religieuse et studieuse à Saint-Jacques, a donné des ouvrages dans le genre des moralistes du début du siècle : *Jardin de la foi*, Paris, 1537; *La formation de l'homme et son excellence.*, avec le *Viat de salut*, Paris, 1538; etc.

Rappelons que la dévotion au rosaire, promue par Alain de la Roche † 1475 (DS, t. 1, col. 269-270), trouve un propagateur en Michel François † 1502 (voir DS, t. 5, col. 1107-1115); elle suscitera nombre d'ouvrages de dévotion, surtout au 17^e siècle.

Dans le cours du 16^e siècle apparaissent en France des courants spirituels dans lesquels, tout en gardant leur originalité, les dominicains vont se mêler. Parmi eux, Pierre Doré † 1569 est l'un des auteurs les plus lus; son œuvre écrite est abondante. Il y développe les thèmes de la conversion, du désir et de l'amour de Dieu. Son style très imagé le situe, chez les dominicains, en tête des humanistes dévots. Il n'est cependant pas un auteur de premier plan; son style est lourd et diffus. Voir DS, t. 3, col. 1641-1645.

La spiritualité aurait aussi à glaner chez les prédicateurs et les controversistes. Nous ne faisons que signaler quelques noms : Jean Reynard († avant 1515), sermons *De peregrinatione generis humani* et *De infirmitatibus generis humani* (Lyon, 1515). — Pierre Divolé † 1568, *Dix sermons de la sainte Messe et cérémonies...* et *Instructions et sermons pour tous les jours de carême* (prêchés à Chartres en 1558), Paris, 1577. — Antoine Abelly, *La manière de bien prier avec la vertu et efficace de l'oraison.*, Paris, 1564; *Sermons sur les Lamentations du saint prophète Hieremie*, Paris, 1582. — Etc.

2^o **LES SPIRITUELS DU GRAND SIÈCLE.** — 1) *Parmi les chefs de file de la réforme*, Sébastien *Michaelis* tient la première place, à la fois dans le temps et pour l'influence. Le réformateur apparaît comme un homme assez exclusif; il reprend les coutumes instaurées par les réformateurs d'Italie ou d'Espagne, mais en y mettant une raideur et un sérieux qui annoncent le grand siècle français. Il n'est pas exempt d'une certaine étroitesse d'esprit, qui l'amène par exemple à disperser l'admirable bibliothèque de Saint-Maximin. Autre trait de l'homme, son goût pour le merveilleux; d'où son *Admirable histoire de la possession et conversion d'une pénitente*, appuyée par son discours ou *Traité des esprits* (Paris, 1613) qui eurent nombre d'éditions. François Doods † 1635, spécialiste en exorcismes que *Michaelis* fit venir auprès de lui, fut l'un de ses plus chers compagnons et l'accompagna dans la fondation du couvent de l'Annonciation.

Plus séduisante, plus équilibrée aussi, semble être la personnalité du disciple de *Michaelis*, Pierre Girardel † 1633; nous la connaissons par la relation de sa vie que fit son neveu François Girardel, prêtre. Vers 1595, il fréquente à Paris un groupement pieux dirigé par

les chartreux. Il est entraîné par un certain père Bourguignon à Toulouse pour y enseigner les lettres aux novices dominicains. Attiré par la réforme de Michaelis, alors prieur à Toulouse, il prend l'habit. On relève chez lui une grande dévotion à la Passion et aux Plaies du Christ. On garde de lui une *Ascetica orationis dominicae commentatiuncula*, sorte d'exercice de la présence de Dieu pour les sept jours de la semaine, qui mérita d'être longtemps attribuée à sainte Thérèse (éd. dans Arnauld d'Andilly, *Œuvres*, t. 7, Paris, 1670, p. 627-647). La plupart des religieux que nous allons rencontrer ont été formés par Girardel ou ont vécu dans son rayonnement.

On peut se faire une idée de l'idéal de la réforme en lisant la courte biographie du frère Simon Balièvre † 1622 écrite par Louis Chardon (dans *Année dominicaine*, 26 mars). On y insiste sur la modestie de la tenue, le respect des supérieurs et l'obéissance, l'assiduité au chœur, la lecture spirituelle (cf introduction de F. Florand à *La Croix de Jésus* de Louis Chardon, Paris, 1937, p. xxvi-xxvii).

2) Les *principaux auteurs spirituels* du siècle sont tous marqués par les courants spirituels contemporains : on reconnaît en eux une parenté indéniable avec François de Sales, Bérulle et son école. Néanmoins, comme l'a bien noté F. Florand à propos de Chardon (*ibidem*, p. cxlvii), on ne peut dire d'eux qu'ils appartiennent à ces écoles.

a) Louis Chardon (1595-1651; DS, t. 3, col. 498-503) nous remet dans le courant mystique provenant des rhénans; sa traduction des *Divines Institutions des leçons de la perfection* (Paris, 1650), compilation de textes d'Eckhart, Tauler, Ruysbroeck, etc, constitue un témoignage de la persistance de l'influence des mystiques nordiques (DS, t. 5, col. 920-921). La doctrine de l'abandon va trouver chez Chardon un épanouissement sous une forme originale dans son grand ouvrage *La Croix de Jésus* (Paris, 1647) : le thème essentiel en est que les chrétiens sont d'autant plus éprouvés par la souffrance qu'ils sont plus unis au Christ par la grâce. Cette doctrine s'appuie sur le dogme du corps mystique; on sait l'importance que celui-ci prend dans la mystique rhénane, celle d'un Eckhart par exemple. Mais ici cette doctrine accentue jusqu'à l'excès l'aspect souffrant de la vie du Christ. La réforme austère de Michaelis, avec la faveur dont y jouissent les pénitences afflictives, a peut-être orienté la réflexion de Chardon dans cette direction.

La spiritualité de Chardon tient une place assez importante à cette époque. Sans doute, ni Massoulié, ni Piny n'en parlent; ce silence paraît motivé par certaines expressions rendant un son quiétiste. Mais on ne peut nier une parenté entre Chardon et quelques passages de Jean de Réchac et de Billecoq. Notons que Jean de Réchac et François Penon, censeurs des *Divines Institutions*, les approuvèrent.

b) Dans la même ligne, Alexandre Piny (1640-1709) se rattache au même milieu que Chardon : s'il passe seize ans à Saint-Jacques, il retrouve à partir de 1690 l'observance au couvent du noviciat général Saint-Dominique. Sa spiritualité est centrée sur l'abandon et le pur amour. Si parfois viennent sous sa plume des expressions quiétistes, les explications qu'il en donne manifestent son orthodoxie.

Par exemple : « La perfection, dit-il, ne s'acquiert point tant en faisant comme en laissant faire ». Mais, comme le remarque H. Bremond (t. 8, p. 104), on ne veut jamais plus intensément,

plus volontairement que lorsqu'on veut « se laisser faire ». Piny est formel : « On fait beaucoup plus quand on approuve paisiblement l'impuissance où Dieu nous met parfois à ne pouvoir faire, comme de prier » (*ibidem*, p. 105).

Ouvrages spirituels : *L'état du pur amour ou conduite pour arriver à la perfection par le seul Fiat...*, Lyon, 1676; — *La vie de... Marie Madeleine de la Sainte-Trinité*, Annecy, 1679; Lyon, 1680; — *La Clef du pur amour, ou manière et secret pour aimer Dieu en souffrant...*, Lyon, 1681; — *L'oraison du cœur, ou la manière de faire oraison parmi les distractions les plus crucifiantes de l'esprit*, Paris, 1683; — *Le Plus Parfait ou voie intérieure la plus glorifiante pour Dieu...*, Paris, 1683; — *Retraite sur le Pur Amour ou pur Abandon à la divine Providence*, Paris, 1684; — *La Vie cachée ou pratiques intérieures cachées à l'homme sensuel mais connues et très bien goûtées de l'homme spirituel*, Lyon, 1685; — *Les trois différentes manières pour se rendre intérieurement Dieu présent et par l'une des trois, pour toujours marcher en la présence de Dieu*, Lyon et Paris, 1685; — etc.

Voir H. Bremond, *Histoire littéraire...* t. 8, p. 78-178; Quéatif-Echard, t. 3, p. 117-120.

c) De Piny, il faut rapprocher Jean-François Billecoq (1633-1711; DS, t. 1, col. 1619; Bremond, t. 8, p. 424-433). Plus mystique qu'on ne l'a parfois prétendu, il est par certains traits très proche de Chardon. Parmi *Les Voyes de Dieu* (Amiens, 1693), il y en a deux principales : la voie de la consolation et la voie des peines intérieures. La première fait état d'une certaine expérience de Dieu dans une union sentie. L'âme se trouve dans la joie parce que toute sa vie est en harmonie avec l'ordre divin. Plus qu'en elle-même, cette consolation se reconnaît à ses effets, entre autres le recueillement. Néanmoins, la deuxième voie paraît avoir les préférences de Billecoq, comme moins sujette à l'illusion. Les peines intérieures proviennent d'un désir inassouvi, des déchirements intérieurs de l'âme qui n'appartient pas encore entièrement à Dieu et surtout des résistances dues aux défauts et traces de péchés. Ici encore, on sent l'auteur proche d'une expérience. Les *Instructions familières sur les pratiques de la vraie dévotion* (Abbeville, 1673) ne sont pas à négliger.

d) Antoine du Saint-Sacrement *Le Quieu* (1601-1676; DS, t. 1, col. 719) a réalisé une œuvre très personnelle, dans le domaine spirituel comme dans celui de l'apostolat. Envoyé en 1631 au couvent d'Avignon comme maître des novices, il projette de fonder des couvents de stricte observance. Son dessein soulève une tempête d'oppositions. En 1636 cependant, il obtient de commencer son œuvre et devient bientôt vicaire général de la congrégation du Saint-Sacrement.

Il fonde dans les villages de petits couvents très pauvres destinés à rechristianiser par des missions le milieu rural. La vie religieuse y est très marquée par la dévotion au Saint-Sacrement; à partir de 1659, année où il fonde les sœurs du Saint-Sacrement, celles-ci assurent l'adoration perpétuelle, — cette congrégation est toujours vivante. Il insiste aussi sur la dévotion au rosaire; les nombreux tableaux de cette époque qui illustrent le rosaire dans toutes les églises de la région provençale en gardent le souvenir; ainsi la chapelle des mystères du rosaire attribuée à Mignard à Bédouin, Vaucluse.

Sa spiritualité est orientée vers un abandon total à la volonté de Dieu ou « extase de la volonté » à quoi on se dispose par un progrès dans le dépouillement, qui s'apparente à la *Montée du Carmel* de Jean de la Croix et peut-être encore davantage aux mystiques nordiques (*La véritable voie pour arriver bientôt à la plus haute perfection par les exercices de dix jours*; l'éd. d'Avignon, 1685, est sans valeur; le texte authentique

est celui du ms 574 de la bibliothèque municipale d'Avignon, ms qui semble bien être de la main de Le Quiou. Il a une grande dévotion à la personne du Christ, surtout dans l'eucharistie, mais aussi dans son enfance et le mystère de son amour rédempteur. La *Vie cachée et divine jeunesse de Jésus, depuis la douzième année de son âge jusqu'à la trentième* (Avignon, 1659) est l'unique ouvrage publié par Antoine Le Quiou. Une grande partie des œuvres a été éditée en un volume par M.-A. Potton (Lyon, 1864; etc), malheureusement avec beaucoup de remaniements. — Ajoutons-y le *Discours sur les grandeurs du Saint Nom de Jésus* (édité dans *Vie dominicaine*, Fribourg, Suisse, t. 19, 1960) et des lettres, en partie inédites, comportant de belles pages sur la conformité à la volonté de Dieu et sur l'eucharistie.

La source la plus importante est la vie publiée par Archange-Gabriel de l'Annonciation Turdan † 1695 (Avignon, 1682) en deux volumes. Notons que celui-ci, dans une correspondance inédite, développe la doctrine d'Antoine Le Quiou, principalement sur l'eucharistie, en un style quelque peu ampoulé.

3) Un dernier groupe de dominicains, qui réagit contre les mystiques, a pour principaux représentants Antonin Massoulié et Vincent Contenson, l'un d'ailleurs assez différent de l'autre.

Antonin Massoulié (1632-1706) occupe des charges importantes au sein de la réforme : maître des novices au noviciat général, élu provincial à Toulouse (1679), nommé prieur du noviciat général (1684), inquisiteur à Toulouse, etc. Au cours de sa vie il dut s'occuper du quietisme et du jansénisme et polémiquer avec le molinisme. C'est peut-être de ces circonstances que lui vint la réputation d'antimystique. D'un style assez terne, son œuvre offre une doctrine très classique, nous dirions presque terre à terre : enseignement des vertus, méditation méthodique. Mais son portrait serait incomplet, si l'on ne signalait qu'il recommande la dévotion à la présence de Dieu et le désir de l'union avec Dieu; l'affectivité est loin d'être absente de la prière qu'il conseille. Par contre, toute hardiesse d'expression lui fait peur. Peut-être est-ce la raison pour laquelle il ne parle ni de Chardon ni de Piny. Une certaine parenté existe cependant avec ces spirituels, notamment dans l'accent mis sur la souffrance : selon lui, « toute la vie » du Christ « a été une agonie continue » (*Traité de l'amour de Dieu*, Paris, 1703; éd. 1866, p. 489) et l'amour de la croix est le signe le plus certain de notre amour de Dieu. Plutôt que dans le *Traité de la véritable oraison* (Paris, 1699) ou le *Traité de l'amour de Dieu*, œuvres surtout polémiques contre les quietistes, il faut chercher sa doctrine spirituelle dans les *Méditations de saint Thomas sur les trois voies purgative, illuminative et unitive pour les exercices de dix jours* (2 vol., Toulouse, 1678), qui ont servi de manuel de spiritualité à des générations de novices.

Ce titre est quelque peu contestable, car Massoulié s'appuie trop souvent sur des écrits inauthentiques. Si le plan est classique, les derniers chapitres sont les plus originaux. Massoulié publia aussi un *Traité des vertus*, mais Échard s'appuyant sur le témoignage de É.-T. Souèges l'attribue à Jean de Sénarens † 1645 (Quéatif-Échard, t. 2, p. 575-576). Massoulié est un des auteurs qui eurent le plus d'influence dans l'ordre jusqu'à la fin du 19^e siècle.

Vincent Contenson (1640-1674; DS, t. 2, col. 2193-2196) est un ami de Massoulié, avec qui il se lia au noviciat général. Dans son unique ouvrage *Theologia mentis et cordis*, Contenson essaie d'établir un passage entre la spéculation et la piété; le livre revêt donc parfois un caractère affectif. C'est l'unique originalité de Contenson. Il parle rarement des états mystiques. Notons sa tendre dévotion à Marie que, dans un traité placé à la fin du 10^e livre, il exprime avec des accents qui rappellent parfois saint Bernard. — Se reporter à sa notice.

4) Autour de ces chefs de file, d'autres auteurs spirituels, sans grande classe, ne sont pas sans qualité.

a) Des *humanistes dévots* : Jean Bernard (1562-1620), au style souvent truculent, mais sa pensée est sans originalité (*Le grand Trésor des pardons et indulgences de la confrairie... du rosaire*, Saint-Omer, 1606; *Le Fouët divin des jureurs, parjureurs et blasphémateurs du très saint nom de Dieu, de Jésus et des saints*, Douai, 1618). — Nicolas Coëffeteau (1574-1623); voir DS, t. 2, col. 1022-1023; ajouter à ses œuvres *La Marguerite chrétienne*, Lyon, 1602. — Charles Roussel † 1648, *Les merveilles de la Croix traitées par vingt discours prédicables* (Paris, 1608); *La juste défense des grandeurs de la Vierge...* (Évreux, 1625); *L'ouverture des sept sceaux faite par les sept cornes de l'Agneau* (Paris, 1627; sermons sur la Vierge). — Thomas Le Paige (1597-1658), *Le manuel des confrères du S. Rosaire... avec plusieurs belles louanges de la Vierge Marie... De plus une belle méthode pour faire les plus communes actions... avec profit et mérite* (Nancy, 1625); *L'homme content, œuvre pleine de graves sentences...* (Paris, 1629).

b) Le groupe du couvent du *Faubourg Saint-Honoré* : Jacques Farnier † 1639, *Briève méthode de méditer dédiée à toutes les personnes dévotes qui visitent ou servent les pauvres malades...* (Paris, 1618); *La Clef du paradis... par l'entremise de cinq dévotes stations... sur la passion* (2^e éd., Paris, 1621). — Jean-Baptiste Guillerme (1591-1649), *Exercices spirituels... pour déraciner l'amour-propre* (Vendôme, 1648). — Jean de Sainte-Marie Giffre de Réchac (1604-1660), *Les Vrais Exercices et solides pratiques de la vie spirituelle et religieuse* (4 vol., Rouen, 1638-1640); *Les Exercices spirituels de la vie chrétienne et religieuse avec une méthode facile pour la pratique des vertus* (2^e éd., Paris, 1685); ouvrages sur le rosaire et des biographies. — Vincent Baron de Rieux (1604-1670), *Le christianisme établi sur les quatre principaux mystères de la foi* (2 vol., Paris, 1660). — Paul Morvan († après 1679), *Les Sacrés Stratagèmes de l'Amour divin dans le cours de la vie mourante et triomphante de Jésus-Christ* (Paris, 1668). — Antoine Chesnois † 1685 (DS, t. 2, col. 825-829). — Dominique Le Brun (1611-1688), *Règlements et entretiens spirituels pour une âme aspirante à la perfection chrétienne et religieuse* (très belles pages sur l'oraison et l'aridité), *Les saintes occupations d'une âme chrétienne en présence du très Saint Sacrement de l'autel* (méditations sur la vie de Jésus continuée dans l'eucharistie), *Miroir d'une âme chrétienne et religieuse pour une retraite de dix jours* (méditations sur la mort), *Vie de Jeanne Châlons d'Anhecourt*, tous mss (Bibliothèque nationale, mss français 24818, 24815, 24836, et nouvelles acquisitions 4128). Le Brun est un représentant marquant de la spiritualité française. — Lazare Dassier † 1692 (DS, t. 3, col. 39-40). — Olivier Fournier (1628-1694), *Actes de foi, d'espérance, d'amour de Dieu et de contrition, avec des médi-*

tations sur la volonté de Dieu... (Bibliothèque nat., mss français 24800).

On peut y joindre les historiens Thomas Souèges † 1698, initiateur de l'Année dominicaine, Jacques Quéfif † 1698 et Jacques Échard † 1724 (cf Mortier, t. 7, p. 329-339).

c) Auteurs d'autres couvents : Réginald Chabanac † 1618, *Merveilles du sacré Rosaire*, Toulouse, 1613. — Augustin Baretta † 1620, prédicateur italien de Catherine de Médicis, *Doctes et rares sermons sur les évangiles et festes de l'Avent...* (Paris, 1617); *Trésor des plus excellentes vertus...* (Paris, 1618); etc. — Jean Sénarens † 1654, *Traité sur les vertus religieuses*, publié par Massoulié à la fin de ses *Méditations de saint Thomas*. — Claude-Joseph Fournet † 1689 (DS, t. 5, col. 747-748); ajouter *Lettres spirituelles de...*, présentées par J. Le Brun, dans *Vie dominicaine*, Fribourg, Suisse, t. 22, 1963, p. 177-188. — Jacques Teyssier † 1695, *Exercice d'aimer toujours la Reine du Ciel...* (Béziers, 1675); une vie de la Vierge au titre inconnu (Valence, 1686). — Charles Bouquin † 1698, commentaire latin du *Lauda Sion Salvatorem* (in-folio, Lyon, 1677); *De l'origine, antiquité, excellence et utilité de l'état religieux...* (Lyon, 1689).

Signalons la pauvreté des écrits spirituels dans l'ouest de la France, où l'on ne trouve que des prédicateurs donnant quelques ouvrages de dévotion, surtout sur le rosaire.

3^o On ne peut considérer le 18^e siècle dominicain en France comme une période nettement distincte du 17^e. Les auteurs qui publient dans les cinquante premières années demeurent dans le sillage de leurs prédécesseurs qui sont toujours lus. Mais les ouvrages spirituels deviennent rares. Les préoccupations sont autres : luttes au sujet du jansénisme, réponses aux attaques des encyclopédistes et des philosophes, troubles suscités dans l'ordre par la commission des réguliers (1768; cf Mortier, t. 7, p. 399-406). On se cantonne dans l'apologétique et la controverse; les prédicateurs eux-mêmes orientent leurs sermons en ce sens.

Jean-Baptiste Rousseau, *Avis sur les différents états de l'oraison mentale* (anonyme, Paris, 1710; coll. Bibliothèque ascétique dominicaine 7, Paris, 1901). — François Chauchemer † 1713, *Traité de piété sur les avantages de la mort chrétienne* (2 vol., Paris, 1707); sermons. — Ignace Piconne † 1713, *Le Christianisme éclairci pour affermir la foi et nourrir la piété des fidèles* (2 vol., Amiens, 1694-1695); autres ouvrages de vulgarisation sans originalité. — Étienne Foucher de Salles † 1718, *Le séculier parfait sans être singulier ou le secret de servir Dieu dans la perfection parmi le monde...* (Paris, 1708); les ch. 8-9 réfutent le *Moyen Court* de Madame Guyon.

François Mespolié † 1727, *Exercices spirituels ou véritables pratiques de piété pour honorer Jésus-Christ et sa sainte Mère, contenues dans le Rosaire* (Paris, 1703); *Trois sortes d'examen très utiles pour faire une confession générale et particulière* (Paris, 1706); *Règlement de vie selon les maximes de la perfection chrétienne, et des vertus selon saint Thomas* (Paris, 1713); Mespolié joua aussi un rôle dans la fondation de la mère Marie Poussepin. — Charles-Gaspard de la Feuille († vers 1724), *Instruction chrétienne destinée aux élèves des dominicaines de Poissy* (Paris, 1698); *Théologie du cœur et de l'esprit* (4 vol., 5^e éd., Chaumont, 1710;

voir t. 3, p. 297 svv sur l'oraison); *Réflexions d'une âme pénitente* (6^e éd., Chaumont, 1712). — Édouard-Gondisalve Gautier, *Instruction chrétienne en forme de catéchisme sur le saint rosaire* (2^e éd., Cavailon, 1742). — Antoine Touron, *Histoire des hommes illustres de l'ordre de saint Dominique* (6 vol., Paris, 1743-1749); *De la Providence* (Paris, 1752); *Parallèle de l'incrédule et du vrai fidèle* (Paris, 1758); etc.

Pierre-Thomas La Berthonye † 1774, *Œuvres pour la défense de la religion chrétienne* (Paris, 1777) et écrits contre les déistes (le tout dans Migne, *Orateurs sacrés*, t. 58, Paris, 1854). — Charles-Louis Richard, mort fusillé par les révolutionnaires (1794), *Dictionnaire universel... des sciences ecclésiastiques* (6 in-folio, Paris, 1760-1765; rééd. sous le titre *Bibliothèque sacrée*, 29 vol., Paris, 1822-1827); *Manuel de l'âme pieuse* (Liège, 1783); *Instructions mêlées d'aspirations, de résolutions, de prières... pour les dimanches et fêtes de l'année* (2 vol., Nivelles, 1787; Lille, s d); 4 volumes de *Sermons* (1789; Migne, *Orateurs sacrés*, t. 67, Paris, 1855).

4. La crise révolutionnaire. — Il est certain que l'œuvre de la réforme accomplie au 17^e siècle ne se poursuivit pas au siècle suivant. Nous en avons un témoignage indirect dans la littérature spirituelle publiée, dont nous avons dit qu'elle se raréfiait, et un autre dans les statistiques.

On admet généralement (Walz, p. 423) que les provinces françaises perdent un tiers de leur effectif au 18^e; la commission des réguliers ne relève déjà plus, en 1768, que 1432 dominicains (cf L. Lecestre, *Abbayes, prieurés et couvents d'hommes... d'après les papiers de la commission des réguliers*, Paris, 1902, p. 113-119; P. Chevallier, *Loménie de Brienne et l'ordre monastique (1766-1789)*, 2 vol., Paris, 1959-1960). En 1790, on compte encore 1173 dominicains dans les provinces et congrégations de France (Walz, p. 424). Le déclin numérique est donc antérieur à 1768. Faut-il parler de décadence? Une affirmation trop générale serait injuste; il faut distinguer selon les provinces et les couvents.

La congrégation du Saint-Sacrement connaît une vraie décadence. Elle passe de 85 en 1758, à 55 en 1768 et à 26 en 1790. Dans une série de lettres au maître général (1776-1777), le maître des novices Jean-Louis Arnaud déplore la décadence accélérée, le maintien en charge d'un vicaire général indigne, sorte de « philosophe » intrigant, et demande de se retirer à la Trappe. En 1789, trois lettres de membres de la congrégation demanderont à l'Assemblée nationale sa suppression, plutôt que son rattachement à une province; elles témoignent d'un grand souci d'assurer matériellement une vie tranquille aux religieux.

L'attitude des religieux devant les mesures révolutionnaires peut être reconnue comme un signe de la qualité de la vie spirituelle qui se maintenait.

Xavier Faucher, au début du 20^e siècle, a exploré à ce sujet les archives de Sainte-Sabine à Rome et les archives nationales françaises; nous utilisons ses notes (ms, couvent d'Éveux-sur-l'Arbresle).

1) *Réponses des religieux* aux représentants de l'Assemblée venus les « libérer » de leurs vœux (décret du 15 février 1790). A Paris, le 19 mars 1790, chacun des religieux du noviciat général déclare fermement aux délégués son intention de rester, à l'exception d'un novice convers. A Saint-Jacques (10 mai), sur 23 religieux, 12 veulent rester, 2 sortir, 6 sont indécis, 3 savoyards repartent en Savoie. A Saint-Honoré, sur 26 religieux, 16 veulent sortir, un se retire au couvent de la rue du Bac; parmi eux il y aura un déporté.

En province, l'attitude des religieux témoigne le plus souvent de leur fermeté. Pour Ancey, un rapport officiel du 7 fructidor an 2 mentionne 4 déportés et 6 émigrés. Arras, d'après une liste, a 7 déportés. A Bergues (28 avril 1790), 19 religieux de chœur et 7 convers sur 8 déclarent vouloir demeurer ensemble dans leur ordre et vivre selon leur institut; 18 d'entre eux seront déportés. A Lille (11 mai 1790), 3 renoncent à la vie commune; 12 choristes et 3 convers veulent demeurer. A Bordeaux (26 avril 1790), 12 veulent vivre et mourir dans l'ordre; 6 ne peuvent s'expliquer sur le moment; 9 veulent sortir. Parmi ceux de Toulouse, 3 seront déportés, 8 incarcérés; ce couvent semble d'ailleurs avoir gardé une certaine ferveur, au moins jusqu'au milieu du siècle : en 1755-1756 des professions sont notées comme accomplies à 1 ou 2 heures de la nuit, signe que l'office de nuit était maintenu. Les dominicains de Nantes se réfugient en Espagne; ceux d'Alsace, en Suisse, après la loi du 26 août 1792; on en signale 16 à Einsiedeln; deux religieux cependant se cachent pour demeurer à la disposition des fidèles.

2) A partir de 1793, toute vie de communauté a disparu et la Terreur commence ses ravages. Une partie des religieux émigra (pour les états pontificaux, voir liste dans les *Actes des martyrs et des confesseurs de la foi pendant la Révolution*, t. 1, Tours, 1918, p. 415). Le plus grand nombre, semble-t-il, se dispersa en France même et il est difficile de suivre leurs traces. Mais les prêcheurs figurent honorablement au martyrologe des détenus des pontons et des citadelles (Mortier, t. 7, p. 421-424).

Dans l'île de Ré, 7 dominicains, dont l'un, Antoine Belin, y meurt; Joseph-Charles Carret meurt à la Guyane; 4 détenus à Oléron; en rade de l'île d'Aix, Jean-Georges Thomas sur les *Deux-Associés*, où il meurt; dans la région de Bordeaux, 12 dominicains; etc.

La sœur Rose (Barbe Jago), religieuse du tiers-ordre, est exécutée à Brest le 30 juillet 1794 (P. Armel, *Une journée du tribunal révolutionnaire de Brest*, dans *Études franciscaines*, t. 22, juillet-décembre 1909, p. 26-46).

On possède le *Journal de réclusion des prêtres insermentés du diocèse de Tarbes* (Bagnères-de-Bigorre, 1905) de Joseph Laspales (1730-1808); ce dominicain, confesseur des sœurs de Prouille, fut incarcéré d'août 1793 à mars 1794; puis il s'occupa de la paroisse de Laborde et fut de nouveau emprisonné à Tarbes de février 1796 à janvier 1797.

Ajouter à la bibliographie générale : M.-D. Chapotin, *Études historiques sur la province dominicaine de France*, Paris, 1890; *Histoire des dominicains de la province de France. Le siècle des fondations*, Rouen, 1898; etc. — M. Gasnier, *Les dominicains de Saint-Honoré*, Paris, 1950. — J. Andrieu, *La réforme dominicaine à Toulouse au XVII^e siècle*, diplôme d'études supérieures de l'université de Toulouse, 1960-1961. — J.-D. Lèvesque, *L'ancien couvent des frères prêcheurs d'Angers*, Paris, 1961. — C.-C. Faure, *Le traité des Pyrénées et les couvents du Roussillon*, dans *Vie dominicaine*, Fribourg, t. 22, 1963, p. 114-120; *La vie d'un couvent (Mâcon) dominicain avant la Révolution*, *ibidem*, t. 23, 1964, p. 35-62.

L'*Inventaire des Jacobins* (ms, Archives départementales du Rhône), dressé par le dominicain Siméon-André Ramette (1685-1772), présente dans son dernier volume (t. 4, 2^e partie, f. 236-283) les notices des prêcheurs du couvent de Lyon; les premières reproduisent Quéatif-Échard, mais les dernières, qui concernent les contemporains de Ramette, sont d'un grand intérêt.

Raphaël-Louis OECHSLIN.

B. 19^e ET DÉBUT DU 20^e SIÈCLE

1. **La renaissance de l'ordre.** — Henri-Dominique Lacordaire (1802-1861) prend l'habit à Rome en 1839 et sous sa vigoureuse action commence la restauration de l'ordre des prêcheurs dans le pays de langue française : les dominicains reparaissent en France après cinquante ans d'absence (1843); la province de France est rétablie (1850); le tiers-ordre enseignant est fondé

(1852), qui se transformera (1923) en congrégation enseignante; la province de France donne naissance à celles de Lyon (1862), de Toulouse (1865), du Canada (1911); la province de Belgique se réorganise (1860). Cet élan, arrêté par les expulsions de 1880 et de 1903, puis par la guerre de 1914, reprend chaque fois avec une vigueur nouvelle.

Bien que nous ne traitions ici que de l'ordre, il faut dire un mot des congrégations féminines dominicaines, qui renaissent en France avant lui; ainsi les dominicaines enseignantes de Toulouse s'organisent dès 1800. Le 19^e siècle verra naître plus de trente congrégations, de droit diocésain ou pontifical, le plus grand nombre dans le troisième quart du siècle (R. Zeller, *Les congrégations dominicaines du Tiers-Ordre régulier*, coll. Les ordres religieux, Paris, 1924; A. Duval, art. *Dominicaines*, dans *Catholicisme*, t. 3, 1952, col. 984-993). — Sur Thérèse-Dominique FARRÉ, voir DS, t. 5, col. 100-102.

Selon une loi constante dans l'histoire des prêcheurs, ce renouveau de vie religieuse profonde et observante se manifeste par une intense production d'écrits spirituels.

2. La doctrine de **Lacordaire** est toute surnaturelle. Pour lui la vie chrétienne part de la foi, d'une foi vivante qui exerce sa vitalité par l'union étroite avec Jésus-Christ, surtout avec Jésus crucifié. Cette vie exige la pratique de vertus austères, l'humilité et la pénitence; elle demande de la magnanimité et un abandon filial à la volonté de Dieu. Le grand prédicateur exprime cette doctrine dans ses conférences, ses œuvres historiques, et surtout une correspondance très abondante, dont une partie seulement a été publiée jusqu'ici.

Son influence est très grande. Avec un sens avisé de l'histoire et un courage qu'explique seule sa grâce de restaurateur, il a rétabli en la vie dominicaine les grandes traditions de l'ordre. Ses fils vivent de son esprit. Ils enrichissent et approfondissent celui-ci par un contact plus étroit avec le passé de l'ordre et la théologie de saint Thomas.

Bibliographie des œuvres et études : G. Ledos, *Morceaux choisis et bibliographie de...*, Paris, 1922; DTC, t. 8, 1925, col. 2422-2424.

Depuis lors, ont paru : R. Zeller, *Lacordaire*, Paris, 1929; *Lacordaire et ses amis*, Paris, 1939. — M.-A. Janvier, *L'âme dominicaine*, t. 2 *Lacordaire...*, Paris, 1933. — H.-D. Noble, *Un centenaire... Le P. Lacordaire ressuscité en France l'ordre de saint Dominique*, Paris, 1939. — M.-E. Léger, *L'obéissance religieuse du P. Lacordaire*, *Cahiers Saint-Jacques* 19, Paris, s. d. — St.-M. Gillet, *Lacordaire*, Paris, 1952. — J. Ridet, *Lacordaire, directeur d'âmes*, Rennes, 1955. — M. Escholier, *Lacordaire, ou Dieu et la liberté*, Paris, 1959. — A.-M. Carré, *La rencontre de Jésus-Christ*, introduction à Lacordaire, *Jésus-Christ, choix de textes*, Paris, 1960. — P. Baron, *La jeunesse de Lacordaire*, Paris, 1961. — A. Duval, *Le rapport du P. Lacordaire au chapitre de la province de France (septembre 1854)*, AFP, t. 31, 1961, p. 326-364; *Lacordaire et Buchez...*, dans *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, t. 45, 1961, p. 422-455. — B. Cambula, *Il sacerdozio nel pensiero del P. Lacordaire*, dans *Rivista di ascetica e mistica*, t. 6, 1961, p. 482-502. — *L'Église dans l'œuvre du Père Lacordaire*, textes choisis par Y. Frontier, présentation par H.-M. Féret, coll. Unam Sanctam 45, Paris, 1963.

Des revues ont consacré un numéro spécial au centenaire de la mort de Lacordaire : VS, t. 104, 1961 (février); *Cahiers Saint-Dominique*, septembre-octobre 1961; etc.

3. **Le retour aux sources.** — De bonnes études historiques en font mieux connaître le détail, et la pratique même des observances en rend l'esprit plus

familier. H. Cormier † 1916, restaurateur et trois fois provincial de la province de Toulouse, puis maître général, contribue d'une façon particulière à ce progrès en agissant directement sur la formation des jeunes religieux : il publie (1872) une *Instruction des novices*, composée d'après des manuscrits de la réforme de Michaelis. En outre, dès le début de la restauration, les écrivains spirituels dominicains des siècles précédents sont l'objet d'éditions ou de traductions nouvelles. Ce travail ne s'est pas interrompu depuis. Ainsi le public français peut connaître tout ou partie des œuvres de Jourdain de Saxe, Humbert de Romans, Venturin de Bergame, Tauler, Suso, Catherine de Sienne, Antonin de Florence, Savonarole, Melchior Cano, Louis de Grenade, Catherine de Ricci, L. Chardon, Julienne Morell, Thomas Vallgornera, Antoine Le Quiou, Massoulié, Piny. Plusieurs de ces travaux sont critiqués et s'accompagnent de savantes introductions : ainsi, en ces dernières années, celle des *Sermons* de Tauler (éd. Hugué-Théry-Corin, 1927-1935), et celle de *La Croix de Jésus* de Chardon (éd. F. Florand, 1937).

4. **Le thomisme.** — Dans la spiritualité dominicaine, saint Thomas est beaucoup plus qu'un auteur parmi d'autres, il est le théologien; c'est au docteur angélique que s'attache avec fidélité la spiritualité dominicaine.

Après la restauration, les études s'organisent et se développent. Et peu à peu, les professeurs dégagent la valeur spirituelle du thomisme. Parmi les meilleurs artisans de cette œuvre, il faut citer deux théologiens qui se succèdent comme régents de la province de France, Ambroise Gardeil † 1931 et A. Lemonnyer † 1932. Tous deux, thomistes très sûrs, et en contact direct avec les âmes par la prédication de retraites sacerdotales et religieuses, consacrent une bonne part de leur labeur intellectuel aux travaux de spiritualité. Édouard Hugon, professeur à Rome, † 1929, et Thomas Pégues, régent de la province de Toulouse, † 1936, secondèrent ce mouvement, le premier par de clairs résumés de la pensée thomiste, le second moins par ses écrits que par sa ferveur pour cette pensée. En même temps des prédicateurs comme J.-M.-L. Monsabré † 1907 et M.-A. Janvier † 1939, qui occupent plus de quarante ans la chaire de Notre-Dame de Paris, font apprécier à un vaste public la spiritualité de saint Thomas.

Surtout après la guerre de 1914, l'intérêt pour les questions mystiques grandit. L'école thomiste s'efforce de rattacher la vie mystique à la doctrine des dons du Saint-Esprit; elle lui apparaît, au moins dans son essence, comme une forme excellente mais normale de l'épanouissement en nous de la charité. Ainsi, alors que A.-M. Meynard † 1904, dans son *Traité de la vie intérieure* paru en 1885, considère la mystique comme une voie extraordinaire, R.-G. Gerest, dans la réédition qu'il en fait (1924), modifie sur ce point la rédaction primitive. Il utilise les travaux de R. Garrigou-Lagrange † 1964 (*Perfection chrétienne et contemplation selon S. Thomas d'Aquin et S. Jean de la Croix*, 2 vol., Saint-Maximin, 1923), à qui l'on devra ensuite l'important *Traité de théologie ascétique et mystique. Les trois âges de la vie intérieure* (2 vol., Paris, 1938-1939), etc. Autre témoignage de l'intérêt porté aux questions spirituelles, la *Revue des sciences philosophiques et théologiques* du Saulchoir ouvre en 1920 un bulletin de théologie mystique, transformé en 1930 en bulletin de théologie spirituelle.

Voir la notice de R. GARRIGOU-LAGRANGE, DS, t. 6.

5. **Auteurs spirituels.** — La spiritualité dominicaine s'exprime en France par de nombreuses publi-

cations. Nous ne citons ici que les auteurs morts avant 1950, avec l'un ou l'autre de ses ouvrages, et sans revenir sur les auteurs déjà cités.

Thomas Faucillon † 1904, DS, t. 5, col. 104. — M.-J. Rousset † 1904, *La doctrine spirituelle des saints.*, Paris, 1893; ouvrages sur le rosaire et éditions d'auteurs anciens. — Barthélemy Froget † 1905, *De l'habitation du Saint-Esprit dans les âmes justes*, Paris, 1898. — Marc-Benoît Schwalm † 1908, *Le Christ d'après saint Thomas*, Paris, 1910. — J.-G. Barthier † 1911, *De la perfection chrétienne et de la perfection religieuse d'après S. Thomas d'Aquin et saint François de Sales*, 2 vol., Paris, 1902. — Raymond Boulanger † 1912, *Le Dieu de Marie dans le saint rosaire*, coll. Les cahiers de La Vierge 10, Juvisy, 1935. — Élisée-Vincent Maumus † 1912, *La doctrine spirituelle de saint Thomas.*, Paris, 1885. — Humbert Clérissac † 1914, *Le mystère de l'Église*, Paris, 1918; *L'esprit de saint Dominique*, Saint-Maximin, 1924. — Hyacinthe-Marie Cormier † 1916, *Instruction des novices*, Paris, 1882; *Élévations sur les grandeurs de Dieu*, Paris, 1891; diverses *Retraites*; voir sa notice. — Ambroise Gardeil † 1931, *La structure de l'âme et l'expérience mystique*, 2 vol., Paris, 1927; voir sa notice. — A. Lemonnyer † 1932, *Notre Christ*, Lille, 1917; *A l'exemple de notre Père*, Lille, 1926; *Notre Dame*, Paris, 1926; etc. — Henri Petitot † 1934, *La doctrine ascétique et mystique intégrale*, Paris, 1930; *Introduction à la sainteté*, Juvisy, 1934; ouvrages sur les saintes Bernadette Soubirous et Thérèse de l'Enfant-Jésus. — F.-D. Joret † 1937, *La contemplation mystique d'après saint Thomas.*, Lille, 1924; *Par Jésus-Christ Notre Seigneur*, Paris, 1925; *L'enfance spirituelle*, Paris, 1930; *Notre vie dominicaine*, Paris, 1936. — M.-V. Bernadot † 1941, *De l'Eucharistie à la Trinité*, Paris, 1919; *Notre-Dame dans ma vie*, Paris, 1937; *Lettres de direction*, Paris, 1946. — A.-D. Sertillanges † 1948 (cf M. Pradines, *Notice sur la vie et les œuvres de R.P.*, Paris, 1951; et VS, t. 109, 1963, p. 614-632).

Il faut aussi faire mention des revues dominicaines. La *Revue de la jeunesse* (1909-1914), fondée par le P. M. Barge, devient en 1915 la *Revue des jeunes* dirigée à son début par A.-D. Sertillanges; elle fit une part importante aux questions spirituelles. La *Revue dominicaine* de Montréal, la *Revue de la vie chrétienne* (Lyon) sont moins importantes que *La vie spirituelle* (1919 svv) et ses *Suppléments* (1922 svv), dont M.-V. Bernadot fut le fondateur et longtemps l'animateur (voir VS, t. 65, 1941, p. 97-107; t. 71, 1944, p. 218-233; *Catholicisme*, t. 1, 1948, col. 1472-1473). À côté de ces revues destinées à un large public, d'autres plus spécialisées répondent au besoin des apostolats dominicains, missions lointaines, confréries du rosaire, tiers-ordre.

Joseph PÉRINELLE.

IV. EN ESPAGNE

1. **Des origines aux réformes du 15^e siècle.** — La spiritualité dominicaine est, dès son origine, essentiellement missionnaire. C'est ce qu'explique clairement la phrase inspirée de saint Grégoire, par laquelle se résume la fin de l'ordre : *Contemplata aliis tradere*. Saint Dominique, âme apostolique et contemplative, modèla ses disciples à son image, *non nisi cum Deo aut de Deo loquebatur* (*Constitutions* II, 31). On ne saurait « séparer la spiritualité de saint Dominique de celle de ses premiers

frères... On les connaît l'une avec l'autre, parfois l'une par l'autre » (DS, t. 3, col. 1519). Les premières pages de l'histoire de la spiritualité dominicaine en Espagne ont été écrites par le fondateur et les quelques espagnols qu'il forma à son école; son propre frère, Mannès († vers 1230), et saint Pierre Gonzalez Telmo † 1246, avec qui il vécut quelque temps au *studium* de Palencia, reproduisirent les caractéristiques de la sainteté du fondateur, le premier plutôt pour la vie intérieure, le second dans la prédication. En outre, parmi les compagnons du saint il faut rappeler Miguel de Fabra et Suero Gomez qui collaborèrent avec les précédents pour implanter l'esprit dominicain en Espagne. Au second succéda, comme provincial, le bienheureux Gil de Santaren, dont Humbert de Romans, qui avait été son compagnon de cellule à Paris, fait grand éloge.

1° Dans la documentation assez restreinte qui nous reste au sujet de la vie dominicaine en Espagne durant les 13^e et 14^e siècles, l'ACTIVITÉ MISSIONNAIRE prend un relief très marqué. Elle commença à dépasser les frontières de la péninsule au milieu du 13^e siècle, sous l'impulsion de saint Raymond de Peñafort † 1275, général de l'ordre de 1238 à 1240. Un chroniqueur de ce temps l'appelle « *zelator fidei propagandae inter sarracenos* ». Pendant le généralat de Jean le Teutonique (1240-1252), Raymond obtint l'autorisation de fonder une école d'arabe en Tunisie et une autre d'hébreu à Murcie (Espagne), ce qu'il réalisa avec l'aide des rois d'Aragon et de Castille (cf *Raimundiana* I, MOPH, t. 4, p. 12, 32). Au chapitre provincial de Tolède en 1250, on nomme le personnel destiné à l'étude de l'arabe. Parmi ceux qui furent désignés figure Raymond Marti † 1286, « *philosophus in arabico, magnus rabinus in hebraeo et in lingua chaldaica multus doctus* », selon le témoignage de son contemporain Pierre Marsili (Chronique de Jaime I d'Aragon). C'est à lui qu'on doit le *Pugio fidei*, le principal ouvrage de controverse avec les juifs que produisit le 13^e siècle. Humbert de Romans, successeur de Jean le Teutonique, encouragea lui aussi l'apostolat parmi les juifs et les maures.

Dans la péninsule, cet apostolat prenait fréquemment la forme de discussions publiques. Célèbre entre autres, celle qui eut lieu à Barcelone en 1262 entre Paul Cristiano, descendant de juifs, et le fameux rabbin Moïse de Gérone, en présence du roi et de saint Raymond. Le monarque aragonais ordonna que, chaque fois que les religieux de saint Dominique voudraient prêcher aux juifs de son royaume, ceux-ci devraient se rendre au lieu qu'on leur indiquerait et écouter avec respect le prédicateur (témoignage de l'historien Fr. Diago qui eut en main le registre royal où le décret était consigné, *Historia de la provincia de Aragón de la Orden de Predicadores*, Barcelone, 1599, f. 32). Cette sorte d'apostolat continua durant tout le 14^e siècle, absorbant les principales forces des dominicains espagnols.

D'autre part, entre 1307 et 1380, le siège épiscopal du Maroc fut occupé par huit de ces religieux, indice de l'intense activité de leurs missions dans le monde sarrasin.

2° La fin du 14^e siècle est dominée par la grande figure de saint VINCENT FERRIER † 1419 dont l'activité missionnaire s'étend à presque toute l'Europe. Dans la collection des écrits de saint Vincent, on trouve, à côté d'un traité de controverse antijuive (*Œuvres...*, éd. H.-D. Fages, t. 1, Paris, 1909), des sermons et des traités spirituels, parmi lesquels se détache le *De vita spirituali*. Cet ouvrage, court mais riche de doctrine, est un digne prélude de l'*Imitation de Jésus-Christ*. Le saint, dans le prologue, expose quelques enseignements salutaires

« *ex dictis doctorum extracta* ». Ces auteurs sont saint Bernard, saint Bonaventure, surtout Ludolphe le chartreux et Venturin de Bergame. Mais ce traité est bien plus qu'un simple recueil : Vincent Justinien Antist † 1599, qui fut le biographe du saint (*Vida...*, Valence, 1575), rapporte dans ses *Adnotationes in opuscula sancti Vincentii* (éd. Valence, 1953) que, selon l'avis de saint Louis Bertrand, nulle part ailleurs on ne trouve un plus vivant portrait de Vincent Ferrer, « *non ex aliorum scriptis, sed ex suis actionibus* » (prologue). Si austère que paraisse la méthode de vie qu'il propose, il l'avait déjà pratiquée lui-même. C'est là, sans doute, une des causes qui contribuèrent le plus au succès du *De vita spirituali*; ce petit traité fera la gloire de Vincent Ferrer et le mettra au rang des grands spirituels qui formèrent les générations suivantes.

Voir DS, t. 1, col. 86; t. 2, col. 2006; t. 3, col. 1093. — *Biografía y escritos de san Vicente Ferrer*, introduction et éd. par J.M. de Garganta et V. Forcada, coll. Biblioteca de autores cristianos, Madrid, 1956, où est reproduite la biographie, citée *supra*, faite par V.J. Antist.

Le nombre des éditions du *De vita* dépasse quarante. Trop bref pour être imprimé seul, on avait l'habitude de le joindre à d'autres livrets spirituels analogues, de saint Augustin et de saint Bernard, par exemple. On le retrouve dans d'anciennes collections de livres de mystique (Venise, 1502 et 1709). Fréquemment on l'associe aux écrits d'Humbert de Romans (Lyon, 1585; Valence, 1657; Valladolid, 1752) et aux *Constitutions* dominicaines (Salamanque, 1542).

Par ordre du cardinal Cisneros fut publiée en 1510, à Tolède, une édition castillane, jointe au *Livre de la bienheureuse Angèle de Foligno* et à la *Règle de sainte Claire*; mais les chapitres 11 et 12 y sont supprimés : ils plaisaient peu aux spirituels de la réforme cisnérienne. Ainsi, François de Osuna est souvent en désaccord dans son *Troisième abécédaire* (Tolède, 1527) avec les opinions de Vincent Ferrer et il présente les dits chapitres comme une interpolation.

Peut-être est-ce pour répliquer à cette édition tronquée que fut publiée par Antonio de Obregón (Léon, 1528), avec des méditations de saint Bernard, une édition castillane intégrale, qui condamnait expressément la suppression des chapitres 11-12, lesquels sont « *de grand profit* ». C'est de cette édition que se servit sainte Thérèse (cf *Vie*, ch. 20).

Voir liste des auteurs spirituels des 13^e-15^e siècles, DS, t. 4, col. 1121-1122, et notice du bienheureux DALMACE MONER, 1290-1341, t. 3, col. 9-11.

2. Les réformes et l'âge d'or. — 1° ORIGINES. —

La présence de saint Vincent dans la province dominicaine d'Aragon au début du relâchement de la clôture avait empêché la décadence de l'observance de s'y accentuer. Un de ses disciples, Jaime Gil † 1475, entreprit, en 1439, un essai de réforme qui resta sans lendemain (cf J.M. de Garganta, *Los dominicos de la provincia de Aragón en la historia de la espiritualidad (siglos XIV-XVII)*, dans *Teología espiritual*, t. 1, 1957, p. 89-112). La vraie réforme s'implanta près d'un siècle plus tard, venant de Castille où, parallèlement à la tentative de J. Gil en Aragon, un mouvement de restauration de la vie dominicaine avait commencé et pris corps au cours du 15^e siècle.

Les prémices de ce mouvement castillan sont contemporaines du bienheureux Alvare de Cordoue († vers 1430) qu'on fit venir de cette ville où il exerçait son apostolat, bien qu'étant originaire de Zamora. S'étant retiré en 1423 à Escalaceli, il y inaugura résolument l'observance, et fut nommé par Martin V (1427) vicaire général de tous les monastères qui le suivraient. Mais il fallut l'énergique intervention du cardinal domini-

cain Jean de Torquemada † 1468 auprès de Pie II et du général de l'ordre, Martial Auribelli, pour qu'en 1459 on rétablît pleinement la vie religieuse dans le couvent de Saint-Paul de Valladolid, berceau de la congrégation d'Espagne qui, organisée suivant le modèle de celle de Lombardie, devait servir de base à la vigoureuse floraison spirituelle, missionnaire et intellectuelle en Castille, au 16^e siècle.

Torquemada mérita d'être appelé par Eugène IV, au concile de Florence, *defensor fidei*. Il était le champion de la tradition doctrinale de l'ordre, et joignit à cette fidélité une rare austérité de vie et un zèle inébranlable pour la discipline régulière. Quand Pie II voulut introduire la réforme dans les monastères dominicains de Rome, il la confia à Torquemada comme à celui qui pourrait opérer cette transformation avec les meilleures garanties.

Il a exposé sa doctrine spirituelle en des écrits de circonstance, nombreux et variés, surtout dans les *Defensiones quorundam articulorum rubrorum Revelationum sanctae Birgittae factae in concilio Basiliensi* et les *Quaestiones spirituales super evangelia totius anni* (V. Beltrán de Heredia, *Noticias y documentos para la biografía del cardenal Juan de Torquemada*, AFP, t. 30, 1960, p. 53-148). Il écrivit à la fin de sa vie un petit traité de haute spiritualité, qui, demeuré inédit, est presque inconnu. Intitulé *De nuptiis spiritualibus* (Vat. lat. 974, f. 68-74; et Madrid, Academia de la Historia, 12, 11, 1-17, f. 73-87), il est formé d'une série de textes de saint Augustin, de saint Bernard, de Hugues de Saint-Victor, etc., sur les diverses phases de la vie spirituelle.

L'affermissement de la congrégation de l'observance, qui fut bien le meilleur service rendu par le cardinal, permit à celle-ci d'absorber en un quart de siècle les plus fervents couvents de Castille. La fusion entre la province et la congrégation put être réalisée en 1506 (V. Beltrán de Heredia, *Historia de la reforma de la provincia de España, 1450-1550*, Rome, 1939).

2^o TENDANCES SPIRITUELLES. — Au point de vue de la vie spirituelle, deux tendances rivales apparurent dans la congrégation de l'observance : l'une rigoriste, inspirée de l'esprit de Savonarole, souhaitant maintenir la division entre les couvents de stricte observance et ceux qui n'avaient embrassé la réforme qu'à la dernière heure; l'autre, modérée, qui défendait l'union par-dessus tout. Les rigoristes compromirent leur cause en se liant avec la fameuse béate de Piedrahita, Marie de Saint-Dominique † 1524 (DS, t. 4, col. 1137), visionnaire exaltée, d'un esprit discutable et désapprouvée par le maître général Thomas de Vio Cajetan † 1534. Sur le moment, les modérés l'emportèrent. Parmi eux se trouvait Jean Hurtado de Mendoza † 1525, venant du camp des rigoristes, mais adversaire déclaré des excéntricités de la béate. Hurtado essaya d'implanter la réforme dans le couvent de Salamanque dont il était prieur, mais il fut suspendu de sa charge. Appuyé plus tard par le général Garcia de Loaysa † 1546, grand promoteur de la réforme dans l'ordre, il obtint d'établir dans la province des couvents de stricte observance sur les bases d'une pauvreté absolue, et l'un de ses disciples, Diego de Pineda, provincial par la volonté du même général, répandit son esprit par toute la Castille.

La personnalité de Hurtado est inséparable de sa mission réformatrice; *strenuus miles Christi*, ainsi

l'appelle son disciple et biographe Jean de Robles : « Ardua quaeque et laboriosa ardentem aggrediebatur dicebatque neminem magis oportere vitam laboriosam ducere quam praedicatoris verbi Dei, quos pudor esset velle populos suadere quae prius non ipsi fecissent ». Dans les couvents fondés par lui (Talavera, Atocha, Madrid, Ocaña) il ajouta, à l'étude et à la prédication, les rigueurs d'une pauvreté absolue, telle qu'elle se pratiquait dans les premiers temps de l'ordre.

Il eut comme collaborateurs, dans cette œuvre de restauration de la vie religieuse, Thomas de Guzman, qui succédant à Dominique de Montemayor † 1534 et à Jean Micó († 1555?) dans le gouvernement de la province d'Aragon, y implanta le programme de la réforme, et Jérôme de Padilla qui fut envoyé dans le même but au Portugal. Tous deux avaient reçu leur formation au couvent de Talavera. Le zèle missionnaire de Hurtado s'épanouit surtout dans le célèbre couvent de Saint-Étienne de Salamanque dont il fut prieur, pour la seconde fois, de 1522 à 1525. C'est de là que partirent, au 16^e siècle, la plupart des dominicains qui évangélisèrent l'Amérique.

Après la mort de Hurtado, en 1525, son compagnon, Thomas de Sainte-Marie, provincial d'Espagne de 1543 à 1545 et qui est connu dans l'histoire sous le titre de « saint provincial », poursuivit la réforme commencée.

Dans cette première moitié du 16^e siècle, alors que l'école théologique de Salamanque est à ses débuts, une seconde vague de savonarolisme se produisit en Castille, qui contribua à caractériser plus nettement ce mouvement de spiritualité fondé sur la tradition dominicaine. D'esprit tout opposé, se propageaient par toute l'Espagne les sectes d'illuminés (*dejados*, abandonnés), pourtant proscrites par un édit de l'Inquisition en 1525 (cf V. Beltrán de Heredia, *El edicto contra los alumbrados del reino de Toledo*, dans *Revista española de teología*, t. 10, 1950, p. 105-130). De la réforme cisnérienne sortait le courant de l'illumination intérieure (cf DS, t. 4, col. 1151-1152) qui marqua profondément les spirituels, en particulier la spiritualité franciscaine, dans l'Espagne impériale; alors encore (1523-1527) pénétrèrent aussi dans la péninsule les idées érasmiques (cf DS, t. 4, col. 1146-1148) dont l'influence fut grande sur la littérature spirituelle. Aucun de ces courants n'exerça une influence directe sur l'œuvre de Hurtado. Seul l'érasme, dans les rangs duquel avait milité quelque temps François de Vitoria † 1546, teinta l'école de Salamanque de son souci humaniste, mais d'une manière atténuée. C'est la convergence de trois courants, — scolastique médiévale, érasme réformiste et esprit savonarolien —, qui fit la puissance de la vie religieuse, missionnaire et intellectuelle, si caractéristique des dominicains castillans du 16^e siècle. — V. Beltrán de Heredia, *Directrices de la espiritualidad dominicana en Castilla durante las primeras décadas del siglo XVI*, dans *Corrientes espirituales en la España del siglo XVI* (2^e Congrès de spiritualité de Salamanque, 1956), Barcelone, 1963, p. 177-202.

3^o GRANDES FIGURES SPIRITUELLES. — 1) Parmi ces dominicains Melchior Cano † 1560 (DS, t. 2, col. 73-76) occupe une place de choix comme théologien et par son rôle dans le domaine de la vie spirituelle. Il constitue un cas unique dans l'histoire dominicaine espagnole, non seulement par le relief de sa personne, mais surtout pour avoir connu de près toutes les phases que traversa, pendant quarante années, le courant inauguré par Hurtado. Attiré par celui-ci à la vie religieuse, il subit ensuite l'influence humaniste de Vitoria. Il passe plus

tard à San Gregorio de Valladolid où l'austère spiritualité de Hurtado commençait à incliner, dans la personne de Barthélemy de Carranza † 1576, vers l'illuminisme ambiant. Peu satisfait de cette déviation, Cano prétend l'arrêter, mais ne trouvant pas en Espagne, et plus concrètement dans l'école de Hurtado, une production littéraire qui puisse être opposée à l'illuminisme, il la cherche parmi les réformateurs italiens; il traduit *La victoria de se stesso* de Séraphin de Fermo, sans en connaître la dépendance directe de Baptiste de Crema (DS, t. 2, col. 153), recommande le *De simplicitate vitae christianae* de Savonarole. Parmi les motifs qui le poussèrent, il y eut les relations étroites existant entre la réforme dominicaine de Hurtado et celle du *frate*. Mais sa tentative se heurta à la condamnation de Crema (1552). Sa défiance envers le mysticisme illuministe qui avait pris racine en Espagne en fut accentuée, comme sa résolution de promouvoir la solide piété de l'école de Hurtado.

2) L'évolution de Cano acquiert plus de relief si on la rapproche du drame de Carranza. Celui-ci, moins influencé par la réforme de Hurtado, adhéra, dès qu'il apparut, au courant érasmien. Séduit ensuite par la spiritualité de Jean de Valdès † 1541, plus profonde en apparence que le réalisme de Hurtado et pénétrée par les idées du *Beneficio de Cristo*, Carranza travailla à répandre ces idées et réussit à influencer Louis de Grenade. Cano le prévint du danger, mais Carranza persista de bonne foi dans la défense d'un mysticisme qui conservait d'ailleurs des analogies avec celui des réformateurs de la première heure. S'ensuivirent la condamnation du *Catechismo* de Carranza et l'arrestation de son auteur : sévère conséquence, historiquement explicable, d'une déviation de l'austère piété inaugurée en Castille par Hurtado. Carranza n'en était pas moins un religieux exemplaire.

J.I. Tellechea Idigoras s'est attaché à la réhabilitation de Carranza : *B. de Carranza, arzobispo. Un prelado evangélico en la silla de Toledo*, Saint-Sébastien, 1958; *Fray B. Carranza. Documentos históricos*, t. 1, Madrid, 1962; *Melchior Cano y B. Carranza...*, dans *Hispania sacra*, t. 15, 1962, p. 5-93; *Ideario ascético-pastoral de B. Carranza...*, dans *Corrientes espirituales en la España del siglo XVI*, Barcelone, 1963, p. 203-245.

A part Louis de Grenade, Carranza eut d'autres admirateurs, gagnés par le zèle de sa ferveur religieuse, parmi ceux qui passèrent par San Gregorio de Valladolid; mais aucun de ceux-ci ne le suivit dans ses aventures illuministes, et le « carranzisme » mourut avec son auteur. Pierre de Sotomayor, Pierre de Soto † 1563, Philippe de Meneses † 1572 et Jean de la Peña † 1565, les quatre religieux plus attachés à Carranza, appartiennent doctrinalement à l'orthodoxie thomiste. La Peña, en particulier, étudia à la lumière de la théologie de l'école les thèses favorites de l'illuminisme (le *Beneficio de Cristo*, le Christ tête de l'Église, la participation vitale de ses mérites par les chrétiens), et montra comment, dans cette tendance, l'exclusion de certains éléments et l'exagération des autres risquaient de compromettre l'estime des sacrements, des pratiques du culte, de la prière vocale, des jeûnes, etc, et de réduire la piété à un culte en esprit ouvert à tout arbitraire.

On peut rapprocher de Carranza Dominique de Vallanás (1488-1567), de la province d'Andalousie, qui fut lui aussi condamné par l'inquisition; voir les articles d'A. Huerga (dans *Teología espiritual*, t. 2, 1958, p. 419-466; t. 3, 1959, p. 47-96; et dans *Corrientes espirituales en la España del siglo XVI*, cité *supra*, p. 247-281). DS, t. 4, col. 1138.

3) C'est dans cette conjoncture que le dominicain Jean de la Croix († vers 1560), disciple de Hurtado et, comme tel, partisan acharné de la piété patronnée

par le maître, s'oppose à la campagne systématique que les érasmites et les pseudomystiques avaient entreprise contre les cérémonies et manifestations extérieures de la religion; il publia en 1555 un *Dialogo sobre la necesidad y obligación y provecho de la oración y divinos loores vocales, y de las obras virtuosas y sanctas ceremonias que usan los cristianos mayormente los religiosos* (rééd. V. Beltrán de Heredia, coll. B.A.C., Madrid, 1962, que nous citons plus bas). Marcel Bataillon a qualifié ce livre d'*Anti-Érasme* et le voit dirigé contre les formes nouvelles du *Monachatus non est pietas* (*Érasme et l'Espagne*, Paris, 1937, p. 644).

Œuvre de doctrine et de controverse, ce livre a son importance dans l'histoire de la spiritualité espagnole. L'auteur n'y prétend pas rabaisser l'oraison spirituelle (contemplation), mais venir en aide à « la pauvre petite prière vocale et aux cérémonies corporelles, assez méprisées et abaissées, dans les temps passés, par les ennemis de l'Église ». Il veut surtout attirer l'attention sur les dangers d'une spiritualité déformée qui envahissait la littérature mystique et qu'on prêchait indistinctement à tous. Il se méfie, en matière de contemplation, de ceux qui, prématurément, recommandent aux chrétiens de s'y exercer. Les âmes doivent auparavant se purifier de leurs vices (vg, p. 345). Il ne convient pas de prêcher une haute doctrine à des âmes non encore formées et incapables de l'assimiler (p. 337). Les maîtres spirituels, « par condescendance pour la rudesse du peuple dont la plupart, à cause de la misère humaine, sont pécheurs, et les autres si faibles dans la vertu... doivent modérer leurs doctrines en enseignant les vertus qui sont plus à la portée des hommes et qui, d'ordinaire, sont plus nécessaires pour leur salut » (p. 347).

La littérature érasmienne et sa parente inspirée par l'illuminisme constituent, d'après l'avis du maître dominicain, un des périls imminents. « Le monde est rempli d'*Enchiridia*, je veux dire de livrets que les gens ont entre les mains jour et nuit, qui traitent seulement de louanges et enrichissements de l'esprit et de la manière de s'y exercer, et sont en train d'oublier et de se détacher des livres des saints et docteurs anciens » (p. 348). Par prudence, il s'abstient de citer des noms et des titres de livres. Cependant en quelques cas il est facile de les identifier, ainsi Osuna ou le livre *Via spiritus* attribué à un franciscain, Barnabé de Palma (p. 349). Sur les critiques de Juan de la Cruz, cf V. Beltrán de Heredia, *Las corrientes de espiritualidad entre los dominicos de Castilla durante la primera mitad del siglo XVI*, Salamanque, 1941, ch. 6; DS, t. 3, col. 395-396.

Cet effort de l'auteur pour garantir de la fausse mystique le puissant mouvement spirituel qui s'était éveillé en Espagne contribua en même temps à affermir la tradition religieuse inaugurée par son maître Hurtado. Juan de la Cruz fut comme une sorte de pont par où l'esprit de ce religieux passa aux directeurs de sainte Thérèse : Pierre Ibañez, Vincent Barrón, Pierre Fernández, Barthélemy de Medina, Dominique Bañez, etc.

4) Louis de Grenade † 1588, tout en subissant l'influence de Hurtado, en dépassa les limites. Une lettre adressée à Carranza (1539; trad. dans R.-L. Oechslin, *Louis de Grenade ou la rencontre avec Dieu*, Paris, 1954, p. 150-157) nous montre Grenade, à trente-quatre ans, dominé par un désir ardent de se livrer à une vie d'oraison plus intense; et il s'autorise de cette sorte d'examen de conscience pour inviter son ami à laisser l'étude une ou deux heures chaque jour pour s'adonner à la contemplation (au sujet de cette lettre considérée comme point de départ d'un progrès spirituel de Grenade, cf V. Beltrán de Heredia, *Las corrientes de espiritualidad...*, p. 137-139). L'âme embrasée, il écrivit le *Libro de la oración y meditación* et la *Guta de pecadores*; les premières éditions durent être retirées de la circulation par ordre de l'Inquisition; elles portaient des traces de

« carranzisme » ! Cette mésaventure poussa Grenade à un examen plus réfléchi des éléments doctrinaux qui entrent en jeu dans la vie chrétienne. Son évolution vers des positions plus conformes à la spiritualité dominicaine en Castille suivit la publication de l'Index (1559) de l'inquisiteur Fernand de Valdés (DS, t. 4, col. 1165-1167) et les censures de Cano. L'édition nouvelle (1566) du *Libro de la oración* est remaniée; elle donne plus de place à la pratique des vertus et aux exercices actifs.

Aux dix avis que contenait le chapitre 5 de la seconde partie, « contre les tromperies de l'ennemi », Grenade en ajoute neuf autres qui témoignent d'une orientation plus pondérée. Ainsi le cinquième de la nouvelle série complète et équilibre le septième de la série antérieure : « en même temps qu'à l'oraison, l'homme doit s'exercer en toutes les autres vertus...; parfois j'aimerais mieux les distractions et sécheresses de ceux qui obéissent, que le recueillement de certains dévots ». Il fait ensuite l'apologie des exercices de la vie active, qui, s'ils sont informés par la charité, peuvent être plus agréables à Dieu que l'oraison fervente (*Obras*, éd. J. Cuervo, t. 2, Madrid, 1906, p. 536).

Même atténuation au sujet de l'excellence de l'oraison dans le quatrième avis (De la discrétion nécessaire pour examiner les bons désirs) : « Bien que l'oraison dévote soit une source de bons désirs..., on ne doit pas se fier entièrement à tous ses désirs, en se précipitant inconsidérément sur les choses qu'on désire... Pour n'avoir pas eu cette prudence, beaucoup de personnes spirituelles en sont venues à des tentatives sans issue; en quoi il apparaît qu'elles se sont trompées... C'est pourquoi il n'est pas de choses dont il ne convienne parfois de se méfier davantage que des bons désirs et ardeurs qui peuvent d'autant plus facilement tromper sous couleur de bien qu'ils ont plus l'aspect du bien » (*ibidem*, p. 534).

En tout cela Grenade quitte ses positions de 1539 et même celles plus modérées de 1554, et se rapproche de celles de Melchior Cano (pour une interprétation quelque peu différente de ces faits, voir Oechslin, *Louis de Grenade...*, cité *supra*). L'éclectisme plus équilibré auquel il s'arrêta lui ouvrit toutes les portes, en Espagne comme ailleurs, et fit de lui l'écrivain spirituel dominicain le plus lu à partir du 16^e siècle. Les éditions de ses œuvres dans le catalogue constitué par M.L. Llaneza (*Bibliografía de Fray Luis de Granada*, 4 vol., Salamanque, 1926-1928) dépassent 4000, et l'auteur calcule qu'il en reste un quart à cataloguer.

Grenade ne forma pas une école proprement dite au sein de l'ordre, phénomène dû, selon nous, à diverses causes. D'abord, quand son influence commença à se faire sentir en Espagne, l'atmosphère spirituelle était fortement marquée par l'esprit de Hurtado, que Grenade ne prétendait pas supplanter mais simplement compléter. Par ailleurs, les grands théologiens de l'ordre restaient sur la réserve vis-à-vis d'un auteur qui, comme frère Louis, avait eu affaire avec l'Inquisition. L'éclectisme de Grenade, qui faisait large mesure à l'affectif, cadrait mal avec la prédominance de l'intellectuel que les théologiens de l'école étaient jaloux de maintenir, même dans la vie mystique. Le prestige de Grenade se développera à mesure que ces obstacles disparaîtront. Au 17^e siècle, les disciples dominicains de Grenade se recrutent de préférence parmi ceux qui se consacrent au ministère, y compris les missionnaires d'outre-mer. Au contraire, au 18^e siècle, son prestige sera grand, même parmi les théologiens scolastiques; un de ses panégyristes, Balthasar de Quiñones † 1798, général de l'ordre, voit en Cano et Grenade les deux

gloires littéraires dominicaines : le temps avait passé, les divergences qui séparaient les deux hommes s'étaient atténuées : ils sont, en effet, des figures représentatives de la méthode théologique et de la théologie ascético-mystique dans l'Espagne dominicaine du 16^e siècle. Cf DS, t. 2, col. 2016-2017; t. 3, col. 397-399; t. 4, col. 1138-1139.

5) Parmi les écrivains qui contribuèrent à répandre le courant inauguré par Hurtado, citons encore *Dominique de Soto* † 1560. Son domaine est la théologie scolastique, mais il la mit à la portée du peuple chrétien, dans un *Catecismo* (Salamanque, 1552), réimprimé plusieurs fois; il composera en outre un *Tratado del amor de Dios* (Madrid, sans date = 18^e siècle) destiné « à instruire le peuple ». Il y exhorte à la contemplation de la passion du Christ, mais n'aborde pas les hauts degrés de l'oraison, parce que « la vie active concerne davantage le commun du peuple ». Son insistance à mettre en garde contre la doctrine de la justification par la foi sans les œuvres montre que cette erreur avait fait son apparition dans le peuple castillan. Bien que l'édition d'un livre purement ascétique eût été opportune, Soto, voyant les tracasseries qui survenaient journellement aux ouvrages spirituels, n'osa pas le faire paraître (cf V. Beltrán de Heredia, *Domingo de Soto. Estudio biográfico documentado*, Salamanque, 1960, p. 535-544).

6) A la fin du 16^e siècle et dans la première moitié du 17^e, les frères prêcheurs comptent en Espagne une série de personnalités qui se consacrent de préférence à la sanctification personnelle et à l'évangélisation du peuple chrétien. Bien que portugais, *Barthélemy des Martyrs* † 1590, archevêque de Braga, fut formé par la réforme de Castille (DS, t. 1, col. 1267; t. 2, col. 2017-2018) : chez lui, prédominent les caractères de l'école de Hurtado, austérité, amour de la pauvreté et des pauvres, esprit d'oraison. Grande figure d'évêque selon l'esprit du concile de Trente, il travailla infatigablement en faveur de la réforme du clergé. Parmi ses écrits méritent d'être cités le *Stimulus pastorum* (Rome, 1564) et le *Compendium vitae spiritualis* (Lisbonne, 1582; pour le dionysisme du *Compendium*, se reporter à DS, t. 3, col. 398-399).

Dans la province d'Aragon, le renouvellement religieux, introduit par les disciples de Hurtado, s'incarna en saint *Louis Bertrand* † 1581 et la florissante école de Valence, en Dominique de *Anodon* † 1602 et en Jérôme-Baptiste de *Lanuza* † 1625, élève de Salamanque, évêque d'Albarracín et prédicateur remarquable (*J. Fuser, Vida del venerable y apostólico varón J. B. de Lanuza*, Saragosse, 1648). Le couvent de Valence gardait encore au 18^e siècle l'empreinte que lui marquèrent saint Louis Bertrand et ses disciples (L. Getino, *La escuela ascética de San Luis Bertrán*, dans *La ciencia tomista*, t. 14, 1916, p. 346-373; J. M. de Garganta, *San Juan de Ribera y San Luis Bertrán*, dans *Teología espiritual*, t. 5, 1961, p. 63-104).

Dans la même province d'Aragon, au couvent de Gérone, vécut Thomas de *Vallgornera* † 1675, auteur de la *Mystica theologia divi Thomae* (Barcelone, 1662; éd. augmentée, 1665; Turin, 1890-1891); cet ouvrage résume méthodiquement la doctrine spirituelle renfermée dans la *Somme théologique* de saint Thomas. La critique de notre époque reproche à l'auteur d'avoir utilisé trop servilement la *Summa theologiae mysticae* du carme Philippe de la Trinité et le *Tratado sobre los*

done de Jean de Saint-Thomas (cf RAM, t. 21, 1940, p. 290-332).

J. M. de Garganta, *Aportación de los dominicos de... Aragón... (siglos XIV-XVII)*, dans *Estado de los estudios de teología espiritual*, cité *infra*, p. 395-417.

A la même époque en Castille, nombreux sont les religieux qui gardent un nom dans la prédication et le gouvernement de l'Église : Jean de Las Cuevas † 1598, visiteur de la réforme carmélitaine par ordre de Grégoire XIII et évêque d'Avila; Alphonse de Cabrera † 1598 (DS, t. 2, col. 10), grand prédicateur au temps de Philippe II; Diego de Yanguas † 1606, confesseur de sainte Thérèse et grand théologien; Antoine de Caceres, évêque d'Astorga, † 1615 (DS, t. 2, col. 14), auteur d'une *Paraphrase des Psaumes* d'une remarquable valeur doctrinale et littéraire; Thomas de Lemos † 1629 et Diego Alvarez † 1634, évêque de Trani, qui intervinrent dans les congrégations *De auxiliis*; Jean de Lorenzana † 1620, directeur spirituel de sainte Rose de Lima, dont on conserve quelques écrits mystiques; Pierre de Herrera † 1630, évêque de Tarazona, et Pierre de Tapia † 1657, archevêque de Séville, après avoir été titulaires de la chaire de Prime, le premier à Salamanque et le second à Alcalá.

Dans le domaine de la littérature spirituelle, Jean Lazcano † 1636 est l'auteur d'un traité : *De la oración, meditación, ayuno y limosna*, 2 vol., Pampelune, 1630, dédié à sainte Thérèse et pénétré de son esprit et de sa doctrine. En insistant sur l'exercice de l'oraison et les pratiques du jeûne et de l'aumône, Lazcano semble avoir présentes à l'esprit les déviations des « illuminés », qui, de son temps, étaient répandues en Espagne et particulièrement à Séville (vg t. 1, f. 3v-4).

Voir la liste des auteurs spirituels dominicains de cette époque, DS, t. 4, col. 1172.

Parmi les théologiens dominicains qui se distinguèrent en Espagne au 17^e siècle, il faut surtout retenir *Jean de Saint-Thomas* † 1644, en raison de sa doctrine mystique. Fondée sur celle du docteur angélique, elle se développe autour de quelques thèses capitales, telles que la référence à l'habitation de la sainte Trinité dans l'âme des justes. La présence spéciale des trois divines Personnes suppose la présence générale de Dieu en toutes choses; mais elle en diffère en ce que celle-là est la présence de la sainte Trinité comme objet connaissable quasi expérimentalement sous l'inspiration de l'Esprit Saint qui « rend témoignage à notre esprit que nous sommes enfants de Dieu » (*Rom.* 8, 16).

Cette exacte interprétation de la doctrine de saint Thomas (*Somme théologique* 1^a q. 43 a. 3) domine les deux théories opposées entre elles de Suarez et de Vasquez (A. Gardeil, *La structure de l'âme et l'expérience mystique*, t. 2, Paris, 1927, p. 6-60; M. Cuervo, *La inhabitación de la Trinidad en toda alma en gracia según Juan de Santo Tomás*, dans *La ciencia tomista*, t. 69, 1945, p. 114-220, et tiré à part, Salamanque, 1946; R. Garrigou-Lagrange, *De Deo Trino*, Turin, 1944, p. 212-222).

Sur l'importance de son traité sur les dons du Saint-Esprit, voir DS, t. 3, col. 1632; t. 4, col. 1305; I. Menéndez-Reigada, *Los dones del Espíritu Santo y la perfección cristiana según Juan de Santo Tomás*, Madrid, 1948.

3. Les missions (16^e-18^e siècles). — Les dominicains espagnols comptent parmi leurs plus grandes gloires l'effort gigantesque de leurs missionnaires pour l'expansion de la foi en Amérique. Les fruits de cet apostolat, qui commence en 1510, furent immenses. Dès les débuts, l'ordre s'efforça d'améliorer la condition politique et sociale des indiens (lois de Burgos, 1512-1513; lois des Indes, 1543). Le nom de Barthélemy de Las Casas † 1566 symbolise les efforts consacrés à la défense des intérêts moraux et matériels d'un peuple, et leurs répercussions dans la péninsule. On consultera les données concernant les dominicains et leur pro-

duction spirituelle au chapitre consacré à l'Amérique du sud (DS, t. 4, col. 1192-1203, *passim*).

A la fin du 16^e siècle, la province du Très-Saint-Rosaire fut constituée aux Philippines avec un personnel formé dans la province de Castille; cette province ouvrit de nouveaux champs d'activité en Chine et au Japon. Plusieurs de ses enfants souffrirent le martyre et sont placés aujourd'hui sur les autels : François de Capillas † 1648, premier martyr de Chine, Alphonse Navarrete † 1617, François Morales, Alphonse de Mena, Hyacinthe Orfanell et Thomas de Zumárraga, martyrisés en 1622 au Japon. En 1747-1748, les évêques de Chine Pierre Sanz et François Serrano, avec leurs compagnons J. Alcover, J. Royo et F. Diaz, donnèrent leur sang en témoignage de la foi; de même, au Tonkin, les bienheureux François Gil de Federich et Alphonse Leziniana † 1745 et Hyacinthe Castañeda † 1773 béatifiés par saint Pie X en même temps que les martyrs Jérôme Hermosilla et Valentin Berriochoa † 1861, évêques au Tonkin au siècle dernier.

Diego Aduarte et B. de Santa Cruz, *Historia de la provincia del Santo Rosario...*, 2 vol., Saragosse, 1693. — J. Ferrando, *Historia de los PP. Dominicos en las islas Filipinas...*, 6 vol., Madrid, 1870-1872. — A. Guglielmotti, *Memorie delle missioni cattoliche nel regno del Turchino*, Rome, 1944. — J.M. Gonzalez, *Misiones dominicanas en China (1700-1750)*, 4 vol., Madrid, 1952-1960.

4. 18^e-19^e siècles. — 1^o Malgré le déclin spirituel du 18^e siècle, la famille dominicaine donnait, dans la métropole, des preuves de sa vitalité, et nous pouvons citer entre autres exemples, Pierre d'Ayala † 1742, évêque d'Avila, Antoine Garcès † 1773, apôtre du rosaire, le bienheureux François Posadas † 1713 (DS, t. 5, col. 1051-1053) et son disciple Jean Vázquez † 1757. Dans le combat contre la doctrine de Molinos, on remarque, outre Posadas, Pierre Sanchez auteur des *Quodlibeta divi Thomae Aquinatis... ad mysticas doctrinas applicata, reflexionibus aliquibus annexis pro securiori via spiritus, in quibus omnes propositiones molinistarum de verbo ad verbum impugnantur*, Séville, 1719, et Alphonse Manrique, qui combattit les erreurs quietistes dans son *De orationis conditionibus*, Venise, 1711; ces livres complètent la liste des ouvrages intéressants la spiritualité dominicaine au 18^e siècle, *supra*, t. 4, col. 1189-1190.

2^o Malgré les vicissitudes de la guerre de l'Indépendance (1808-1814), les tracasseries et les suppressions de couvents par le pouvoir civil au 19^e siècle et les récentes persécutions contre l'Église, l'apostolat dominicain revit en Espagne et dans ses anciennes colonies. Au début du 20^e siècle, les dominicains espagnols sont présents au Pérou, Mexique, Nicaragua, Vénézuéla, Guatémala, San Salvador, Costa-Rica, Honduras, Cuba, Uruguay, Argentine, Chili, aux Philippines et aux États-Unis. A cela ajoutons les missions de Chine, du Japon et du Tonkin.

L'esprit apostolique de l'ordre a en particulier suscité des *fondations féminines*. François Coll † 1875, dont le procès de béatification est en cours, fonda à Vich la congrégation des religieuses dominicaines de l'Annunciata, consacrée à l'enseignement, et qui compte plus de 140 maisons en Espagne et en Amérique. Son confrère Joseph Cueto † 1908, évêque des Canaries, fonda une autre congrégation, consacrée aussi à l'enseignement, qui exerça son apostolat d'abord dans ces îles et ensuite dans la péninsule. Deux autres congréga-

tions essentiellement missionnaires ont vu le jour ces derniers temps; l'une comme auxiliaire de la province dominicaine des Philippines, dont la maison mère est à Madrid, mais dont l'activité enseignante se développe aux Philippines, en Chine, au Japon et au Tonkin; l'autre, fondée par le P. R. Zubieta † 1921 avec maison mère à Pampelune, développe son activité principalement au Pérou aux côtés des dominicains de la province d'Espagne. Les religieuses cloîtrées continuent d'être nombreuses; certaines communautés se glorifient de dater du temps de saint Dominique, comme celle de Madrid qui eut pour vicaire son frère, le bienheureux Mannès, et celle de Caleruega dont le couvent occupe la maison natale du saint.

Dans l'ordre doctrinal et littéraire, en ces dernières décades, nous assistons à un mouvement de rénovation caractérisé par le retour aux grands maîtres du siècle d'or. La *Biblioteca clásica dominicana* offre des œuvres d'Antoine de Caceres, Alphonse de Cabrera, la première vie de saint Dominique écrite en espagnol, etc; de même, la *Biblioteca parva ascético-mística granadina* a publié (Madrid, 1922) la traduction des *Institutions* de Tauler.

Le principal animateur de ce mouvement fut sans doute Jean Gonzalez Arintero † 1928 (DS, t. 1, col. 855-859). Il est considéré comme le restaurateur des études mystiques en Espagne et il voulut l'être en revenant à ce qu'il considérait comme la véritable doctrine traditionnelle de son ordre. Voir sa notice.

En Espagne, son effort est prolongé par ses disciples. En faisant abstraction d'autres travaux dont les auteurs sont encore en vie, *La ciencia tomista publica* (1926) une série d'articles, tirés ensuite séparément, de I. Menendez-Reigada, sur *l'Unidad específica de la contemplación cristiana*, et de V.D. Carro, *Hay más de una contemplación?* (1923). Parmi les livres édités, *Unidad de la ciencia sagrada y de la vida santa*, de S.M. Lozano, Salamanque, 1932, *Album de un alma* de V. Osende, édité d'abord à Lima, puis à Salamanque, 1926; etc. — Voir A. Huerga, dans *Estado actual de los estudios de teología espiritual* (1^{er} congrès de spiritualité de Salamanque), Barcelone, 1957, p. 387-394.

Vicente BELTRÁN DE HEREDIA.

V. EN ALLEMAGNE

A. LA SPIRITUALITÉ DOMINICAINE DES PAYS RHÉNANS

1. Les premiers dominicains issus des pays germaniques méritent une place à part pour le rôle qu'ils ont joué dans l'histoire de la spiritualité chrétienne. Ils appartiennent à l'Église tout entière. Ainsi en est-il du premier successeur de saint Dominique, le bienheureux Jourdain de Saxe (1222-1237; H. Scheeben, *Jordan der Sachse*, Vechta, 1937), et de Jean de Wildeshausen, dit le Teutonique (1241-1252). Voir leurs notices, et celle de DIANE D'ANDALO, DS, t. 3, col. 853-855. Saint Albert le Grand (1206/7-1280) fut un homme universel, connaissant toutes les sciences de son temps; son enseignement a été connu de l'Église entière. Néanmoins il a exercé une influence spéciale sur les pays rhénans. Il fonde le *studium* de Cologne en 1248 et, pendant six années, il y commente les écrits mystiques de Denys. D'autre part, si l'authenticité de ses écrits mariologiques et eucharistiques ne peut plus être sérieusement soutenue (cf A. Fries, *Messerklärung und Kommunionstraktat, keine Werke Alberts...*, dans *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie*, t. 2, 1955, p. 28-67), il reste de lui assez

de textes mystiques pour qu'on puisse le ranger parmi les grands spirituels du 13^e siècle; ainsi son commentaire de Denys, ses commentaires bibliques et son traité (inédits) sur le Bien.

Ulrich Engelbert de Strasbourg † 1277, disciple d'Albert, exploitera ce premier apport mystique dans les parties de sa *Summa de bono* consacrées à la vie de prière; sa doctrine est fortement marquée de néoplatonisme. Dietrich de Freiberg († après 1310) suit, lui aussi, le même sillage. C'est un prédicateur de la vie mystique très goûté des moniales. Ajoutons encore Heidenricus † 1263, d'abord prieur de Leipzig, puis provincial de Pologne (cf *infra*, col. 1510).

2. Mais ceux que nous avons nommés ne sont, dans l'histoire de la spiritualité, que des initiateurs. Le chef de file est Maître Eckhart (1260?-1327/8). C'est lui qui, avec ses deux principaux disciples Tauler et Seuse (ou Suso), va marquer définitivement le mouvement spirituel dominicain rhénan. On ne peut prouver qu'il ait lui-même joui d'expériences mystiques élevées; mais il apparaît au sein d'un puissant courant de vie mystique et il lui donne sa forme en l'interprétant théologiquement. Pour cela, il suit saint Thomas, tout en insérant dans la synthèse thomiste certains développements sur la doctrine de l'image et du retour des créatures en Dieu, inspirés du néoplatonisme. En ces trois maîtres spirituels on reconnaît toujours l'inspiration dominicaine. On remarquera, par exemple, la place considérable faite à la découverte de la vérité dans l'Écriture (cf surtout les sermons latins d'Eckhart), l'insistance sur la transcendance de Dieu, le sens de l'Église et de l'apostolat (cf la doctrine du corps mystique chez Eckhart). Chacun des trois met dans cette doctrine sa note particulière. Eckhart est orienté vers la contemplation pure; Tauler se préoccupe davantage des applications pratiques (sur Tauler et les « amis de Dieu », voir A. Walz, *Gottesfreunde und Margarete Ebner*, dans *Historisches Jahrbuch*, t. 72, 1953, p. 253-265); Seuse apporte une note d'affectivité marquée dans une dévotion ardente à l'humanité du Christ, tout en demeurant capable de hautes envolées (cf le *Livret de la vérité*). On pourrait d'ailleurs se demander dans quelle mesure la dévotion de Seuse au Christ ne s'apparente pas à celle de Ludolphe de Saxe † 1377, entré d'abord (1340) chez les frères prêcheurs avant de se faire chartreux.

3. Il faut encore nommer quelques dominicains contemporains et plus ou moins influencés par les trois chefs de file: Henri d'Erfurt (14^e siècle), dont les sermons furent souvent utilisés autour de 1340. — Jean Korngin de Stern-gassen (14^e siècle), contemporain d'Eckhart et disciple strict de saint Thomas. Dans ses écrits en allemand il insiste sur l'action divine au fond de l'âme et l'impression de l'image de la Trinité. — Gérard de Stern-gassen (14^e siècle), frère du précédent, composa une *Medela animae languentium* et un *Pratum animae* où il traite de questions mystiques, notamment du rôle des dons du Saint-Esprit et des huit béatitudes. Il développe la doctrine de saint Thomas sur la vie contemplative; mais aussi à travers son texte transparait le ton personnel du prédicateur. — Nicolas de Strasbourg (14^e siècle), ami et défenseur d'Eckhart, beaucoup moins spéculatif que celui-ci, expose sur un ton populaire les thèmes de la conversion, de la vie intérieure, de l'amour de Dieu et de l'imitation du Christ. Quiconque veut mener une vie intérieure, explique-t-il encore, doit se détacher des connaissances naturelles, se perdre lui-même pour trouver Dieu. — Giselher de Slatheim, lecteur à Cologne et à Erfurt, est l'auteur de sermons sur les évangiles des dimanches. — Enfin Johannes der Fuoterer de Strasbourg († v. 1330) fut connu par Seuse au couvent de Bâle.

4. On ne se ferait pas une idée complète de la vie spi-

rituelle dans l'ordre des prêcheurs en ces pays, si l'on ne mentionnait le vaste **mouvement monastique féminin**, manifesté par l'éclosion de nombreux monastères dans le sud-est de l'Allemagne, et la vaste famille spirituelle des *Amis de Dieu* (cf A. Walz, *op. cit.*). De ces communautés émergent quelques grandes figures de moniales dont les écrits permettent d'en caractériser la spiritualité : les bienheureuses Yolande de Vianden † 1283, prieure de Marienthal, et Christine de Stommeln † 1312, dirigée par Pierre de Dacie † 1288; surtout Marguerite Ebner † 1351 à Medingen, Christine Ebner † 1356 et Adélaïde Langmann † 1375 à Engelthal; les deux premières furent dirigées par le prêtre séculier Henri de Nordlingen. Elles ont laissé des récits de visions. D'autres sont connues par de précieuses chroniques de Medingen, près de Dillingen, d'Untertinden à Colmar (Catherine Gebweiler), d'Adelhausen près de Fribourg-en-Brigau (Anna de Münzingen), de Kirchberg dans le Wurtemberg, de Töss près de Winterthur (ÉLISABETH Stagel † vers 1360; DS, t. 4, col. 588-589), d'Oetenbach près de Zurich, de Katharienthal près de Diessenhofen, d'Engelthal près de Nuremberg, de Weiler près d'Esslingen.

Les textes spirituels de ces religieuses dominicaines dénotent un certain goût du merveilleux, non pas qu'ils témoignent d'une imagination sans frein, mais plutôt d'un désir d'intimité sensible avec le Christ; d'où le caractère sentimental que prennent souvent la dévotion à l'Enfant Jésus ou au Christ souffrant. Ce qui ne contrarie, d'ailleurs, aucunement une recherche de la contemplation de la Trinité, dépouillée de toute attache humaine. Notons encore que leur mystique n'oublie pas l'Église : les maux qui désolent la chrétienté retentissent douloureusement dans leur vie; ainsi une Marguerite Ebner pâtit intérieurement des luttes de la papauté et de l'empire.

Il n'est pas indifférent pour le développement de ce mouvement de spiritualité, qu'en suite du décret de Clément IV du 6 février 1267, les dominicains aient été chargés de la direction des religieuses. L'expérience spirituelle des sœurs offrait une abondante matière à la réflexion des théologiens et, par contrecoup, ceux-ci étaient amenés à orienter la vie des religieuses dans les voies sûres d'une mystique authentique.

Voir les *Quellen und Forschungen*, cités à la bibliographie initiale, col. 1423. — M. Grabmann, *Neuauufgefundene lateinische Werke deutscher Mystiker*, Munich, 1922. — G. Löhr, *Die Kölner Dominikanerschule vom 14. bis 16. Jahrhundert*, Cologne, 1948. — G. Gieraths, *Reichtum des Lebens : die deutsche Dominikaner-Mystik des 14. Jahrhunderts*, Düsseldorf, 1956.

Sur Albert le Grand, DS, t. 1, col. 277-283; ajouter à la bibliographie : H. Wilms, *Albert der Grosse*, Munich, 1930, et C. Scheeben, *Albertus Magnus*, Cologne, 1954; DS, t. 2, col. 1981-1983.

Sur Eckhart, voir DS, t. 1, col. 449-453; t. 2, col. 1992-1993; t. 3, col. 902-903, 1432-1439; t. 4, col. 93-116; ajouter aux bibliographies : J. Orcibal, *La rencontre du carmel thérésien avec les mystiques du Nord*, Paris, 1959, ch. 3. — A. Dempf, *Meister Eckhart*, Fribourg-en-Brigau, 1960. — U. Nix et R.-L. Oechslein, *Meister Eckhart der Prediger, Festschrift zum Eckhart-Gedenkjahr*, Fribourg-en-Brigau, 1960. — V. Lossky, *Théologie négative et connaissance de Dieu chez Maître Eckhart*, Paris, 1960. — J. Koch, *Zur Analogielehre Meister Eckharts*, dans *Mélanges offerts à Étienne Gilson*, Paris, 1959, p. 327-350; *Kritische Studien zum Leben Meister Eckhart*, AFP, t. 29, 1959, p. 5-51, et t. 30, 1960, p. 5-52. — H. Fischer, art. *FOND DE L'ÂME*, DS, t. 5, col. 650-659.

Sur Tauler : voir DS, t. 1, col. 452-453; t. 2, col. 1993-1994;

t. 3, col. 905-906, 1440-1442. — G. Théry, *Esquisse d'une vie de Tauler*, VSS, t. 15, mars 1927, p. 101-167. — M. de Gandillac, *Valeur du temps dans la pédagogie spirituelle de Jean Tauler*, Montréal, 1956.

Sur Suso : voir DS, t. 2, col. 1994-1995; t. 3, col. 903-905, 1442-1443. — C. Gröber, *Der Mystiker Heinrich Seuse*, Fribourg-en-Brigau, 1941. — J.-A. Bizet, *Le mystique allemand Henri Suso et le déclin de la scolastique*, Paris, 1946.

Sur le dionysisme de ces auteurs, voir DS, t. 3, col. 343-349 et 358-361.

Sur les couvents de dominicaines : DS, t. 1, col. 325; bibliographie, DS, t. 4, col. 589.

Sur les Amis de Dieu, voir DS, t. 1, col. 493-500.

Raphaël-Louis OECHSLIN.

B. 15^e-20^e SIÈCLES

1. **Réforme de l'ordre et réformation protestante (1400-1600).** — 1^o La RÉFORME dans l'ordre est liée au nom du bienheureux Raymond de Capoue qui séjourna en Allemagne et mourut en 1399 à Nuremberg. De son temps déjà, Conrad de Prusse avait ouvert à Colmar en 1389 le premier couvent réformé d'Allemagne. A ses côtés on trouve, entre autres, le frère de Conrad, Thomas de Prusse, Franz von Retz († vers 1425), professeur à l'université de Vienne, le provincial Jacques von Stubach, Jacques Sprenger † 1495, prieur de Cologne (DS, t. 5, col. 1062-1065), Jean Krützer, chanoine de Bâle devenu dominicain, le savant Servatius Fanckel † 1508 (*Quellen...*, t. 21, 1926, p. 1-3), les deux grands auteurs spirituels de la réforme en Allemagne, Jean Nider † 1438 (DS, t. 1, col. 335; Hain, n. 11780-11854) et Jean Hérolt † 1468 (DS, t. 1, col. 335; Hain, n. 8473-8522), et enfin l'historiographe de la réforme Jean Meyer † 1485.

Leur idéal est le retour à l'esprit des origines, leur mot d'ordre les observances. A l'encontre d'une mystique qui recherchait la perfection au moyen d'une tension extrême de toutes les forces de l'âme, la réforme prescrivit un idéal plus humble fondé avant tout sur la fidélité à la règle. Dans cet esprit, les pénitences extraordinaires doivent rester l'exception; de l'extase on ne parle guère. L'ascèse se limite, dans le cadre de la règle, à la pratique des préceptes et des conseils évangéliques; pour le reste, la paix de la conscience et l'espérance joyeuse de la récompense céleste paraissent suffisantes. A côté de l'exaltation spirituelle de l'âge précédent, on pourrait être tenté de considérer cet idéal réduit à l'essentiel, cette ascèse judicieusement réglée par la raison illuminée par la foi comme le signe d'un affaiblissement de la vie spirituelle. Rien ne serait plus faux, car, si les observances ne sont pas un vain mot, si la fidélité totale est inspirée par l'amour, on peut parler, dans le cadre de la vie quotidienne, d'un réel héroïsme, d'une vraie floraison mystique, d'une perfection humaine qui atteint la sainteté à la lumière des clartés de l'au-delà. Les hommes qui furent les maîtres de cette spiritualité surent la mettre généreusement en pratique, tel par exemple Jean Nider dont les contemporains, selon le témoignage de Jean Meyer (*Chronica brevis...*, dans *Quellen...*, t. 29, 1933, p. 86, 90), assuraient qu'ils n'avaient jamais vu homme comblé de plus de grâces et de vertus, ni doué de si précieuses qualités. D'ailleurs l'Église, en plaçant sur les autels le bienheureux Jacques d'Ulm † 1491, a reconnu la haute valeur de cet idéal.

Le zèle apostolique des hommes de la réforme et les tendances spirituelles qui les animent se révèlent surtout

dans leur ministère auprès des religieuses. A Schönensteinbach, le premier monastère réformé de femmes, ouvert par Conrad de Prusse en 1397, furent introduites non seulement les observances des couvents d'hommes (vie commune, office de nuit, abstinence, silence rigoureux), mais aussi et surtout, comme point essentiel de la règle, une clôture extrêmement étroite. La différence d'esprit qui distingue de la période précédente les milieux de la réforme se manifeste plus clairement encore chez les religieuses que chez les frères. Les biographies des sœurs de Töss, d'Adelhausen, de Kirchberg, sont remarquables par l'expression des sentiments spirituels les plus délicats : celles que nous a laissées Jean Meyer des premières réformées (*Buch der Reformatio...*, dans *Quellen...*, t. 2-3, 1908-1909) se caractérisent à la fois par leur sobriété et par le témoignage qu'elles donnent de la pondération du jugement et du détachement de toute volonté propre. Et cependant ces femmes, Klara von Ostern † 1447, qui la première d'Eifer fut acquise à la réforme, la courageuse prieure Klaranna von Hohenburg † 1423, Katharina Langmentelin † 1442 toujours prête au sacrifice, Agnès Vigin † 1461, ne semblent inférieures à leurs grandes ancêtres de la période mystique ni par la sincérité de leur détachement ni par l'ardeur de leur charité. Ce mouvement de réforme commença par quelques-unes; il s'étendit de proche en proche, les monastères adoptant la clôture les uns après les autres, enfin presque tous embrassèrent l'observance. Au service des sœurs travaillèrent surtout Pierre von Gengenbach, dont les initiatives ne furent pas toujours heureuses, le prudent Jean Meyer, qui parvint à gagner à la réforme les trois monastères de Fribourg-en-Brigau, et plus tard Wendelin Fabri († après 1533; DS, t. 5, col. 24-25). Voir H. Wilms, *Geschichte der deutschen Dominikanerinnen*, Dulmen, 1920.

2° LA PRÉDICATION. — Le peuple fidèle bénéficia également de l'apostolat des dominicains réformés. Chez les prédicateurs de cette période, Jean von Mûnnerstadt, Gaspard Grünwald et les quatre pères Schwarz (sur Jean et Pierre: « Nigri », cf Stammler-Langosch, t. 4, col. 130-134), on ne trouve rien des hautes spéculations d'un Eckhart, ni des effusions d'un Suso, ni des considérations d'un Tauler sur la saisie de Dieu, mais seulement des enseignements sur le ciel et l'enfer, sur le péché et la pénitence, sur l'acquisition des vertus. Ce même esprit se reflète dans un petit livre de Jacques Sprenger sur la mort et dans le *Pèlerinage à Sion* de Jean Meyer. Caractéristique de cette période est le développement de la dévotion au rosaire; une des premières confréries ayant été fondée par Jacques Sprenger à Cologne en 1475, les associés, à la tête desquels on voyait l'empereur et les princes d'Empire, devinrent bientôt très nombreux. Comme prédicateurs du rosaire, on connaît surtout Sprenger, Marc von Weida († vers 1516) et Bernard de Luxembourg † 1535, lesquels laissèrent également des écrits sur le même sujet.

3° AUTEURS SPIRITUELS. — Franz von Retz († vers 1425), *Comestorium vittorum*, Nuremberg, 1470. — Jean Nider † 1438, *Formicarius* (Hain, n. 11830 svv); *Praeceptorium divinae legis* (n. 11780 svv); *Consolatorium timoratae conscientiae* (n. 11806 svv); *Manuale confessorum* (n. 11834 svv); *De reformatione religiosorum seu status coenobii* (Paris, 1512); *Die 24 goldnen Harfen* (Vienne, 1470; Hain, n. 11846 svv). — Jean Hérolt † 1468, *Sermones discipuli de tempore et sanctis cum Promptuario exemplorum et de Beata Virgine* (Hain,

n. 8473 svv); *Sermones super epistolas dominicales* (n. 8509 svv); *Liber discipuli de eruditione Christifidelium* (Strasbourg, 1490; Hain, n. 8516). — Jacques Sprenger † 1495, *Die erneuerte Rosenkranz Brûderschaft* (Vienne, 1476); *Sterbebûchlein* (1476; éd. P. von Loe, dans *Kôlner Pastoralblatt*, 1898, p. 276-283); sermon *Hut fruwet* (ms, Abbaye d'Engelberg, codex 302). — Marc von Weida († vers 1516), *Spigell des ehlichen ordens*, ms (1487); *Ein Nutzliche Lere und unterwegsunge wye und was der mensch bethen solle...*, Leipzig, 1502; *Der Spiegel hochloblicher Brûderschaft des Rosenkranz Marie*, Leipzig, 1515; sermons. — Bernard de Luxembourg † 1535, *Collationes de quindecim virtutibus B. Mariae Virginis*, Cologne, 1517.

4° CONTRE LES NÉGATIONS DE LUTHER, les doctrines catholiques de la vie spirituelle furent défendues du haut de la chaire par de nombreux dominicains : à Cologne par Jean Host von Romberg († vers 1533), à Ulm par Pierre Hutz † 1540, à Bâle par Ambroise Pelargus † 1561.

D'autres éditérent de savantes réfutations, comme Jacques Hochstraten, Jean Mensing († après 1532; *De Ecclesiae Christi sacerdotio*, Cologne, 1532) ou Conrad Kôllin † 1536 (*Epithalamii Lutherani eversio*, Cologne, 1527); d'autres enfin se lancèrent dans la controverse populaire, comme Michel Vehe († avant 1539) et Pierre Sylvius († vers 1547). Selon un spécialiste de cette époque, « on peut affirmer que dans le dur combat que dut soutenir l'Église en Allemagne au 16^e siècle, aucune congrégation religieuse n'a fourni autant d'écrivains pour la défense de la foi, ni de meilleurs, que l'ordre de saint Dominique » (N. Paulus, *Die deutschen Dominikaner im Kampfe gegen Luther*, Fribourg-en-Brigau, 1903, p. vi). Ce qui pouvait être jugé bon dans le camp des novateurs fut aussitôt adapté au service de la cause catholique. Jean Dietenberger † 1537 opposa sa traduction de la Bible (Mayence, 1534) à celle de Luther; Jean Fabri † 1558 (DS, t. 5, col. 21-24) composa son catéchisme et son manuel sur la confession; Michel Vehe, un recueil de cantiques religieux. Ces hommes ne se contentèrent pas de défendre par la parole et par la plume leur idéal spirituel, ils lui apportèrent encore le témoignage de leur conduite, parfois celui de leur sang comme saint Jean de Cologne martyrisé à Brielle en 1572, l'un des martyrs de Gorcum.

2. Les 17^e et 18^e siècles. — 1° LA VIE INTERNE DE L'ORDRE. — La lutte pour la vérité avait épuisé peu à peu les forces des dominicains allemands. Leur existence dans les régions devenues protestantes était très difficile; presque tous les couvents de la province de Saxe furent alors définitivement fermés : dans la province de Teutonie les anciens moururent sans laisser de successeurs à leur taille. L'ordre connut des années de décadence qui rappellent les mauvais jours du Grand Schisme. Cependant, dès la seconde décennie du 17^e siècle, grâce en partie à l'aide étrangère, — le portugais Pierre Baptista fut provincial de 1619 à 1624 et l'espagnol Cosma Morelles † 1636 régenta le *studium* de Cologne —, on vit se manifester un renouveau, paré de nuances nouvelles, en réaction consciente contre un protestantisme devenu plus sec et plus froid.

Si l'ordre restait fidèle à sa tâche essentielle, il s'adaptait aux conditions du temps en adoucissant l'observance et en mettant en valeur, au profit de l'idéal spirituel, les éléments de joie et de paix intérieure que recèlent le dogme et la morale du catholicisme. L'art religieux baroque présente, à cette époque, un phénomène analogue. L'ordre connaît alors un usage étendu des dispenses et des privilèges personnels, un foisonnement de charges et de dignités, auxquelles le plus

grand nombre participe; ce qui n'empêche pas le détachement. Un attrait particulier se manifeste pour la splendeur du service divin dont témoignent le goût pour la musique et le chant polyphonique, ainsi que les ornements liturgiques somptueux de cette époque.

Pour régler les exercices de la vie intérieure et parer à son relâchement, l'ordre, à l'imitation de l'oraison ignatienne, remit en honneur les anciennes *orationes secretae* en usage autrefois après matines et après complies. Dès 1505, on signale d'ailleurs des dispositions prises dans ce sens. Ce ne sera qu'en 1777 que la double méditation d'une demi-heure sera imposée chaque jour à tous les religieux. L'usage des retraites lui aussi fut introduit au 17^e siècle et finalement fixé à dix jours par an. Au monastère de Sainte-Catherine d'Augsbourg, les exercices de dix jours furent pratiqués pour la première fois en 1630.

2^o LA PRÉDICATION. — La contribution des dominicains allemands à la vie et aux courants proprement spirituels apparaît très réduite si l'on en juge par les écrits. Dans ces deux siècles, on ne relève guère que deux ouvrages de ce genre; Conrad Brockhausen (début du 18^e siècle) donne son *Idea novissimi religiosi* (coll. Bibliotheca FF. Praedicatorum ascetica antiqua 1, Rome, 1898) et Henri Preissig sa *Recollectio spiritus* (Bamberg, 1761).

1) L'essentiel de cette contribution est certainement la *prédication*. Il semble qu'elle ait peu suivi les tendances du baroque à l'exubérance du langage; elle se consacre à la morale chrétienne, aux vertus et aux vices, à partir, généralement, des évangiles des dimanches et fêtes. Les collections manuscrites des prédicateurs du couvent de Warbourg méritent une mention. Les prédicateurs les plus en vue sont Jean-André Coppenstein († vers 1626), Hyacinthe Ferler † 1735, Ulrich Reiss † 1795, etc. Nous donnons ici quelques titres d'ouvrages publiés.

J.-A. Coppenstein, *Fasciculus moralitatis seu homiliae dominicales et festivae per annum*, 4 vol., Cologne, 1615. — Goswin Henrici † 1640, *Aurea corona anni in SS. Rosario per singula evangelia dominicalia... Manuale praedicatorum*, 2 vol., Cologne, 1634; *Hortus conclusus cunctis Deiparae Virginis cultoribus...*, Cologne, 1635. — Raphaël de Laminetz, *Paradisus concionatorum tetralogiae mysticae*, 4 vol., 2^e éd., Aschaffenburg, 1667 (1^e éd., *ibidem*, 1663, sous le titre *Thetralogiae mysticae sive quatuor sermonum praedicabilium...*, 4 vol.). — Jean Deding, *Annona annua seu in totius anni dies dominicos selectae conciones*, Munich, 1668; *Panoplia seu armatura sanctorum...*, Vienne, 1670; *Hyperdulia Deiparae... conciones...*, Munich, 1673; *Oeconomia animae... de morte, de judicio, de inferno, de caelo...*, Munich, 1675. — Eustache du Rosaire, *Centuriae concionatoriae... in dominicas totius anni...*, 2 vol., Kempten, 1675, avec un *Appendix ad centuriam* (15 sermons sur la Vierge).

2) Les tendances spirituelles de l'époque se coulent facilement dans le cadre des vieilles confréries, comme celle du *rosaire*. La dévotion du rosaire est l'une des principales et sa récitation semble avoir été la forme la plus répandue de la prière privée. Nombreux sont alors les ouvrages destinés à soutenir la vie des confréries et la dévotion mariale en général. Le plus important de ceux que les dominicains allemands aient produit est celui de Coppenstein (*De fraternitatis SS. Rosarii B. Mariae Virginis ortu, progressu, statu atque praecellentia*, Cologne, 1613).

Dans le même genre, Léonard Fossacus, *De Rosario et*

Psalterio Deiparentis Mariae (Fribourg-en-Brigau, 1640) qui se termine par un recueil de méditations (*De sacris xv mysteriis... meditandis*, p. 412-505), et l'anonyme *Schatz-Kammer des hl. Rosenkranz* publié par le couvent de Constance (1661); celui-ci comporte, non paginées, douze méditations pour les premiers dimanches du mois (*Schlüssel zu der geistlichen Schatz-Kammer*).

On peut supposer que les confréries du rosaire ont été plus ou moins régulièrement alimentées par de petits écrits, comme ces *Prognostica vitae aeternae seu verisimilia praedestinationis signa* offerts en étrennes à la confrérie des lettrés de Cologne en 1644; la connaissance de cette littérature ouvrirait probablement des vues intéressantes sur la vie spirituelle des confréries de ce temps.

En opposition directe contre le protestantisme, on célébra en Autriche un office quotidien devant le Saint-Sacrement exposé, qui eut grand succès (cf aussi J. A. Coppenstein, *Passionis D. N. Jesu Christi quadripartitae praedicatio quadrihoraria*, Mayence, 1615, suivie du *De ortu gloriosae fraternitatis ter SS. Sacramenti Eucharistiae*, 95 p.). Parmi les autres dévotions dont s'occupèrent les dominicains, celle des quinze mardis de saint Dominique fut la plus populaire.

3) Dans les autres domaines de la littérature religieuse, hagiographie, apologétique, etc., les dominicains allemands ont aussi leur place.

Antonin Schauff, *Prediger Ordens Edle Heldinnen*, 1660. — Dominique Gampenburg, *Clavis conscientiae*, Ingolstadt, 1663. — Albert Zenner † 1698, *Theologia sacramentalis*, Constance, 1668 (apologétique et controverse). — Frédéric Steill † 1693, *Ephemerides dominicano-sacrae*, 2 vol., Dillingen, 1691. — Eustache Eisenhut † 1703 (nombreux ouvrages d'apologétique pratique). — Martin Wigandt † 1708, *Tribunal confessoriorum*, Vienne, 1703. — Jean Ferler † 1735, *Licht und Schatten*, Augsbourg, 1730 (contre les articles de la Confession d'Augsbourg). — Bonaventure Elers † 1757 (DS, t. 4, col. 553). — Raymond Bruns † 1780, *Unterrichtungs-, Gebet- und Gesangbuch*, Berlin, 1738; *Erklärung des katholischen Glaubensbekenntnisses...*, Arnberg, 1768; etc. — Ulrich Reiss † 1795, *Synopsis doctrinae christianae de veris falsisque miraculis*, Vienne, 1780. — Thomas d'Aquin Jost † 1797, *Katholischer Catechismus für Convertiten*, Freising, 1780. — Pie Brunquell † 1828, *Apologie des echten Glaubensbekenntnisses...*, Bamberg, 1821; etc.

3^o MAINTIEN DE LA VIE SPIRITUELLE. — En dépit de sa pauvreté spirituelle apparente, en dépit de concessions de détail à l'esprit de l'époque, certains dominicains allemands montrent une fidélité éminente à l'idéal de leur ordre, tel le novice Fidèle Kircher, Raymond Cunrath qui passa à la congrégation della Sanità (Naples) ou Apollinaire Nittermayer, prédicateur et directeur de conscience très recherché à Eichstätt. Dans presque tous les monastères de femmes, le 18^e siècle a produit d'authentiques spirituelles, voire des mystiques : à Katharinenthal la prieure Josepha von Rottenberg; à Wörishofen Caecilia Mayer; à Altenhohenau Columba Weigl † 1783 et Paula Grässle † 1793; à Bamberg la converse Columba Schonath † 1787; à Hadamar Magdalena Lorger; à Weesen Josepha Kumy † 1817. Non seulement ces couvents n'étaient pas en décadence, mais ils restaient, au milieu des misères et des persécutions, des pépinières de saintes, garantes du renouveau (cf Wilms, *op. cit.*, p. 226-330).

3. La renaissance de l'ordre au 19^e siècle. — A la fin du 18^e, le josphisme exerça une désastreuse influence. Les couvents d'Autriche, unis depuis 1702 à ceux de Hongrie dans une même province, subirent les tracasseries du gouvernement de Joseph II, mortelles pour la vie religieuse. En Allemagne, la sécularisation fut poussée si loin que, peu après 1800, tous les couvents

étant ruinés, c'est à peine si certains purent conserver, pour un peu de temps, une vie misérable. Le dernier vicaire général, Vincent Mayer, longtemps curé d'Egling, mourut en 1844 à Medingen.

1° Vincent Jandel, dès son accession à la tête de l'ordre, entreprit en 1852 un effort énergique pour le RÉTABLISSEMENT DE L'ORDRE en Allemagne. Le fait qu'après 1855 les couvents d'Autriche ne furent plus entravés dans leurs relations avec Rome l'aida beaucoup. Bientôt deux pères alsaciens vinrent à Niederrhein; en 1860 la collaboration de l'ancien prieur de Vienne, Dominique Lentz, et du descendant des comtes Stolberg, Ceslas de Robiano, assura l'érection du couvent de Dusseldorf. D'autres fondations suivirent, si bien que l'on compte aujourd'hui, y compris les couvents d'Autriche, vingt établissements dominicains dans les pays de langue allemande, chiffre modeste, il est vrai, si l'on songe aux cent vingt couvents de la fin du 13^e siècle.

Cette restauration fut accompagnée d'un renouveau de la vie spirituelle. Jandel reprit le programme de Raymond de Capoue : observances, vie commune, office de nuit et abstinence. Cependant, non seulement l'énergie des hommes était diminuée, mais les nécessités de l'apostolat étaient devenues plus lourdes. L'ancien idéal ne peut être repris sans modifications. Le mot d'ordre des observances demeure, mais avec les adaptations requises par le ministère moderne. Le zèle des âmes est d'ailleurs si fortement marqué dans les constitutions de l'ordre qu'il doit nécessairement prévaloir.

Pour répondre aux besoins accrus du ministère, le travail apostolique prend surtout la forme de missions populaires, œuvre déjà entreprise au 18^e siècle, de prédications de retraites pour religieuses et laïcs; l'ordre a accepté l'administration de paroisses en divers endroits, avec leurs œuvres annexes et leurs écoles. En 1913, une mission a été ouverte en Chine, au Fokien. Toute cette activité apostolique correspond à l'idéal authentique de l'ordre.

2° Cet esprit n'a pas été sans influence sur la vie même des DOMINICAINES. Plusieurs monastères d'Autriche et quatre en Allemagne, après avoir connu dans la retraite une vie silencieuse, se sont ouverts, en présence de demandes réitérées, à une action plus extérieure et se sont occupés d'enseignement. Wörishofen, Augsbourg, Spire et Ratisbonne se sont engagés dans cette voie, et ces maisons ont connu ainsi un développement inespéré, au prix d'ailleurs de certains accommodements, allant parfois jusqu'à l'adoption de la règle du tiers-ordre. Augsbourg a pu fonder divers établissements dans les environs et voir partir, sous la conduite de Mauritia Tiefenböck † 1900, la première colonie de religieuses missionnaires en Afrique du sud. La Providence ayant béni leurs efforts, elles y travaillent aujourd'hui, réparties entre plusieurs congrégations. A Arenberg, avec l'aide des sœurs de Schwyz, fut fondée la congrégation de Sainte-Catherine de Sienna pour le soin des malades. Les sœurs de Neusatzeck font de même à Baden. En Autriche on compte, à côté des anciens monastères, deux congrégations nouvelles, celles de Wien-Hacking et de Salzbourg. Jusque dans les couvents du second ordre se manifeste le caractère de l'actuelle spiritualité : le zèle des âmes. Ratisbonne et la nouvelle fondation d'Aquinata Lauter † 1883 à Wettenhausen unissent l'enseignement à l'observance des anciennes règles. Les deux anciens couvents pure-

ment contemplatifs de Suisse, Weesen et Schwyz, ainsi que les fondations de Klara Moes † 1895 à Limpertsberg et à Clausen se consacrent à l'œuvre réparatrice. Partout le souci du salut des âmes se trouve au premier plan (cf Wilms, *op. cit.*, p. 331-411).

3° Cet élargissement apostolique de l'idéal spirituel dominicain explique aussi l'importance accordée au TIERS-ORDRE SÉCULIER. Nombre de ses membres sont de hautes figures dans le renouveau catholique du 19^e siècle; Arnold Janssen † 1909, le fondateur de la Société missionnaire du Verbe divin à Steyl, se rangea avec ses premiers compagnons dans le tiers-ordre et voulut lui annexer toute son œuvre. L'évêque de Trèves Matthias Eberhard † 1876 (DS, t. 4, col. 30) s'agrégea au tiers-ordre pour mieux vivre selon l'esprit de Lacordaire. Le prince Charles de Löwenstein, mort au couvent de Cologne sous le nom de Père Raymond (1921), travailla longtemps comme tertiaire au service de l'Église et de la charité.

4° FIGURES SPIRITUELLES. — Les pionniers de ce nouvel idéal furent de grands prédicateurs parmi lesquels on citera : Pierre Meilinger, Hyacinthe Schönberger, Norbert Geggerle, Raymond Lentz, Albert Kern, Henri Pflugbeil, Mannès Rings † 1924, Bonaventure Krotz † 1914 et sa croisade pour la conquête du monde au Christ. Parmi les écrivains qui se sont occupés des choses spirituelles, on notera surtout Henri Suso Denifle † 1905, qui remit en honneur les écrits des mystiques dominicains du moyen âge (DS, t. 3, col. 238-241), et Albert Weiss † 1925 (LTK, t. 12, 1938, col. 796-797) qui ne cessa jamais dans ses nombreux ouvrages de revenir sur l'idéal spirituel qu'est le Christ sauveur du monde. Albert Weiss a réalisé, dans sa vie, ce qu'il enseignait aux autres, tout comme Ceslas de Robiano et Titus Horten morts en odeur de sainteté.

Dans les *Quellen und Forschungen zur Geschichte des Dominikanerordens in Deutschland* (Leipzig, 1907 svv), voir surtout : t. 2-3, Johannes Meyer, *Buch der Reformatio Predigerordens* (éd. B.M. Reichert); t. 19, G. Löhr, *Die Teutonia im 15. Jahrhundert*; t. 23, A. Walz, *Statistisches über die Süddeutsche Ordensprovinz*.

On trouvera de bonnes notices bibliographiques dans W. Stammeler-K. Langosch, *Die Deutsche Literatur des Mittelalters. Verfasser-Lexikon*, 5 vol., Berlin-Leipzig, 1933-1955.

K. Schieler, *Magister Johannes Nider... Ein Beitrag zur Kirchengeschichte des 15. Jahrhunderts*, Mayence, 1885. — N. Paulus, *Marcus von Weida*, dans *Zeitschrift für Katholische Theologie*, t. 26, 1902, p. 247-262; *Johann Herolt und seine Lehre...*, *ibidem*, p. 417-447; *Die deutschen Dominikaner im Kampf gegen Luther, 1518-1563*, Fribourg-Brigau, 1903. — P. Albert, *Johannes Meyer*, dans *Zeitschrift für die Geschichte des Oberrheins*, N.F., t. 13, 1887, p. 255-263; t. 21, 1906, p. 504-510. — H. Wilms, *Geschichte der deutschen Dominikanerinnen*, Dülmen, 1920. — A. Barthelmé, *La réforme dominicaine au 15^e siècle en Alsace et dans l'ensemble de la province de Teutonie*, Strasbourg, 1931. — G. Löhr, *Die Dominikaner im deutschen Sprachgebiete*, coll. Religiöse Quellenschriften 43, Dusseldorf, 1927; *Die zweite Blütezeit des Kölner Dominikanerklosters (1464-1525)*, AFP, t. 29, 1949, p. 208-254. — G.M. Gieraths, *Die Lehre vom Gebet bei den deutschen Dominikanern des 15. Jahrhunderts*, Bonn, 1950; *Johannes Nider O. P. und die « deutsche Mystik » des 14. Jahrhunderts*, dans *Divus Thomas*, Fribourg, t. 30, 1952, p. 321-346.

Hieronymus WILMS.

VI. AUX PAYS-BAS

1. LE MOYEN ÂGE. — 1° 13^e et 14^e siècles. — Saint Dominique était mort depuis trois ans lorsque

les dominicains de la province de France décidèrent de fonder un couvent à Lille. Cette heureuse initiative stimula les frères de la province de Teutonie à en faire autant; ils fondèrent le couvent de Gand dès 1228 et l'on vit, grâce aux efforts conjoints de ces deux provinces, les fondations se multiplier au cours de ces années (1229 à Liège, 1233 à Valenciennes, 1234 à Louvain et Bruges, d'autres suivront). Les couvents des dominicaines furent, au contraire, beaucoup moins nombreux aux Pays-Bas. Nous n'en connaissons que quatre dont la fondation date du 13^e siècle : Marienthal dans le Luxembourg (1248), Val-Duchesse près de Bruxelles (1262), l'Abiette à Lille (1274) et le Val-des-Anges près de Bruges (1286).

Dès cette première époque la dévotion au Christ souffrant et la dévotion mariale l'emportèrent sur toute autre dans les couvents dominicains. C'est l'impression qu'on a en lisant la vie de Thomas de Cantimpré († 1270-1272) par le chanoine régulier Jean Gielemans † 1487, et surtout celle d'Henri de Louvain († après 1302) dans le récit anonyme qu'a reproduit H. Choquetius (*Sancti Belgii ordinis praedicatorum*, Douai, 1618, p. 79-87). C'est avec les insignes de la Passion que le Christ leur apparut. L'intervention de la sainte Vierge dans la vie des frères semble avoir été beaucoup plus fréquente. Gérard de Frachet (*Vitae Fratrum*, éd. B. M. Reichert, MOPH, t. 1, Louvain, 1896, p. 45-46 et p. 171-172) relate par exemple le cas de deux frères des Flandres qui furent retenus par la Vierge au moment où ils voulaient abandonner la vie conventuelle. On constate aussi, en lisant les *Miracula fratris Henrici de Calstris*, qu'elle fut un soutien pour Henri de Louvain lorsqu'il faisait ses cours au *studium* de Cologne ou quand il prêchait aux fidèles. Jusqu'à la fin du 13^e siècle le merveilleux avait du reste une large part dans la spiritualité de nos provinces; à côté de l'intérêt pour la mystique dont fait preuve Thomas de Cantimpré dans sa *Vita piae Lutgardis* (AS, 16 juin, Anvers, 1701, p. 234-262), on trouve dans ses *Miraculorum et exemplorum memorabilium sui temporis libri duo* (éd. G. Colvennerius, Douai, 1597) un assez grand nombre de récits de tout point invraisemblables. Thomas est le seul auteur dominicain de marque aux Pays-Bas au cours du siècle des fondations.

L'intérêt pour le merveilleux diminua cependant dès les dernières années du 13^e siècle et l'on possède quelques textes d'Henri de Louvain et un sermon du « lecteur de Strasbourg » qui furent conçus dans un esprit différent. C'est ainsi que le premier s'étend, dans un sermon prononcé à Cologne (éd. St. Axters, *De zalige Hendrik van Leuven... als geestelijk auteur*, OGE, t. 21, 1947, p. 251-254), sur l'humilité et la pureté de cœur; sa lettre à une personne pieuse (*ibidem*, p. 248-249), qui fut reprise par saint Pierre Canisius † 1597 dans son édition des œuvres de Tauler et traduite en latin avec celles-ci par le chartreux Laurent Surius † 1578, ébauche même toute une règle de vie. Elle rappelle la modestie à observer dans la manière de s'habiller et au cours des conversations, l'importance primordiale de la pureté de cœur et de l'abnégation, enfin le devoir urgent de s'assigner Dieu comme l'unique but de nos actes.

Le *Sermon sur le mont d'or* du « lecteur de Strasbourg » (éd. St. Axters, *De preek op den gulden berg...*, dans *Tijdschrift voor Taal en Letteren*, t. 28, 1940, p. 5-58) est un sermon capitulaire que Nicolas de Strasbourg prononça probablement en 1326-1327, comme visiteur

de Teutonie pour les dominicains de Louvain. Le mont d'or symbolise les mérites du Christ dans lesquels nous devons puiser sans compter; quiconque se prévaudra de ses propres mérites fera un plus long purgatoire que le pécheur qui, malgré ses péchés, se sera prévalu des mérites du Christ.

Ce sermon, divulgué dans de nombreux manuscrits néerlandais, fut l'objet d'un commentaire (*ibidem*, p. 40-41) que nous devons à Jean de Schoonhoven † 1432, successeur du bienheureux Jean Ruusbroec † 1381 comme prieur de Groenendael.

2^o La congrégation de Hollande. — Le 15^e siècle fut plus marquant que le précédent. Vers le milieu du siècle, quelques dominicains des Pays-Bas qui, au cours de leurs études à Bologne, avaient vécu dans une maison de stricte observance (cf *supra*, col. 1441), s'attachèrent à revenir à une vie conventuelle plus régulière que ne l'était depuis la peste noire de 1348 la vie dominicaine aux Pays-Bas. C'est ainsi que, grâce aux efforts conjoints des couvents de Rotterdam, de Calcar, de Lille et de Gand, on put ériger en 1457 la congrégation de Hollande, congrégation de stricte observance qui relevait directement du maître général de l'ordre; elle s'étendra par la suite de Magdebourg et Rostock jusqu'à Nantes. La vaillante congrégation réformée s'est fait remarquer très vite par le vigoureux plaidoyer pour une plus stricte observance que Jean Uyt den Hove, nommé aussi Excuria † 1489, envoya en 1471 en réponse à Charles le Téméraire † 1477, et par le *Planctus religionis* de Jean de Bomal † 1478, où l'état religieux se plaint de la décadence où sont tombés de nombreux dominicains.

J. Uyt den Hove, *Tractatus pro reformatione*, éd. R.-M. Martin, dans *Analecta...*, t. 26, 1923, p. 46-48, 279-304. — Jean de Bomal, *Planctus religionis*, Bruxelles, Bibliothèque royale, ms 168-194, éd. R.-M. Martin dans *Miscellanea Gessleriana*, Anvers, 1948, p. 835-844.

Sur l'esprit de la réforme dans la congrégation de Hollande, voir *supra*, col. 1469-1470; A. De Meyer, *La Congrégation de Hollande ou la réforme dominicaine...*, 1465-1515. Documents inédits, Liège, s.d

Le renouveau de la vie dominicaine aux Pays-Bas, que suscitaient les champions de la réforme religieuse, ne pouvait que profiter au développement de la spiritualité. Aussi la dévotion au Christ souffrant et la dévotion mariale restent-elles toujours à la base de la piété de nos religieux. Ainsi, la Passion de Notre-Seigneur était en quelque sorte le livre de méditation de Marguerite de Gérines † 1470, moniale du Val-Duchesse, et elle avait soin de répartir la méditation des principales heures de la Passion sur les différents jours de la semaine (cf *Gesta venerabilis ac religiosissimae virginis Margaretae de Gerines*, éd. H. Choquetius, *Sancti Belgii ordinis praedicatorum*, p. 237-238). Les moniales du Val-Duchesse prisait aussi la dévotion aux cinq Plaies, à la Tête du Christ, et à la Sainte Face. Enfin, la dévotion au Christ ne pouvait être que stimulée par la communion fréquente qui, au dire de Jean Meyer († après 1475; *Buch der reformatio Predigerordens*, livre 5, ch. 38, éd. B. M. Reichert, dans *Quellen...*, t. 3, Leipzig, 1908, p. 95), était dans la plupart des monastères réformés une communion hebdomadaire.

La dévotion mariale au 15^e siècle a cependant laissé des traces encore plus nettes. On voit, par exemple, la dévotion à l'Immaculée Conception pénétrer, malgré

certaines résistances, dans l'un ou l'autre couvent de dominicains; c'est dès 1490 que la confrérie mariale des dominicains d'Utrecht est placée sous le patronage de Marie Immaculée (cf G. Meersseman, *Études sur les anciennes confréries dominicaines*, III Les congrégations de la Vierge, AFP, t. 22, 1952, p. 172).

Les dominicains manifestaient aussi de l'intérêt pour les Sept Douleurs et les Sept Joies de Marie; ainsi Michel François † 1502 et sa *Decisio quodlibetica super VII principalibus B. Mariae Virginis doloribus...*, Anvers, 1494 (DS, t. 5, col. 1107-1115, surtout col. 1110); Thierry de Delft († après 1404), au contraire, traita des Sept Joies dans sa vaste somme intitulée *Tafel van den kersten Ghelove* (éd. L. M. Fr. Daniëls, coll. Tekstuitgaven van Ons Geestelijk Erf, t. 4-7, Anvers, 1937-1939, p. 182-187).

Enfin, c'est au 15^e siècle que la dévotion au rosaire, connu jusque-là comme psautier des 150 *Ave Maria*, reçut sa forme définitive. Alain de la Roche † 1475, d'origine bretonne, consacra une partie de son activité apostolique aux Pays-Bas. Ainsi est-ce à Douai qu'il érigea en 1470 la première confrérie du rosaire, suivie à brève échéance par celles de Gand, de Louvain et de Cologne. Malgré ses récits de visions peu équilibrés (cf J.A. Coppenstein, *Alanus de Rupe redivivus de Psalterio seu Rosario Christi ac Mariae eiusdemque Fraternitate rosaria*, Mayence, 1624, p. 29), ses mérites sont incontestables (DS, t. 1, col. 269-270).

La dévotion au rosaire ne fut pas du reste l'unique activité apostolique des dominicains à la fin du siècle. Nous possédons encore plusieurs sermonnaires dominicains de cette époque, qui se font remarquer par les nombreux « exemples » dont on était si friand au moyen âge et quelquefois par l'influence de la scolastique. Ceci est le cas pour les *Sermoenen van de geboden Gods* (Sermons des dix commandements de Dieu, Gand, Bibl. de l'université, ms 2422) qu'un licencié en théologie, qui ne nous a pas révélé son nom, a prononcés dans l'église des dominicains de Gand. La part de la scolastique est encore plus considérable dans deux sermons que l'on doit à un maître en théologie qui, d'après divers indices, pourrait être Thierry de Delft. Nous ne possédons ces deux sermons que dans un seul manuscrit (Bibliothèque de Bruges, ms 408, f. 265r-279r). L'auteur y traite surtout de la dévotion aux anges et des dons du Saint-Esprit.

Enfin, nous possédons encore les nombreux sermons que plusieurs dominicains du couvent de Bruxelles ont composés de 1466 à 1474 pour les religieuses du monastère de Jéricho dans la même ville. Jean de Namur, connu aussi sous le nom de Jean de Harlennes, premier prieur du couvent, est l'un d'eux. La valeur doctrinale de ce cycle de sermons est à peu près nulle; conformément au goût du temps, le merveilleux y tient lieu en maints endroits de spiritualité, mais on ne peut contester le cachet littéraire, voire l'allure poétique de la plupart de ces textes.

Jean de Namur, 5 sermons (Gand, Bibl. de l'université, ms 902, f. 40v-44v, 175v-179, 188v-192r); sermon sur sainte Agathe (Bruxelles, Bibl. royale, ms 4287, f. 192-196v). — Frère Bernard, 5 sermons (*ibidem*, ms 4367-68, f. 310r-330v); sermon sur sainte Catherine d'Alexandrie (*ibidem*, ms 1683-87, f. 121v-128); sur la visitation (Gand, Université, ms 902, f. 186r-188v). — Frère Pierre, 6 sermons (*ibidem*, ms 902, f. 5r-17r, 23v-27v, 201v-207v, 212r-220v, 235r-240v). — Frère Gilles, sermon sur le Saint-Sacrement (*ibidem*, ms 902, f. 172r-175v). — Anonymes, 2 sermons sur la nativité de la Vierge (*ibidem*, ms 902, f. 192r-196v, 220v-227v). Le tout est en néerlandais.

DICTIONNAIRE DE SPIRITUALITÉ. — T. V.

Nous avons mentionné déjà Thierry de Delft, de qui l'on possède encore une vaste somme à l'usage des laïcs et qu'il dédia au duc Albert de Bavière † 1404. Les problèmes de spiritualité ne font pas défaut dans ce *Tafel van den kersten Ghelove* (Tableau de la religion chrétienne), mais ils y sont traités de manière didactique et à l'aide de nombreux emprunts à quelques grands auteurs.

Le *Hantboezken* ou manuel que Jean de Baerle † 1539 publia vers 1535, à Bois-le-Duc, est incontestablement plus original. On y a bien relevé l'influence de la *Perle évangélique* (Anvers, 1538), mais il est assez significatif que notre auteur ne se rallie pas aux vues de la béguine d'Oosterwyk sur la vie christiforme. Jean de Baerle s'en tient à des considérations de portée plus fondamentale sur les deux formes de vie chrétienne dont il traite tour à tour. La vie active, à laquelle d'aucuns sont appelés, est quelquefois plus méritante que la vie contemplative. Cette dernière est, cependant, plus ouverte aux suggestions du Saint-Esprit, mais ceux qui s'y consacrent ne devraient pas, de ce fait, négliger la prière vocale et la méditation; ils ne doivent certes pas surestimer l'importance des consolations sensibles. Tout cela est exposé avec beaucoup de nuances et l'on peut dire que le *Hantboezken* est, en quelque sorte, notre premier manuel de théologie ascétique et mystique néerlandais (*Een hantboezken besluttende een corte ende schoen verclaeringhe off onderwijssinge voer gemeyn simpele dochedelijcke ende devoete menschen*).

3^o **Influences extérieures.** — Cet aperçu de l'histoire de la spiritualité dominicaine au moyen âge ne serait cependant pas complet si on ne mentionnait les traductions néerlandaises d'ouvrages spirituels des dominicains étrangers; quelques-uns ont connu aux Pays-Bas une large diffusion. Ceci est surtout le cas du bienheureux Henri Suso † 1366, auteur de l'*Horologium aeternae sapientiae*, de Jean Tauler † 1361, et de maître Eckhart † 1327, dont les nombreux textes et extraits circulant sous son nom ne présentent cependant pas tous la même note d'authenticité. Les écrits des trois mystiques rhénans ont connu aux Pays-Bas une diffusion assez importante, mais elle ne fut pas la seule. Les manuscrits néerlandais de la *Legenda aurea* du bienheureux Jacques de Voragine † 1298 sont aussi nombreux que ceux des œuvres de Suso. D'autres auteurs dominicains ne sont pas si fréquemment recopiés, mais on aurait tort de négliger les traductions néerlandaises d'Humbert de Romans et de sainte Catherine de Sienne, d'Alain de la Roche et de Jérôme Savonarole (cf St. Axters, *Bijdragen tot een bibliographie...*, cité *infra*, n. 57-58, 65-93, 110-197, 205, 257-262).

2. **L'ÉPOQUE MODERNE.** — 1^o **La crise protestante et ses conséquences.** — La province dominicaine de Germanie inférieure, fondée en 1515, se trouva d'emblée devant une situation autrement difficile que celle à laquelle avait dû faire face la congrégation de Hollande que la nouvelle province remplaçait. Les Pays-Bas conurent, en effet, dès le milieu du 16^e siècle, toutes les horreurs de la guerre civile et de la persécution religieuse; la vague iconoclaste des années 1566-1578 n'est qu'un épisode parmi d'autres. Après la scission de 1581, la jeune république des Provinces-Unies devient un pays de mission sous tutelle calviniste, les provinces méridionales réconciliées avec le régime espagnol reprennent une vie plus normale dès l'avènement de l'archiduc Albert † 1622. Aussi, la fondation de nou-

veaux couvents à Lierre (1612), Braine-le-Comte (1612-1622), Mons (1620), etc, et l'érection de deux noviciats à Anvers (1625) et à Maastricht (1627) montrent que les tristes événements du siècle n'avaient guère étouffé la vitalité que la congrégation de Hollande supprimée avait léguée à la nouvelle province.

Les dominicains ont eu aussi leurs martyrs. Saint Jean de Cologne subit le martyre (9 juillet 1572) à Brielle en Hollande avec dix-huit compagnons qui avaient tous avec lui confessé leur foi dans la présence réelle. Antoine Temmerman fut décapité à Anvers le 28 mars 1582 pour complicité présumée dans l'attentat commis le 18 du même mois contre Guillaume le Taciturne † 1584.

G. Estius Hesselius, *Historia martyrum Gorcomiensium*, AS, 9 juillet, Anvers, 1721, p. 754-835. — A. De Meyer, *Le procès de l'attentat commis contre Guillaume le Taciturne... Étude critique de documents inédits*, Bruxelles, 1933. — P.L. Lotar, *Mémoire sur l'affaire Jauregui, Anvers, mars 1582: le cas du P. Antoine Temmerman*, Bruxelles, 1937.

2° **La littérature spirituelle.** — 1) Un fort courant anime la spiritualité de l'époque: la vie d'oraison suscitée et nourrie par la méditation. C'est précisément ce goût et la pratique de la méditation que Corneille Woons († après 1672; *Den goeden gheestelycken morgen*), Jacques van Damme † 1723 (*Onderwijs der onwetende...*, p. 144-199) et Thomas Dujardin † 1733 (*Geestelycke t' samenspraeken...*, p. 28-37) tâchent d'inculquer au lecteur. Nous voyons même Jacques Buyens † 1604 (*Den beginnenden mensch*, p. 20-39) prêcher le culte de la divine Présence.

On peut dire que l'orientation dominante de cette spiritualité est christocentrique. Vincent Hensbergh † 1634 (*Des Bruydegoms bloemich beddeken*, p. 3-20) voit dans le Christ l'Époux de l'âme pieuse. Charles Myleman † 1688 (*Het opprecht christen herte ende de teekenen van eenen goeden gheest*) rappelle que la vie chrétienne consiste surtout dans l'imitation du Christ; Nicolas Georgius † 1655 (*De naer-volghinghe des doodts onses Heeren Jesu...*, p. 139-168), Vincent Hensbergh (*Den gheesteliicken dormter...*, p. 138 et 151), et d'autres, sont d'avis que nous devons aussi revivre les différentes situations que le Christ a connues au cours de sa Passion.

La dévotion au Christ ne serait pas complète sans la dévotion à l'eucharistie; on trouve, dans les recueils de prières de nos auteurs dominicains, un choix assez copieux de prières préparant à la communion. Ainsi l'*Hortulus animae* de Damien van den Houte † 1577; l'*Hortulus precationum* de Pierre de Backere ou Bacherius † 1601; l'opuscule *De geestelycke communie* de François Deurwerders † 1666 engage les fidèles à suppléer par la communion spirituelle à la communion sacramentelle que l'on ne permettait en général, à cette époque, qu'une fois par semaine.

Ces recueils de prières contiennent aussi des prières à la Sainte Trinité, dévotion qui n'a nullement échappé aux auteurs dominicains. Plusieurs de ceux-ci, Jacques Buyens (*Een corte oeffeninghe*, publié en appendice à *Het merch der zielen oft vande volcomenheyt alder deuchden*, p. 305) et Hyacinthe de Huysen, † après 1720 (*Corte leere van devotie, korte schole van perfectie, corten wegh van saligheyt*, p. 59) par exemple, se complaisent du reste dans le ternaire psychique qui constitue en quelque sorte l'image de la Sainte Trinité en chacun de nous.

Les dominicains des Pays-Bas prêchaient aussi des dévotions d'une portée plus limitée. Pour Vincent Hensbergh (*Viridarium marianum*, p. 45-167 et 197-213), la récitation du rosaire était le moment pour méditer sur les plaies de Notre-Seigneur. Pour Thomas Dujardin (*Rosetum Jesu-Marianum*) la dévotion à Notre-Dame du Rosaire était même toute une école de vertus.

Mais il y avait aussi d'autres dévotions en vogue. Gilles de Lalaing † 1674 (*Handt-bussel der historien ter eeren vanden hooghweerdigen name Godts Jesus*, p. 11-13) s'inspirait du rosaire traditionnel pour propager la dévotion au rosaire du Saint Nom, constitué également de 150 invocations et de la méditation sur quinze mystères différents. François Deurwerders (*De dynsdaeghsche devotie tot den H. Dominicus...*) et Charles Myleman (*Kort verhael vanden oorspronck des dyssendaeghsche communie...*) recommandent aux fidèles la communion des quinze mardis consécutifs en l'honneur de saint Dominique. Enfin, la confrérie de la Milice Angélique fut érigée à Louvain dès 1649, à Maastricht en 1657 et à Gand en 1684.

Du 16^e au 18^e siècle, les dominicains des Pays-Bas sont restés dans les voies de la plus sûre orthodoxie. Thomas Dujardin (*Geestelycke t' samenspraeken...*, op. cit. supra, p. 60-119) a du reste répudié (DS, t. 3, col. 1775-1776) les thèses quiétistes très débattues depuis les dernières décades du 17^e siècle. Les traductions des grands auteurs spirituels dominicains de l'extérieur ne pouvaient que confirmer la spiritualité dominicaine des Pays-Bas dans cette voie. D'après la *Bibliotheca catholica neerlandica impressa, 1500-1727* (La Haye, 1954), Tauler est édité 29 fois pendant cette période, Catherine de Sienne 7 fois, Savonarole 20 fois, Louis de Grenade 113 fois (en latin, flamand, français ou même en anglais). — Voir M. Llana, *Bibliografía del V.P. Fr. Luis de Granada*, 4 vol., Salamanque, 1926-1928.

3° **Auteurs spirituels.** — Damien van den Houte (A Ligno, † 1577), *Hortulus animae, dat is der Sielen Bogaert met sonderlinge neersticheyt ghecorrigeert ende vermeerderd tot gheestelycke lust ende troost van alle liefhebbers der christelijcker devotie*, Anvers, 1574 (éd. citée, Anvers, 1606). — Pierre de Backere (Bacherius, † 1601), *Hortulus precationum, dat is het Hofken der bedinghen : inhoudende vele schoone ende costelijcke ghebeden, ghetrocken uut diversche heylighe ende gheleerde mannen, met sommige ghebeden op die Evangelien vanden vastene*, Louvain, 1566. — Jacques Buyens † 1604, *Een corte oeffeninghe, seer profytelijck voor een yegelijck, om te comen op corten tijt tot de volmaetheyt der deuchden, met cleynen arbeyt ende met ghenuchten*, paru en appendice (p. 295-312) à *Het merch der zielen oft vande volcomenheyt alder deuchden*, Bruges, 1623; *Den beghinnenden mensch, dat is een korte, klaere, ende bequame maniere van inwendigh ghebedt voor alle beghinnende menschen*, Gand, 1686 (éd. citée, Louvain, 1743).

Antoine Alardi † 1628, *Les allumettes d'amour du jardin délicieux de la confrairie du S. Rosaire de la Vierge Marie...*, Valenciennes, 1617; etc. — Vincent Hensbergh † 1634, *Des Bruydegoms bloemich beddeken, gegeven tot eenen nieuwen iare, aen alle gheestelijcke maechden...*, Anvers, 1614; *Viridarium marianum septemplici rosario, variis exercitiis, exemplis ut plantationibus peramoenum...*, Anvers, 1615; *Den gheesteliicken Dormter begrypende XLVI celledens der Passien Christi dienende tot rustplaetsen op elcken dach van den Vasten...*, Anvers, 1626.

Nicolas Georgius † 1655, *De naer-volghinghe des doodts onses Heeren Jesu Christi, waer in verthoent wordt*

hoe den mensch als eenen Pelgrim met Christo door deze wereldt sal moghen salichlyck passeren, Anvers, 1622 (éd. citée, Bruxelles, 1650). — François Deurwerders † 1666, *De dynsdaeghsche devotie tot den H. Dominicus, om van Godt te verkryghen al 't ghene wy begheeren*, Anvers, 1657; *De geestelycke communie*, Anvers, 1661. — Chrysostome Douillet † 1672, *Horologium duplex utriusque passionis... Jesu Christi et ejus SS. Matris*, Namur, 1652. — Corneille Woons († après 1672), *Den goeden gheestelycken morghen seer profytigh aen alle gheestelycke zielen, insonderlijck, aen die sijn van den Derden Reghel van... Dominicus...*, Anvers, 1693; etc.

Gilles de Lalaing † 1674, *Handt-Bussel der historien ter eeren vanden Hooghweerdigen Name Godts Jesus ende tot schrick der blasphemeerders...*, Anvers, 1663. — Antoine Barbieux † 1678, *De la dévotion au très saint Cœur du Fils de Dieu et de sa très sainte Mère*, Lille, 1661; etc. — Charles Myleman † 1688, *Kort verhael vanden oorspronck des dyssendaesghche communie inde kercke vande PP. Predic-heeren*, Gand, 1667; *Het opprecht christen herte ende de teekenen van eenen goeden gheest*, Gand, 1673.

Hyacinthe de Huysen († après 1720), *Corte leere van devotie, korte schole van perfectie, corten wegh van saligheyt*, Anvers, 1707. — Jacques van Damme † 1723, *Onderwijs der onwetende in de vreesse Gods ende in het ghebedt*, Gand, 1721. — Thomas Dujardin † 1733, *Geestelycke 'samenspraeken tusschen Philaletes ende Philothea*, 2^e éd., Gand, 1706; *Rosetum Jesu-Marianum sive exercitatio theologiarum ac praecipuarum aliarum virtutum circa quindecim mysteria redemptionis humanae per Jesum, Mariae Rosario comprehensa*, Gand, 1725; etc. — Louis Robyn † 1743, *Van de Voorsienigheyt Godts, van de deugt der gehoorsaemheyt, en van den weg der volmaektheyt, door Godt almachtig kenbaer gemaakt aen de seraphynsche maget, en moeder de heylige Catharina van Senen, nu aen onse Nederlanders in 't olaems mede-gedeelt*, Gand, 1717; etc.

A côté des ouvrages cités au cours du texte, voir : *Acta capitulorum generalium ordinis praedicatorum*, éd. B.M. Reichert, MOPH, t. 3-14. — B. de Jonghe, *Desolata Batavia Dominicana seu Descriptio brevis omnium conventuum... quae olim extiterunt in Belgio confoederato*, Gand, 1717; *Belgium Dominicanum, sive Historia provinciae Germaniae inferioris...*, Bruxelles, 1719. — P. von Loë, *Statistisches über die Ordensprovinz Teutonia*, dans *Quellen...*, t. 1, Leipzig, 1907; *Statistisches über die Ordensprovinz Saxonien*, dans *Quellen...*, t. 4, 1910. — W. Dolch, *Die Verbreitung oberländischer Mystikerwerke im Niederländischen auf Grund der Handschriften dargestellt*, t. 1, Weida, Thuringe, 1909. — J. Arts, *De Predikheeren te Gent, 1228-1854*, Gand, 1913; *L'ancien couvent des Dominicains à Bruxelles, Mont-Saint-Amand*, Gand, 1922. — H. Wilms, *Das älteste Verzeichnis der deutschen Dominikanerinnenklöster*, dans *Quellen...*, t. 24, 1928.

St. Axters, *Catharina van Siena in de lage landen bij de zee*, OGE, t. 5, 1931, n. 48-80; *Bijdragen tot een bibliographie van de Nederlandsch Dominikaansche vroomheid*, OGE, t. 6, 1932, p. 5-39, 113-156; t. 7, 1933, p. 5-33, 117-165, 241-304; t. 8, 1934, p. 39-104, 141-201; *Geschiedenis van de vroomheid in de Nederlanden*, t. 2, Anvers, 1953, p. 43-88; t. 3, 1956, p. 299-323. — M. Schoengen, *Monasticon Batavum*, t. 2 *De Augustijnsche orden, benevens de Broeders en Zusters van het Gemeene Leven*, dans *Verhandelingen der Nederlandsche Akademie van Wetenschappen, Afdeling Letterkunde*, NR, t. 45, Amsterdam, 1941. — G. Meersseman, *Les débuts de l'ordre des Frères Prêcheurs dans le comté de Flandre (1224-1280)*, AFP, t. 17, 1947, p. 5-40; *Les Frères Prêcheurs et le mouvement dévot en Flandre au XIII^e siècle*, AFP, t. 18, 1948, p. 69-130.

Stephanus G. AXTERS.

VII. EN EUROPE CENTRALE ET ORIENTALE

L'histoire de la spiritualité dominicaine dans ces régions (Hongrie, Pologne et Lithuanie, Bohême, Grèce et Méditerranée orientale) reste encore dans l'ombre. L'ordre s'y porta dès ses origines et y exerça des activités missionnaires très notables, surtout dans les confins balkaniques de la Hongrie et sur les frontières orientales de la Pologne. Les premiers temps de ces provinces ont donné à l'Église saint Hyacinthe † 1257 (cf B. Altaner, *Die Dominikaner-missionen des 13. Jahrhunderts*, Habelschwerdt, 1924, p. 196-214; R. J. Loenertz, *La vie de saint Hyacinthe du lecteur Stanislas...*, AFP, t. 27, 1957, p. 5-38) et sainte Marguerite de Hongrie † 1270 (BHL, n. 5330-5333). L'histoire interne de ces provinces, dont les frontières reculent ou avancent au gré des événements politiques, est marquée, comme les autres, par la réforme de Raymond de Capoue, qui s'y fait sentir avec quelque retard et d'une manière moins durable qu'ailleurs. Le renouveau du début du 17^e siècle y est peu sensible, sauf peut-être en Pologne, si l'on en juge par les éditions de livres spirituels; celui du milieu du 19^e animera ces provinces plus tard qu'en Europe occidentale.

Nous nous bornons ici à relever quelques auteurs spirituels; ils sont du reste peu nombreux dans l'état actuel des recherches. C'est ainsi que la province hongroise semble bien n'avoir donné naissance à aucun ouvrage spirituel imprimé.

1. **En Pologne.** — Heidenricus † 1263, prieur du couvent de Leipzig, provincial de Pologne, puis évêque de Chelmno (Kulm), appartient à l'école dominicaine rhénane par son traité *De amore sanctae Trinitatis* (Th. Kaeppli, *Heidenricus, Bischof von Kulm...*, AFP, t. 30, 1960, p. 196-205). — Deux cycles de sermons nous restent de cette première époque de l'ordre, celui de Martin Strebski, dit *Martinus Polonus* † 1278 (*Sermones de tempore et de sanctis*, Strasbourg, 1480; Hain, n. 10834), qui passa d'ailleurs la plupart de ses années d'activité auprès des papes, et celui de Pérégrin d'Oppeln, célèbre provincial de Pologne mort dans le premier quart du 14^e siècle (*Sermones de tempore et de sanctis*; Hain, n. 12580 svv; AFP, t. 19, 1949, p. 266-270).

A partir du 15^e siècle, les couvents arrondissent leurs possessions terriennes et constituent souvent au siècle suivant de grands domaines; la possession de ces grandes propriétés campagnardes et les intrigues politiques ont fortement marqué l'histoire dominicaine en Pologne.

Au 17^e siècle, on peut mentionner quelques prédicateurs : Barthélemy de Przemysl et Hyacinthe Suscius (début du siècle) dont les ouvrages ont été édités en polonais. — Abraham Bzovius † 1637, continuateur des *Annales* de Baronius, auteur de sermons et d'ouvrages sur le rosaire qui furent édités en italien (Venise), en latin (Cologne) et en polonais (Quétif-Échard, t. 2, p. 488-492). — Justin Mieckow († vers 1640), *Discursus praedicabiles super litanias lauretanis B. Virginis Mariae...*, 2 vol. in folio, Paris, 1642. — Fabien Bierkovius de Lemberg † 1647, *Orationes ecclesiasticae*, Cracovie, 1622; deux volumes de sermons polonais.

Au 19^e siècle, Jacques-Zébedée Falkowski (1778-1836) donne des ouvrages de dévotion et imprime de nombreux volumes de sermons; voir DS, t. 5, col. 43-44. Quand V. Jandel fait la visite des couvents existant

en 1856, il constate une situation peu encourageante. La vie dominicaine en Pologne est actuellement florissante; la province comptait 226 religieux en 1960.

R. J. Loenertz, *Les origines de l'ancienne historiographie dominicaine en Pologne*, AFP, t. 8, 1938, p. 124-162; t. 19, 1949, p. 49-94.

2. En Bohême. — La province de Bohême est fondée en 1301. Dès ses premiers temps, il faut signaler Kolda de Coldicz † 1327, lecteur au couvent de Prague et auteur de deux traités mystiques (1312 et 1314), *De strenuo milite*, parabole inspirée de saint Luc (19, 12) qui est suivie d'un *Planctus Mariae*, et *De mansionibus caelestibus*; tous les deux sont dédiés à la princesse Cunégonde, alors abbesse des clarisses de Prague. Kolda reçut probablement sa formation à Cologne et eut certainement des rapports avec maître Eckhart, vicaire général de Bohême en 1307. Ces traités sont édités par A. Scherzer (*Der Prager Lektor Fr. Kolda und seine mystischen Traktate*, AFP, t. 18, 1948, p. 337-396).

VI. J. Koudelka (*Zur Geschichte der Böhmisches Dominikanerprovinz im Mittelalter*, III *Bischöfe und Schriftsteller*, AFP, t. 27, 1957, p. 53-81) relève les auteurs spirituels suivants : un certain Domaslaus (début du 14^e siècle), auteur d'hymnes religieuses; — un anonyme du milieu du 14^e compose une vie de Jésus librement inspirée des *Meditationes vitae Christi*, alors attribuées à saint Bonaventure, et adapte en tchèque la *Legenda aurea* de Jacques de Voragine; — les bibliothèques gardent aussi des sermons manuscrits de Martin de Bruna (3 sermons de 1346, 1355 et 1356; Prague), de Jean, dit Carmelita (sermons en faveur de la réforme, 1398-1401; Bamberg), Paul de Bruna (un sermon sur la Cène, Prague); Pierre de Uničov et Henri de Buda ont laissé des sermons sur les questions soulevées par Jean Huss; Nicolas de Wrmnith (sermons mss de 1428; Vatican); Georges de Prossnitz (sermons mss du début du 16^e siècle; Prague).

Après Nicolas Biceps † 1390, mort trop vite pour avoir pu implanter la réforme, c'est Henri de Bitterfeld († 1405 ?) qui joue le rôle prépondérant dans la province, grâce à son amitié avec l'archevêque de Prague Jean de Jenštejn † 1400, à son enseignement au *studium* de la cathédrale (au moins depuis 1393 et jusqu'à sa mort), à ses écrits et ses diverses relations.

Son traité *De formatione et reformatione ordinis praedicatorum* (début 1389; ms chez les dominicains de Vienne, codex 44 (266), f. 123a-157a; etc) reflète bien la spiritualité réformatrice et, d'autre part, paraît démontrer l'influence qu'exerça Bitterfeld sur Raymond de Capoue et son décret de réforme du 1^{er} décembre 1390. La première partie développe les exigences des vœux. A propos de la pauvreté, Bitterfeld insiste sur les inconvénients de la trop grande richesse des communautés et sur ceux de la vie trop individuelle. Mais surtout, dans la dernière partie, il préconise comme moyen de réforme de réaliser d'abord la vie observante dans un couvent, d'où elle se diffuserait dans tout l'ordre. Il propose celui de Bologne pour commencer et ensuite un couvent réformé dans chaque province. Notons que Bitterfeld ne donne pas dans l'excès de beaucoup d'observants qui voulaient réduire les études et rejetaient la culture humaniste.

La réforme faillit, d'ailleurs, se réaliser d'une manière originale : c'est sans doute Bitterfeld qui proposa le projet de fondation d'un couvent isolé dans la forêt près de Raudnitz où, dans la stricte observance, on se serait adonné à la contemplation et à l'étude et d'où on ne serait sorti que pour

aller prêcher. L'archevêque Jenštejn offrit un terrain. Mais un conflit avec le roi le contraignit d'abandonner l'affaire.

Dans ce domaine de l'observance, Bitterfeld n'est pas sans être influencé par le courant de la *Devotio moderna* dont le centre était, en Bohême, l'abbaye des chanoines réguliers de Raudnitz. Jenštejn lui-même était en très bonnes relations avec l'abbaye.

Un autre point d'appui de la réforme était un petit groupe de prédicateurs du clergé séculier, Konrad Waldhauser, Milič de Kremšier et Matthias de Janov, qui, soutenus par plusieurs professeurs de l'université, suscitèrent un élan de piété aussi bien chez les laïcs que dans le clergé. A cette occasion apparaît une série d'ouvrages de dévotion : des méditations sur la vie et la passion du Christ, et diverses traductions d'écrits ascétiques et mystiques. Dans cette lignée, Henri de Bitterfeld compose son *De vita contemplativa et activa* dédié à la reine Hedwige de Pologne (entre 1391 et 1399; ms Munich, Clm 28449).

Ce mouvement populaire de piété, dont l'orthodoxie n'est pas toujours sûre, est marqué, entre autres, par une grande dévotion eucharistique. C'est alors que s'élève une controverse provoquée par les revendications en faveur de la communion fréquente des laïcs. Les dominicains entrent dans la lutte. Bitterfeld, avec une sûreté doctrinale remarquable, sut maintenir les esprits dans la juste ligne par son enseignement et ses deux ouvrages *De institutione sacramenti Eucharistiae* (1389/90; ms) et *Determinatio de crebra communione* (1391; ms). Ce dernier, qui est une justification de la communion fréquente des laïcs, évite les questions spéculatives et développe ce qui est capable de susciter la ferveur (noter l'emploi fréquent du terme *fervor*); à côté de saint Thomas, il utilise souvent saint Bonaventure. Il y a là une ligne de spiritualité très importante et qui exerça une si grande influence que les décisions épiscopales s'en trouvèrent profondément modifiées : tandis que le synode diocésain de 1388 ne permettait aux laïcs que la communion mensuelle, celui du 13 octobre 1391 autorise la communion quotidienne. Grâce à Henri de Bitterfeld, cette décision anticipe de plusieurs siècles sur le décret romain de 1905.

Voir VI. J. Koudelka, *Heinrich von Bitterfeld*, AFP, t. 23, 1953, p. 5-65.

3. En Grèce. — L'histoire des dominicains en Méditerranée orientale intéresse plus la théologie et les contacts entre Rome et les orientaux que la spiritualité. A côté du couvent de Constantinople (ruiné en 1261, rétabli plus tard), leurs établissements les plus stables furent ceux des îles de Chypre, Rhodes et Crète. Les membres de ces couvents sont souvent des italiens et fournissent nombre d'évêques aux diocèses locaux. La réforme de Raymond de Capoue ne s'implanta pas dans la province, et la vie religieuse ne semble pas y avoir particulièrement fleuri.

On doit cependant mentionner quelques théologiens : Philippe Incontri de Péra (14^e siècle) (AFP, t. 18, 1948, p. 265-280; t. 23, 1953, p. 163-183); les trois frères Maxime, Théodore et André Chrysobergès, morts avant 1430 (AFP, t. 9, 1939, p. 5-61, 338; *Catholicisme*, t. 2, 1949, col. 1114-1115); etc.

Manuel Calecas, entré dans l'ordre peu avant sa mort (1410), « est un bon représentant du milieu latinophile et latinisant de Byzance, milieu historique très important parce que, grâce aux contacts avec l'humanisme italien, ses membres préparèrent la voie au passage en Occident de l'héritage grec chrétien et classique » (R. J. Loenertz, dans *Catholicisme*, t. 2, 1949, col. 378; Quéatif-Échard, t. 1, p. 718-720; AFP, t. 17, 1947, p. 195-207).

Waltz, p. 219-224, 236-242, 410-411, 416-421, 519-520.

S. Ferrari, *De rebus hungaricae provinciae... praedicatorum*, Vienne, 1637; N. Pfeiffer, *Die Ungarische Dominikanerordensprovinz... 1221-1242*, Zurich, 1913 (avec bibliographie).

Jersy Kloczowski, *Dominikanie Polscy na Slasku w XIII-XIV wieku*, Lublin, 1956 (résumé en français, p. 321-327).

VI. J. Koudelka, *Zur Geschichte der Böhmschen Dominikanerprovinz im Mittelalter*, AFP, t. 25, 1955, p. 75-99; t. 26, 1956, p. 127-160; t. 27, 1957, p. 39-119; Raimund von Capua und Böhmen, t. 30, 1960, p. 206-226.

R.J. Loenertz, *Documents pour servir à l'histoire de la province dominicaine de Grèce (1474-1669)*, AFP, t. 14, 1944, p. 72-115.

Raphaël-Louis OECHSLIN.

VIII. EN ANGLETERRE

1. **13^e-16^e siècle.** — Dans la province d'Angleterre fondée en 1221, les dominicains utilisent jusqu'au 16^e siècle, en matière spirituelle, les mêmes procédés littéraires que leurs confrères du continent : ils composent le plus souvent des commentaires sur les *Sentences*, où ils exposent le dogme, et des commentaires sur l'Écriture qui contiennent beaucoup d'éléments utiles à la formation ascétique et une riche matière pour la méditation. Certains se sont exercés également dans le champ de l'hagiographie. Mais les écrits spirituels les plus nombreux sont les collections de sermons, car les frères, en Angleterre comme ailleurs, furent avant tout des prédicateurs. Rares sont cependant les textes édités.

1^o Parmi les plus importants de ces auteurs, on peut citer : Richard Fishacre † 1248, Jean de Saint-Gilles, docteur de Sorbonne rentré en Angleterre en 1235, mort après 1258 (cf M.-M. Davy, *Les sermons universitaires parisiens de 1230-1231*, Paris, 1931, p. 133-136, 271-298), les cardinaux Robert Kilwardby † 1279 et William Macclesfield † 1303, l'archevêque William de Hotham † 1299, Richard Clapwell ou Knapwell († vers 1290), Thomas de Sutton († vers 1300), le cardinal Thomas Jorz † 1310. A la même époque appartient la vie de saint Richard de Chichester † 1253 écrite par son confesseur Ralph Bocking, ouvrage où beaucoup de considérations spirituelles se mêlent au récit historique (AS, 3 avril, Anvers, 1675, p. 282-318). Le premier docteur dominicain d'Oxford, Robert Bacon † 1248, outre des œuvres théologiques aujourd'hui perdues, composa la vie (BHL, n. 2404-2411) de son grand ami, saint Edmond Rich † 1240, archevêque de Cantorbéry (DS, t. 4, col. 293-295); on garde de lui quelques sermons (British Museum, ms Royal 7. A. ix, f. 70v; etc).

Une collection de sermons mss du 13^e siècle (Bodleian Library, *Laud misc.* 511) groupe des textes de Simon Hinton, Richard Fishacre et Hugues de Mordon. — Un sermon d'un dominicain anonyme (*ibidem*, *Hatton* 107, f. 110r-114r), adressé à de jeunes religieux, nous renseigne sur les qualités demandées alors à un prédicateur (analyse dans Hinnebusch, *op. cit. infra*, p. 290-296). — Le *Tractatus Willelmi de Abyndon de septem vicis* (ms, British Museum, Reg. App. 69) est probablement d'un dominicain.

W. A. Hinnebusch, *The Early English Friars Preachers*, coll. Institutum historicum FF. Praedicatorum, Rome, 1951, surtout p. 279-419 et la bibliographie, p. xvii-xl.

F. Pelster, *Das Leben und die Schriften des oxfordener Dominikanerlehrers Richard Fishacre*, dans *Zeitschrift für katholische Theologie*, t. 54, 1930, p. 518-553; voir aussi t. 57, 1933, p. 614-

617; *Die Sätze der londoner Verurteilung von 1286 und die Schriften des... Richard von Knapwell*, AFP, t. 16, 1946, p. 83-106. — E.M.F. Sommer-Seckendorff, *Studies in the life of Robert Kilwardby*, coll. Institutum historicum FF. Praedicatorum, Rome, 1937. — B. Smalley, *Some more exegetical Works of Simon of Hinton*, dans *Recherches de théologie ancienne et médiévale*, t. 15, 1948, p. 97-106; voir t. 13, 1946, p. 57-85.

2^o Au 14^e siècle se lève une armée de prédicateurs populaires, au sein de laquelle figurent des théologiens de renom comme Robert Holcot † 1349, Thomas Waleys († vers 1349), Thomas Ringstead, évêque de Bangor en 1357 et Thomas Hopeman (vers 1350). Le commentaire d'Holcot sur le livre de la *Sagesse* est rempli d'élévations spirituelles proposées sous forme de sermons. Cet ouvrage a connu, entre 1480 et 1520, plus de 20 éditions. Plus importants encore sont, de John Bromyard († vers 1352), un *Opus trivium* (Hain, n. 3995) et une énorme compilation intitulée *Summa praedicatorum* (Hain, n. 3993). Ce travail a constitué une vraie mine pour les prédicateurs en quête de sujets de sermons, tant en dogme qu'en morale. Il a joui au déclin du moyen âge d'une vogue extraordinaire.

Nicolas Trivet, mort après 1334, a laissé des commentaires de l'Écriture (*Genèse, Lévitique*), surtout des *Psaumes* (A. Kleinhaus, *Nicolaus Trivet... Psalmorum interpres*, dans *Angelicum*, t. 20, 1943, p. 219-236), un *Scutum veritatis contra impugnantes statum perfectionis* et un commentaire partiel du *De civitate Dei* d'Augustin (éd., Louvain, 1484; plusieurs mss, vg Auxerre, bibl. municipale, 243); voir DTC, t. 15, 1950, col. 1867-1868. Sur son commentaire de la règle de saint Augustin, voir l'art. de R. Creytens, AFP, t. 34, 1964, p. 107-153.

Robert Holcot † 1349, *Opus super Sapientiam Salomonis* (Cologne; Hain, n. 8755-8762); — son commentaire sur l'Écclésiastique a également été édité (Venise, 1509), comme aussi un recueil d'exempla pour les prédicateurs intitulé *Moralitates* (Bâle, 1586); — on a conservé un écrit du même genre, *Convertimini* (J.-Th. Welter, *L'exemplum dans la littérature religieuse et didactique du moyen âge*, Paris-Toulouse, 1927, p. 360-366), et le *Sermo finalis* qui termine son enseignement sur les *Sentences* à Oxford en 1334 (J.C. Wey, *The « Sermo finalis » of Robert Holcot*, dans *Mediaeval Studies*, t. 11, 1949, p. 219-224).

B. Smalley, *Robert Holcot*, AFP, t. 26, 1956, p. 5-97. — A. Meissner, *Gotteserkenntnis und Gotteslehre nach... R. Holcot*, Limbourg-Lahn, 1958. — J. Beumer, *Zwang und Freiheit in der Glaubenszustimmung nach Robert Holcot*, dans *Scholastik*, t. 37, 1962, p. 514-529.

Thomas Waleys († vers 1349) laissa des commentaires bibliques (mss); ont été imprimés son commentaire partiel des *Psaumes* (Londres, 1481), et celui des livres 1-10 du *De civitate Dei* (imprimé avec celui de Nicolas Trivet, Louvain, 1484); Th.-M. Charland a édité son *De modo componendi sermones* (*Artes praedicatorum...*, Paris-Ottawa, 1936, p. 315-403; voir p. 94-95).

F. Stegmüller, *Repertorium biblicum medii aevi*, t. 5, Madrid, 1955, p. 391-401. — Th. Kaeppli, *Le procès contre Thomas Waleys*, coll. Inst. hist. FF. Praedicatorum, Rome, 1936. — B. Smalley, *Thomas Waleys*, AFP, t. 24, 1954, p. 50-107.

Thomas Hopeman (vers 1350), commentaire sur l'épître aux Hébreux (British Museum, ms, *Royal 4. A. 1, f. 1-264*). S.L. Forte, *Thomas Hopeman an unknown biblical Commentator*, AFP, t. 25, 1955, p. 311-344.

Thomas Ringstead † 1366 commenta les *Proverbes*; de nombreux autres manuscrits de commentaires bibliques ont passé sous son nom et leur attribution authentique n'est pas encore nette (cf Stegmüller, t. 5, p. 371-372).

3^o Les dominicains anglais de la fin du 14^e et du début du 15^e siècle employèrent le meilleur de leur zèle à la réfutation des erreurs de Wicliff, si bien que

leurs œuvres ont surtout pour objet la controverse théologique. Il reste peu de traces des autres écrits, quoique nous connaissions les noms de quelques religieux célèbres comme William Richford † 1501. Très probablement, plusieurs ouvrages de cette époque sont encore à découvrir dans les bibliothèques d'Angleterre et du continent. Vinrent le schisme d'Henri VIII et la désorganisation progressive de l'Église en Angleterre. Un petit écrit en forme d'hymne, composé pour les « pèlerinages de grâce », qui s'élevèrent en vain en 1535 contre le roi et sa fatale politique, est conservé, encore inédit, au British Museum. Il fut écrit par John Pickering, prieur du couvent d'York, exécuté à Tyburn à Londres en 1536. En Écosse, il faut signaler la remarquable œuvre réformatrice réalisée par Jean Adamson, nommé provincial par Cajetan en 1511; ce fut un vrai renouveau de la vie religieuse et de l'étude (cf M.-H. Laurent, *Léon X et la province dominicaine d'Écosse*, AFP, t. 13, 1943, p. 149-161).

Durant le règne de Marie Tudor (1543-1558), l'ordre dominicain fut restauré sous la conduite de William Perrin † 1558 dont on connaît un ouvrage sur le Saint-Sacrement de l'autel contre les attaques des protestants. En 1565, Thomas Heskins († vers 1566) défendit le dogme de la présence réelle contre le fameux Thomas Jewell : *The Parliament of Chryste*, Anvers, 1566 (cf A. C. Southern, *Elizabethan Recusant Prose*, Londres, 1950, p. 48, 109-112).

2. Les siècles de persécution (1559-1829). — L'ordre put se maintenir en Angleterre et, quoique le travail apostolique se poursuivait nécessairement en secret, de temps à autre des ouvrages anonymes furent imprimés. D'autres n'existent que manuscrits, comme les *Controverses* d'Antonin Thompson † 1760 (au prieuré d'Hawkesyard). Les dominicains anglais trouvèrent aux Pays-Bas, en particulier à Louvain, et en France des lieux d'asile où certains purent travailler et éditer leurs ouvrages. Leur contribution spirituelle est fort rare. Quéatif-Échard attribue l'anonyme *An Introduction to the catholick Faith by an english Dominican* (Londres?, 1709) à Édouard-Ambroise Burgis † 1747, auteur de nombreux ouvrages de théologie et d'histoire, mais il appartient à Thomas Worthington † 1754, auteur d'un ouvrage sur le rosaire, aujourd'hui perdu. John Clarkson † 1763, théologien réfugié à Louvain comme les deux précédents, donne son *Introduction to the celebrated Devotion of the most Holy Rosary* (Londres, 1737).

3. Au 19^e siècle, les livres imprimés par les dominicains anglais sont surtout des ouvrages de controverse ou d'apologétique, mais certains ne laissent pas d'être d'une réelle valeur spirituelle; ainsi ceux de Thomas Lewis Brittam † 1827 (*Principles of the Christian Religion and Catholic Faith investigated...*, Londres, 1790; *The Divinity of Jesus Christ and Beauties of his Gospel demonstrated...*, Londres, 1822), ou *On the Holy Eucharist* d'Ambrose Woods † 1842.

Plus on avance vers la fin du siècle, plus se renforcent en nombre les publications destinées à alimenter les dévotions et les groupements traditionnellement chers à l'ordre. Augustin Procter † 1872 écrit sur le rosaire (*The Holy Rosary*, Leicester, 1859). — Dominique Aylward † 1872, auteur de belles hymnes très répandues, donne plusieurs ouvrages pour le tiers-ordre (vg *Manual of the Brothers and Sisters of the Third Order of Penance...*, Londres, 1852, 1871) et publie des traductions anglaises

des biographies de sainte Catherine de Sienne par Ambroise Catharin (Londres, 1867) et de Lacordaire par B. Chocarne (Dublin, 1867). — Traducteur lui aussi, Aloysius Dixon † 1882 publie la vie de saint Vincent Ferrier d'André Pradel (Londres, 1875) et l'ouvrage de J. Sighart sur Albert le Grand (1876).

Bertrand Wilberforce † 1904 apporte une contribution plus personnelle à la vie spirituelle; plus que sa traduction des œuvres spirituelles de Louis de Blois (Londres, 1925-1926) et que sa remarquable vie de saint Louis Bertrand (Londres, 1882), il faut retenir ses lettres de direction (M. R. Capes, *The Life and Letters of...*, Londres, 1912) et son traité *On the mystical Life* (publié dans F. M. Capes, *St. Catherine de Ricci*, Londres, s. d., p. xvii-xlv).

John Proctor † 1911 et Wilfred Lescher † 1916 s'occupèrent du rosaire et publièrent de petits écrits de catéchèse et de dévotion. Dans le domaine spirituel, Réginald Buckler, qui mourut aux Indes après dix-huit ans de mission (1928), est l'auteur de nombreux livres (*A Few aids to Faith, A Good Practical catholic, A Few first Principles of religious Life, Holy Matrimony and Single Blessedness, A spiritual Retreat*, Londres, 1907, et surtout *The Perfection of Man by Charity*). Mais la figure la plus remarquable de la province dominicaine anglaise est celle de Béda Jarrett † 1934, que l'on a pu comparer à Lacordaire. Provincial, fondateur de couvents, rédacteur du périodique *Blackfriars*, il a publié de nombreux ouvrages, dont une vie de saint Dominique (Londres, 1924), ses *Meditations for Layfolk* et des volumes de sermons.

Chez les dominicaines, Frances Raphael Drane † 1894, auteur d'ouvrages sur saint Dominique et sainte Catherine de Sienne (trad. française, Paris, 1892 et 1893), écrivit *The Spirit of the dominican Order* (2^e éd., Londres, 1910). On lui doit aussi la connaissance de la fondatrice du tiers-ordre régulier en Angleterre, Margaret Hallahan † 1868, et de sa vie spirituelle.

R. Devas, *The dominican Revival in the nineteenth Century*, Londres, 1913. — B. Jarrett, *The english Dominicans*, Londres, 1921. — K. Wykeham-George et G. Mathew, *Beda Jarrett...*, Londres, 1952.

Walter GUMBLEY.

IX. EN IRLANDE

1. L'histoire de la province dominicaine d'Irlande jusqu'au 16^e siècle est assez mal connue, en raison de la longue persécution qui suivit la réforme protestante et au cours de laquelle disparurent couvents et documents. On peut cependant noter quelques traits de la vie religieuse.

Les premiers couvents sont fondés en 1224 (Dublin et Drogheda) par des religieux venus d'Angleterre. L'ordre se développe rapidement, mais jusqu'en 1484 il demeure dans la dépendance de la province d'Angleterre. En 1303, cette province, qui inclut les deux vicariats d'Écosse et d'Irlande, compte 3000 religieux et 88 maisons. On peut estimer de 500 à 1000 le nombre des frères irlandais.

Les dominicains d'Irlande favorisent les dévotions populaires. D'abord la dévotion mariale. Les anciennes statues qui, à travers les persécutions, nous sont parvenues, en portent témoignage; ainsi, Notre-Dame des Grâces, ivoire provenant de Youghal et actuellement à Cork. Les pèlerinages à saint Dominique sont très fréquentés; et encore aujourd'hui cette dévotion a subsisté aux sanctuaires des couvents

d'Urlar, Ballindoon, Burrishoole, Glanwort, dont pourtant ne restent que des ruines. De même à Lorrha persiste le culte de saint Pierre Martyr.

Un autre fait à observer est l'extension du ministère de la confession. Ce trait demeurera dans les siècles suivants. Il ressort, par exemple, dans les courtes biographies de l'*Epilogus chronologicus* publié par John O'Heyne à Louvain en 1706.

Comme ailleurs, la vie des couvents est caractérisée au 14^e siècle par un fléchissement dans la rigueur de la pauvreté. Les couvents acquièrent des propriétés, touchent des revenus et leurs biens prennent une extension parfois considérable.

Le courant réformateur, d'abord entravé par l'hostilité des religieux anglais, finit par pénétrer en Irlande dans le dernier quart du 15^e siècle grâce au vicaire de la province, Maurice O' Mochain Moral. Le couvent d'Athenry devient le pivot de la réforme. Celle-ci se propage ensuite à Coleraine, Drogheda et Cork. De nouvelles fondations sont réalisées, surtout dans l'ouest. Il faut noter que la plupart se font à la campagne; c'est là, en effet, que vivait la majeure partie de la population irlandaise. Cela explique sans doute le caractère populaire de l'apostolat des dominicains irlandais, qui a marqué aussi leur spiritualité.

2. **La persécution** éclate en 1541, mais les irlandais ne cesseront pas de lutter durant trois siècles pour le maintien de la foi dans leur pays. On profite des courtes phases de liberté pour restaurer la vie religieuse; ainsi en 1646, on pourra mentionner 43 couvents avec 600 frères. Mais le plus souvent les religieux sont contraints de vivre dispersés parmi les laïcs. Même après l'écrasement des catholiques par Cromwell au milieu du 17^e siècle, ils continuent leur apostolat en des conditions de plus en plus difficiles.

On sait peu de choses sur la spiritualité de cette époque, mais la centaine de martyrs appartenant aux trois branches de l'ordre témoigne d'une réelle vie spirituelle en ce temps.

La persécution ne tarit pas le recrutement des frères. Le provincial Thaddée O' Duane † 1608 fit appel aux dominicains espagnols pour la formation des jeunes religieux. L'expérience réussit si bien qu'en 1597 les dominicains irlandais étudiant en Espagne reçurent la permission de choisir un vicaire pour gouverner leur groupe. Un collège irlandais est créé à Louvain en 1624 et un autre en 1633 à Lisbonne. On peut penser que la spiritualité espagnole est alors prépondérante dans la province. Il ne faudrait pas cependant oublier la personnalité de l'irlandais Ross Mac Geoghegan qui domine tout le groupe des exilés et qui est choisi en 1615 par le maître général pour réorganiser l'ordre en Irlande, avec le titre de vicaire général. Il est nommé provincial au chapitre général de Milan en 1622 et devient évêque de Kildare en 1629.

Mais la victoire de Guillaume d'Orange en 1691 marque une nouvelle dispersion des prêcheurs. Ils recommencent à vivre isolés et prêchent de paroisse en paroisse. Quelques ouvrages reflètent bien le type de leur apostolat. En 1675 à Louvain, William Collins publie en anglais une défense de la messe, *Missa triumphans*. Quant à la prédication populaire, des ouvrages comme *The pilgrimage of Lough-Derg* (Belfast, 1726) et le *Vade-mecum missionariorum* (Louvain, 1736; rééd. Metz, 1747, sous le titre *De missione et missionariis*) de Dominique Brullaghan † 1746, permettent

de s'en faire une idée. On publie aussi des livres de dévotion, tel *The Rosary of the name of Jesus and B. Virgin Mary with Answers to three curious letters, the first of the Pope's Infallibility, the second of Easter Confession, the third of Holy Communion and hearing Mass Sundays and Holidays* (Louvain, 1725) d'Edmond de Burgo ou, de Laurence Richardson, *An Essay on the Rosary of the Blessed Virgin Mary* (Dublin, 1736), *The Manner of hearing Mass with Prayers...* (Dublin, 1746), etc. Le premier de ces livres offre aux fidèles une grande variété de prières et de méditations pour chaque mystère (cf Hugh Feening, *St. Saviour's Church Dublin Centenary Record*, Dublin, 1961, p. 69-70). Ce genre de manuel est assez fréquent jusqu'au 19^e siècle; ainsi celui de Harrigan de Limerick (1810), celui de Leahy (vers 1842), etc.

3. **Le 19^e siècle** marque le réveil catholique en général et dominicain en particulier. Quatre noms sont à retenir : les deux frères Bartholomew et Patrick Russell, Pius Leahy qui devint évêque de Dromore, et Thomas Burke. Les catholiques obtiennent leur émancipation en 1829. Mais dès 1814 Black Abbey à Kilkenny est restaurée. En 1839 une nouvelle église est construite à Cork. B. Russell paraît en chaire dans l'habit dominicain en 1851, la première fois depuis Jacques II. Un noviciat s'ouvre à Tallagh en 1856, avec le célèbre prédicateur Thomas Burke comme maître des novices. Un nouveau type de prédication est inauguré en 1854 : celui des missions. Le nombre des dominicains croît régulièrement et approchera de 400 en 1961.

Cependant le 19^e siècle reste pauvre en ouvrages de spiritualité. Ainsi, au noviciat de Tallagh, c'est le jésuite Alphonse Rodriguez qui sert de lecture aux novices.

Mais à partir de 1900, la fondation de l'*Irish Rosary Office*, devenu aujourd'hui *Dominican Publications*, offre une occasion de publier des ouvrages de spiritualité. Plus récemment, *Doctrine and Life*, revue entièrement consacrée à la spiritualité, est d'une belle tenue. Enfin depuis 1920, et spécialement à partir de la fondation du *Studium generale* en 1935, la théologie thomiste, en plein renouveau, fournit un solide fondement à la vie spirituelle.

Thomas de Burgo, *Hibernia dominicana*, Cologne, 1752. — M. H. Mac Inerny, *History of the Irish Dominicans*, t. 1, Dublin, 1946. — D.D.C. Pochin Mould, *The Irish Dominicans...*, Dublin, 1957.

Raphaël-Louis OECHSLIN.

X. AUX ÉTATS-UNIS

Bien que la vie dominicaine se soit développée considérablement aux États-Unis, — témoin l'augmentation rapide du nombre des religieux (environ 40 en 1844, 250 en 1910, plus de 600 en 1930) —, les provinces dominicaines y sont de fondation récente et n'ont pas eu le temps de produire des œuvres spirituelles d'importance.

En 1804, quelques dominicains anglais partent pour l'Amérique avec E. D. Fenwick † 1832, lui-même originaire du Maryland. De leur apostolat missionnaire naît en 1806 la province de Saint-Joseph, qui ne comprend plus actuellement que la partie est des États-Unis. Après une tentative au milieu du 19^e siècle (cf A. Redigonda, *P. Samuele Mazzuchelli...*, Milano

1806-Benton 1864, dans *Bollettino di San Domenico*, Bologne, t. 45, 1964, p. 44-49), il faut attendre 1912 pour que naisse la seconde province, du Saint-Nom de Jésus, dans l'ouest du pays avec San Francisco comme centre. Enfin la province de Saint-Albert le Grand, qui s'étend sur la partie centrale, n'est fondée qu'en 1939; elle connaît un développement rapide : ayant débuté avec 200 religieux, elle en compte plus de 500 en 1960. Elle édite depuis 1949 la revue *Cross and Crown*.

Les ouvrages publiés sont en général destinés à nourrir la dévotion des fidèles : manuel de confréries diverses, vies de saints; plus récemment ont été édités des recueils de sermons. Si l'on écarte les auteurs contemporains, le seul ouvrage spirituel notable, encore que d'allure historique, est *The Eucharistic Renaissance* de Thomas M. Schwertner † 1934.

Nous nous contentons de citer quelques auteurs avec l'une ou l'autre de ses œuvres : Stephen Byrne (1832-1887), *Sketches of illustrious Dominicans*; traduction des conférences de J. Monsabré sur le rosaire. — Thomas A. Dyson (1846-1898), *Life of St. Thomas Aquinas, Lives of some of the Sons of St. Dominic, The Life of St. Pius v*; etc. — Charles-Hyacinthe McKenna (1835-1917), *Pocket Manual of the Holy Name Society*, nouvelle éd., New-York, 1909; divers manuels pour les confréries du rosaire; il fonde en 1907 *The Holy Name Journal*. — James Newell (1849-1932), *Sermons for Sundays and Holidays*. — Thomas M. Schwertner (1883-1934), *The Rosary Pardon, The Rosary Year, Manual of the Blessed Sacrament Confraternity*; biographies de Raymond de Peñafort et d'Albert le Grand. — Andrew M. Skelly (1855-1938), directeur très goûté de retraites, *Doctrinal Discourses* (5 vol.), *Discourses for Sundays and Holidays* (4 vol.), *Conferences for Religious* (2 vol.).

Raphaël-Louis OECHSLIN.

XI. CONCLUSION

Il faut admettre la notion de *spiritualité dominicaine*, à l'encontre de ceux qui la refusent. Une telle attitude négative s'explique, à notre avis, par une conception trop étroite de la spiritualité. Celle-ci est la façon dont on conçoit toutes choses par rapport à Dieu ou, plus exactement, la manière concrète dont on va à Dieu. Certains saints ont tracé à leurs disciples une voie, enseignant, par exemple, une méthode ascétique ou traçant les étapes d'une montée vers Dieu. Comme on ne trouve rien de tel chez saint Dominique, on récuse l'expression de « spiritualité dominicaine » : la vocation des prêcheurs, ajoute-t-on, est catholique et universelle comme l'Église. Certes, elle l'est du fait que l'ordre a reçu son âme de l'Église. Mais précisément cette âme n'est pas un pur esprit. C'est un esprit incarné, une réalité à la fois sensible et spirituelle, mais une. La spiritualité dominicaine ne fait qu'un avec certaines structures ou formes de vie propres aux prêcheurs; elle est aussi la source de leurs activités. L'esprit dominicain a été confié à Dominique par l'Église, comme une vocation, celle de prêcher la Parole de Dieu. Mais cette tâche s'exercera dans certaines conditions de vie, selon un certain style, pour ainsi dire. Dominique créa pour lui et pour ses frères après lui un cadre de vie extérieure, en partie reçu d'ailleurs, par le moyen duquel se manifesta le message qu'il apportait au monde. On se reportera à ce qu'en dit ci-dessus M.-H. Vicaire (DS, t. 3, col. 1524-1532), à propos de saint Dominique. Disons seulement ici que la vocation du saint est née de la rencontre entre

une inspiration intérieure, — porter la vérité aux âmes qui sont dans les ténèbres —, et une mission confiée par l'Église, prêcher la Parole de Dieu, à l'imitation des Apôtres.

1) **L'âme de la spiritualité dominicaine** peut être caractérisée par les deux devises de l'ordre : *veritas et contemplata aliis tradere*.

a) *Veritas* est le terme qui formule de prime abord l'idéal vécu dans la rencontre avec les hérétiques. Il s'agit de la lumière de foi qui éclaire toute vie et toute action apostolique. C'est elle qui illuminera l'intelligence d'un saint Thomas et lui donnera d'exposer avec une plénitude unique les mystères de Dieu, et qui guidera à sa suite toute une lignée de théologiens. Lumière de foi unie à un tel amour de la vérité, qu'un Pierre de Vérone et tant de martyrs après lui donneront leur sang pour témoigner de leur *Credo*. Tandis que d'autres esprits se rencontrent dans l'ardeur qu'ils mettent au service du Seigneur, les disciples de saint Dominique se retrouvent unis en une même famille spirituelle parce qu'ils sont attirés d'abord par la lumière de la vérité divine. Car il y a des orientations spirituelles différentes dans l'Église.

La vérité est le modèle que le disciple de saint Dominique ne doit pas se lasser de regarder et qu'il se sent pressé de reproduire constamment; elle est un idéal parfait auquel il faut conformer toutes choses. Ainsi la première qualité de la foi sera la *rectitude* qui ne s'écarte pas de la vérité. Ce souci donnera lieu peut-être dans l'histoire à quelques excès, à une certaine dureté même, parce que manquera quelquefois la flamme d'une vraie charité, sans laquelle il n'est pas de vraie lumière. Mais il reste que tout dominicain a la préoccupation de toujours revenir à la juste ligne, à ce mince faisceau de lumière qui, jailli de l'éternité, marque à l'homme son orientation définitive. Il s'ensuit qu'il est avide de reconnaître la vérité partout où elle se manifeste. Il a une âme ouverte, capable de discerner le vrai au milieu de l'erreur, de s'en emparer et de l'assimiler. Il devient ainsi apte à manifester la vérité reçue de Dieu sous un revêtement plus riche, et à la rendre plus accessible aux hommes ses contemporains.

b) Le disciple de saint Dominique vit dans la lumière de la vérité. Il se pénètre de la vérité; il s'en trouve tellement comblé qu'il ne peut la garder pour lui seul; d'où cette deuxième expression de l'idéal dominicain, *contemplata aliis tradere*. Il importe de bien entendre cette formule. Elle marque un certain rapport de l'action à la contemplation et désigne ce qu'on est convenu d'appeler la *vie mixte*. Celle-ci se distingue à la fois de la vie contemplative pure et de la vie active. Mais il n'en faut pas faire une mixture. Cela serait, si l'on comprenait la vie dominicaine comme une simple alternance : on aurait des temps de contemplation au couvent, auxquels succéderaient des périodes d'action dans le monde. Il n'y aurait rien de plus qu'une juxtaposition de deux activités. En fait, la vie dominicaine constitue une réalité une, au sein de laquelle contemplation et apostolat se compénètrent et s'engendrent mutuellement, mais avec le primat pour la contemplation. Ainsi la vie d'un être dans lequel est contenu par avance ce que le rythme biologique le presse de produire. Le fruit ne succède pas seulement à la fleur; il s'y trouve déjà comme précontenu, à la manière d'une énergie qui peu à peu prendra forme dans les tissus vivants.

Ainsi la contemplation et l'action dominicaines ont une nature qui leur est propre. Le regard sur Dieu ne cherche pas une fuite loin du monde. Le mystère de Dieu ici considéré inclut la volonté divine de donation : le Dieu-Trinité est celui qui a voulu se communiquer au monde. L'abîme où l'âme se plonge est celui du Dieu dont le nom est Amour et qui a résolu de déverser sur sa créature le torrent de son amour.

D'autre part, l'action apostolique qui dérive d'une telle contemplation ne peut être n'importe quelle action bienfaisante. Le prêcheur va aux hommes, mais il y retrouve toujours Dieu, parce qu'il les regarde toujours comme les bénéficiaires du salut. Ce sont des frères qu'il sait sans cesse pressés intérieurement par l'Esprit Saint et il leur porte l'appel de la Parole qui traduira cette attirance divine. Ainsi l'adage *contemplata aliis tradere*, pour être bien compris, devrait se traduire d'une double manière : c'est « l'action débordant de la plénitude de la contemplation », parce que le mystère divin central se prolonge dans le mystère de la rédemption, salut du monde; mais c'est aussi « introduire les autres à leur tour dans la contemplation des choses divines », car c'est là le terme de tout apostolat.

2) **Les structures religieuses.** — a) *Prière liturgique.* — Le rameau dominicain qui apparaît au 13^e siècle est issu du tronc des chanoines réguliers. Il s'ensuit que la prière liturgique, si importante dans cette forme de vie religieuse, demeurera aussi caractéristique des prêcheurs. Le privilège octroyé par Honorius III (22 décembre 1216) marque bien ce trait : les frères sont « consacrés au culte divin »; la « régularité canoniale » doit être « inviolablement observée » (M.-H. Vicaire, *Saint Dominique de Caleruega*, Paris, 1955, p. 129). De même, les premières constitutions, en des textes remontant à 1216, précisent avec soin l'ordonnance de l'office (p. 140-141); il s'agit par là de créer une ambiance favorable à la contemplation.

Mais, sur ce fond religieux, Dominique a mis l'empreinte propre à son ordre. Les frères seront des prêcheurs; aussi, même dans le chant choral, devra-t-on mettre cette sainte hâte rappelant qu'on se doit à l'étude et au salut des âmes. Le texte des constitutions porte donc : « Toutes les heures doivent être récitées à l'église de façon brève et alerte, en telle mesure que les frères ne perdent pas la dévotion et que cependant leurs études n'en souffrent aucunement » (*ibidem*, p. 143). Les prêcheurs ne sont pas purement itinérants; d'où la nécessité d'un aménagement conventuel existant dès la fondation de Saint-Romain en 1216 (cf Jourdain de Saxe, dans Vicaire, *ibidem*, p. 61, § 44). Rien d'étonnant alors à cette sorte d'avidité de Dominique pour la prière liturgique, la célébration de la messe ou la psalmodie, même au cours de ses voyages (voir les témoignages cités dans Vicaire, p. 97, § 105a; p. 206-207, § 3; p. 232).

A l'origine d'un ordre religieux, le fondateur reçoit une grâce éminente qui est comme un trésor où les générations futures puiseront à travers les temps. La prière chorale, pour saint Dominique, est l'un des éléments de cette grâce. Ce n'est pas par hasard, si les frères prêcheurs sont issus de l'ordre canonial. Dans l'édifice nouveau qui se construit, la liturgie est l'une des maîtresses-poutres. A l'aube du moyen âge, il existe d'autres troupes de prédicateurs qui s'en vont prêcher la pénitence et la conversion; mais s'en

rencontre-t-il qui puisent dans un tel milieu de vie liturgique la vérité à livrer aux âmes, comme le font Dominique et ses frères?

b) *Les études théologiques.* — Leur importance est bien marquée. Dès l'origine de l'ordre, Dominique a le souci d'appuyer la prédication sur une solide formation. Très vite, il implanta son ordre en plein milieu universitaire : Paris, puis Bologne (Vicaire, p. 67, § 51). Enfin, nous avons dit comment Dominique prit soin de limiter la durée de la psalmodie, pour que l'étude ne subisse aucun dommage.

Saint Thomas d'Aquin élargira encore cette base théologique dans la vie de l'ordre, et toute sa spiritualité en sera désormais mieux marquée. Cela ne signifie pas que cette spiritualité doive être, comme on l'a dit parfois, « intellectualiste ». Il est arrivé, sans doute, à l'un ou à l'autre dominicain de mériter ce qualificatif; il s'agit alors d'un travers. Cela ne veut pas dire non plus que les prêcheurs se réservent, dans leurs prédications ou leur direction de conscience, les âmes les mieux douées. Ils doivent prêcher à tous et surtout à ceux qui se trouvent dans la détresse morale. Mais grâce aux études théologiques, ils cherchent à maintenir la vie spirituelle en contact avec les sources authentiques.

c) *Pauvreté.* — Les éléments précédents entrent dans un cadre de vie essentiellement constitué par les trois vœux. Mais l'un d'eux surtout est vécu d'une façon originale, celui de pauvreté. Pour réaliser cette prédication salutaire qui apparaissait comme une tâche urgente, Dominique revient aux conseils de l'Évangile. On connaît les circonstances de cette décision : Diègue, évêque d'Osma, et Dominique persuadent les légats et les cisterciens d'abandonner leurs grands équipages; il faut suivre l'exemple des apôtres : « pour fermer la bouche des méchants, il fallait agir et enseigner selon l'exemple du bon maître : se présenter dans l'humilité, aller à pied, sans or et sans argent, bref, imiter en tout la forme de vie apostolique » (Guillaume de Puylaurens, *Historia albigensium* (v. 1272), dans Vicaire, p. 37, § 21). Un tel conseil retentira sur tout le développement de l'ordre. Il répond à la conviction de Dominique (témoignages cités dans Vicaire, p. 216, § 17; p. 227, § 32; p. 233, § 38; p. 237, § 42). Les prescriptions concernant la pauvreté seront sanctionnées au chapitre de Bologne en 1220; on y porta « également cette loi que nos frères ne posséderaient plus désormais ni biens-fonds, ni revenus, et renonceraient à ceux qu'ils avaient reçus dans le pays de Toulouse » (Vicaire, p. 88, § 87).

Une vie de pauvreté totale ne pourra que se refléter dans la spiritualité. Même si le prêcheur est rattaché à un couvent, il n'oublie jamais qu'il doit porter aux âmes la parole de Dieu. C'est à celle-ci seule qu'il s'attache. Les installations terrestres ne comptent pas pour lui. Il doit s'ensuire une simplicité parfaite dans les rapports avec Dieu, une entière disponibilité aussi dans les entretiens avec le prochain. En un mot, une aisance, une liberté du meilleur aloi dans ces échanges entre les esprits, qui constituent le fond de la vie spirituelle.

d) *Liberté d'âme grâce à la dispense.* — La dispense est introduite dans la Règle même : c'est une innovation à cette époque. « Sur ce point, disent les premières constitutions, que le supérieur ait en son couvent pouvoir de dispenser les frères chaque fois qu'il l'estimera

convenable, principalement en ce qui paraîtra faire obstacle à l'étude, à la prédication ou au bien des âmes » (Vicaire, p. 138, § 2).

Dominique, dit P. Régamey, « a fait de la dispense de la Règle, accordée par les supérieurs suivant une variété infinie de modes, un moyen normal et nécessaire d'action. Elle compense l'extrême complexité des éléments que doit intégrer la vie religieuse telle qu'il l'a conçue. Elle l'assouplit au gré des situations et des exigences de l'activité apostolique. C'est grâce à elle que l'ordre peut tout à la fois garder ses structures et ses coutumes monastiques et néanmoins s'adonner à toutes les tâches de l'apostolat » (*Principes dominicains...*, cit. *infra*, p. 61, n. 4).

C'est aussi grâce à elle qu'on ne rencontre guère le formalisme dans la vraie tradition dominicaine. Il est impossible de se reposer sur des formules toutes faites; pour vivre cette vie donnée par Dieu, il faut être en état de l'adapter exactement à la tâche actuelle. Cela permet au frère prêcheur cette liberté d'allure qui révèle une âme toujours docile, à chaque instant, entre les mains du Seigneur.

Il faut ajouter que cette mesure de dispensation régulière couronnait l'organisation démocratique de l'ordre. Celle-ci était déjà comme une disposition naturelle adaptée d'avance à cette vie intérieure dans la liberté. La structure démocratique est formellement garantie dès l'origine dans le privilège de confirmation accordé par Honorius III (1216) :

« Lorsque vous viendrez à disparaître, vous, l'actuel prieur de ce lieu, ou vos successeurs quels qu'ils soient, nul ne sera mis à la tête de la communauté par habileté clandestine ou violence. Celui-là seul occupera ce poste dont on aura procuré l'élection par l'unanimité, ou tout au moins par la partie la plus nombreuse et de plus sain conseil des frères selon Dieu et la règle du bienheureux Augustin » (Vicaire, p. 131, § 4).

Tels sont les traits essentiels de ce corps vivant qui, né en saint Dominique, a continué de croître à travers les siècles et dans toutes les contrées du monde. C'est à travers lui que transparaît l'idéal que résumant ces mots : *veritas et contemplata aliis tradere*.

3) **La spiritualité dominicaine à travers les temps.** — La conception dominicaine de la vie spirituelle est si large qu'elle est capable d'intégrer des aspects de la vie chrétienne plus particulièrement développés à certaines époques. En plusieurs représentants de l'ordre, il arrivera que l'idéal dominicain, tout en conservant ses traits essentiels, se colorera, pour ainsi dire, d'autres spiritualités. Les chapitres précédents l'ont montré en détail; il suffira ici de souligner l'interférence de quelques courants de spiritualité avec celui de l'ordre des prêcheurs.

a) *Les premiers prêcheurs* réalisent l'idéal de saint Dominique dans sa simplicité primitive. Très tôt cependant la forte personnalité de saint Thomas va consolider l'aspect studieux de la vie dominicaine, en même temps que sa théologie étaye de raisonnements judicieux les structures essentielles. D'autre part, l'orientation vers la contemplation prendra une forme populaire dans la dévotion au rosaire, qui demeurera un bien propre de la spiritualité dominicaine.

b) *La mystique rhénane* aux 13^e et 14^e siècles met l'accent sur la contemplation du mystère trinitaire, à la fois transcendant et intime à l'âme; l'insistance sur la grandeur de Dieu et l'exigence de dépouillement pour y accéder demeurent dans la ligne contemplative dominicaine; de même, dans la dévotion au Christ

souffrant d'un Suso, nous percevons la même exigeante participation à la Passion qu'en saint Dominique.

c) *Le mouvement réformateur* aux 15^e et 16^e siècles marque un retour à l'observance; il réagit, souvent avec excès, contre une interprétation trop libre de la dispense et on rétablit la vie de pauvreté. Ce mouvement est vivifié aux origines par sainte Catherine de Sienne et, plus tard, par Savonarole, avec un retour aux sources scripturaires et un renouveau de dévotion à l'humanité du Christ. Ce courant se continue aux Pays-Bas et en Allemagne sous la forme d'un souci de vie ascétique et morale stricte. En Espagne, il interfère avec les grands courants illuministes et mystiques.

d) *En France*, le courant réformateur trouve de nouvelles sources qui vont l'enrichir : les dominicains s'ouvrent aux divers courants spirituels du grand siècle, notamment celui de l'école française; on doit noter alors un renouveau de la spiritualité nordique. Il faut mentionner aussi, tant aux Pays-Bas qu'en France et en Bohême, un renouveau de la *piété eucharistique*, couronnement d'une certaine forme de contemplation théocentrique.

e) *La restauration de l'ordre* par Lacordaire marque un retour aux sources, qui se poursuit au 20^e siècle et qui doit lui permettre de remplir sa mission propre dans ses activités apostoliques, théologiques et liturgiques.

Au cours de ces développements, on a pu noter des excès et des déviations; mais, beaucoup plus, il faut retenir le fait de l'assimilation des richesses spirituelles de l'Église par le corps vivant de l'ordre des prêcheurs, maintenu à travers les siècles de son histoire par ses structures religieuses essentielles et vivifié par l'âme que lui a insufflée saint Dominique au nom de l'Église.

H. Clérissac, *L'esprit de saint Dominique*, Saint-Maximin, 1924. — F.-D. Joret, *Notre vie dominicaine*, Paris, 1936. — P. Régamey, *Principes dominicains de spiritualité*, dans J. Gautier, *Spiritualité catholique*, Paris, 1953, p. 57-80; *Un ordre ancien dans le monde actuel : les dominicains*, Cahiers Saint-Jacques 25, Paris, s. d.; *L'ordre suscité par la Parole*, dans *Portrait spirituel du chrétien*, Paris, 1963, p. 135-144. — R. Spiazzi, *Sant'Agostino e le origini della scuola dominicana di spiritualità*, dans *Sanctus Augustinus vitae spiritualis magister*, t. 1, Rome, 1956, p. 245-273. — P. Lippini, *La spiritualità dominicana*, Bologne, 1958. — G. Di Agresti, *La Madonna e l'ordine domenicano*, Padoue, 1960.

R.-L. Oechslin, *Spiritualité dominicaine*, dans *Vie dominicaine*, t. 20, Fribourg, 1961, p. 145-152. — D. Abbrescia, *La preghiera nella prima generazione dominicana*, dans *Rivista di ascetica e mistica*, t. 6, 1961, p. 407-437. — I. Colosio, *Appunti sulla spiritualità dominicana*, *ibidem*, p. 361-406; *Bibliografia analitica delle pubblicazioni sulla spiritualità dominicana, 1900-1961*, *ibidem*, p. 561-588. — J. Siegwart, *Die Chorherren- und Chorfrauengemeinschaften in der deutschsprachigen Schweiz...*, Fribourg, Suisse, 1962 (sur les origines des prêcheurs); *Origine et symbolisme de l'habit blanc des dominicains*, dans *Vie dominicaine*, t. 21, Fribourg, 1962, p. 83-94, 110-128. — M.-H. Vicaire, *L'imitation des apôtres. Moines, chanoines et mendiants...*, Paris, 1963, p. 67-90.

Raphaël-Louis OECHSLIN.

FRÈRES DE LA VIE COMMUNE. Voir DÉVOTION MODERNE, FLORENT RADEWIJNS, GÉRARD GROOTE, GÉRARD DE ZUTPHEN, etc.

FREUD ET FREUDISME. Voir PSYCHANALYSE.

FREYWILLIGER (CHARLES), carme allemand, 1603/4-1670. — Charles Freywilliger, entré chez les grands carmes de la province d'Allemagne inférieure, prononça ses vœux à Mayence en 1628 et fut ordonné prêtre la même année. En 1637, il était vicaire du couvent et curé de Beilstein-sur-Moselle, en 1640 prieur et curé de Hirschhorn sur le Neckar, en 1642 maître des novices. Lorsqu'en 1650, au chapitre provincial de Boppard, la réforme de Touraine fut introduite dans la province, il fut un des premiers à s'y ranger, et prit le nom de Charles de Saint-Anastase. Avec quelques autres observants, il fut envoyé à Wurtzbourg, dans la province d'Allemagne supérieure, où il travailla intensément pendant plusieurs années à répandre la réforme. De retour dans sa province, il se consacra à la vie de prière et à la diffusion de publications de piété, notamment de traductions en allemand.

En 1643, il acheva la *Maria carmelitana*, qu'un confrère, Jean Weiss, n'avait pu terminer avant de mourir, et qui parut à Cologne. Il publia à Wurtzbourg en 1653 un ouvrage sur le scapulaire, qui devait avoir quatre éditions, *Der Gnadepfennig der Carmeliter*; en 1654, à Ratisbonne, une traduction de l'*Exercitatio spiritualis* de Dominique de Saint-Albert (DS, t. 3, col. 1542-1543) et en 1659 à Cologne celle de l'*Ars artium* de Daniel de la Vierge (DS, t. 3, col. 20), deux auteurs de la réforme de Touraine. C'est également à Cologne qu'il fit paraître en 1666 un supplément aux *Vitae sanctorum* de Laurent Surius et de François Haræus d'Utrecht. Il traduisit aussi les *Sermons* de Tauler d'après l'édition latine de Surius (Cologne, 1660), et en 1664 le *Pédagogue chrétien* de Philippe d'Oultreman (d'après la traduction latine) et l'*Aurum sapientium* de Jacques Masenius. Charles Freywilliger mourut à Boppard le 10 mars 1670. Voir G. Mesters, *Die rheinische Karmeliterprovinz während der Gegenreformation (1600-1660)*, Spire, 1958.

Gondulphus MESTERS.

FRIDELINI (ou FRIDOLIN; ÉTIENNE), franciscain, † 1498. — Inconnu dans les bibliographies de l'ordre franciscain, Fridolini fut découvert par N. Paulus à la fin du 19^e siècle; depuis, les études modernes sur la Renaissance en Allemagne, sur l'histoire de Nuremberg, sur la dévotion au Sacré-Cœur et sur l'histoire franciscaine l'ont fait mieux connaître. Fridolini est, en particulier, le dernier représentant et peut-être le plus profond de la doctrine du moyen âge sur le Cœur du Christ.

Né à Winnenden (Wurtemberg) probablement avant 1430, il apparaît pour la première fois dans les annales de l'ordre comme prédicateur à Bamberg en 1460 (M. Bihl, cité *infra*, p. 755, n. 1). De 1475 à 1477, il est prédicateur de ce couvent et lecteur. L'année suivante, il est lecteur et préfet des frères étudiants à Mayence. En 1479, il est envoyé à Rome comme délégué de sa province, et, au retour, des pirates l'entraînent en Corse, où il ne dut pas rester longtemps prisonnier, puisqu'on le retrouve en 1480 à Nuremberg comme lecteur et préfet des étudiants. C'est dans cette ville qu'il vécut dès lors le plus souvent; on sait en effet qu'il fut pendant seize ans directeur spirituel des clarisses de la ville. Il tint pourtant cette fonction à Basel-Gnadenenthal en 1486-1487. Sa mort est à dater certainement de 1498, et non de 1489.

Ses écrits, publiés anonymement, ont été sérieusement étudiés par les critiques qui sont maintenant unanimes à les lui attribuer; un seul n'a pas été retrouvé, le *De genealogia Salvatoris*. Nous ne nous arrêtons ici qu'à ses ouvrages spirituels.

1. Son livre principal parut à Nuremberg en 1491 : *Schatzbehälter, oder schrein der waren reichthumer des heils unnd ewyger seligkeit genannt* (Hain, n. 14507). Du seul point de vue de l'édition, cet in-folio (352 p.) a l'intérêt de présenter 96 gravures sur bois couvrant chacune leur grande page. L'ouvrage s'adresse à des laïcs cultivés, et son auteur y témoigne d'une réelle culture scientifique et intellectuelle. On y remarque qu'il existait alors à Nuremberg des « amis de Dieu » dans la mouvance franciscaine. Cet *Écrin spirituel*, s'il propose la dévotion d'un chapelet de trente-trois *Ave Maria* en l'honneur des trente-trois années du Christ, place au centre de sa doctrine la personne de Jésus, sa vie parmi les hommes et les souffrances méritoires qui la couronnèrent. Les pages les plus riches sont celles qu'il consacre au Cœur du Christ. Solidement fondées du point de vue théologique, elles constituent à la veille de la Réforme le point culminant de la dévotion du moyen âge au Sacré-Cœur.

2. Sous une forme plus populaire, mais destinés, semble-t-il, à ses clarisses, deux petits ouvrages, sortes de méditations allégoriques sur le « Mai spirituel » et l'« Automne spirituel », se rattachent à l'usage, populaire en Allemagne, de l'arbre de mai, qui figure ici la croix du Christ, et aux vendanges d'automne, que Fridolini allégorise selon les thèmes scripturaires de la vigne et du pressoir. L'unité de ces deux livres tient dans les souffrances physiques et intérieures du Sauveur qui en forment le thème central.

Le « Mai spirituel » traite aussi des péchés capitaux et des vertus principales, des souffrances de la Mère du Christ; l'institution de l'eucharistie donne lieu aux plus belles pages de l'œuvre. Quant à l'« Automne spirituel », il est composé d'une manière très personnelle, utilise peu d'auteurs et en particulier ne dépend pas de la *Vitis mystica* du pseudo-Bonaventure. Les pages sur le Cœur du Christ sont denses et profondes.

Der Gaystliche Mayen (Landshut, 1533; Munich, 1549) et *Der Geistlich Herpst* (Dillingen, 1575, 1581; une première édition au début du 16^e siècle s'intitule *Der edel Weinreb Jesu der do spricht : Ich bin der waer Weinreb...*) furent souvent réédités; U. Schmidt en a établi la bibliographie (*P. Stephan Fridolin...*, cité *infra*, p. 161-164). Leur contenu a été converti en prières dans *Der Seelen Lustgärtlein* (Dillingen, 1581); ils ont été édités en allemand moderne par F.S. Hattler (Fribourg-en-Brigau, 1897).

3. Fridolini a donné des sermons et instructions spirituelles à ses clarisses, dont il nous reste des notes que prit, à partir de 1482, Charitas Pirckheimer † 1532; elle nous explique avoir pris le texte « mot à mot », ce qui signifie probablement que ses notes n'ont pas été retravaillées par la suite. A côté de ces notes, nous n'avons que peu de manuscrits de sermons. Les instructions aux clarisses expliquent en allemand les hymnes et les *psaumes* des petites heures du dimanche; elles forment un cycle complet et des copies durent circuler de monastère en monastère. Elles ne touchent aucunement à la mystique et visent simplement à dévoiler le sens spirituel des textes.

Ont été éditées les instructions sur les Complices (*Betrachtungen des... P. Stephan Fridolin...*, dans *Gaben des katholischen Pressvereins in der Diözese Seckau für 1887*, Gratz, 1887, p. 1-117) et une bonne partie de Prime (éd. U. Schmidt, *Mittelalterliche deutsche Predigten des Franziskaners... Fridolin*, t. 1 *Predigten über die Prim*, Munich, 1913). Pour le reste, il faut se reporter aux manuscrits (Berlin, Cod. germ., fol. 1040; Munich, Musée national 3804).

Un sermon sur la mélancolie et le scrupule, indépendant du cycle des petites heures dominicales, a été édité (*An Heiligen Quellen*, t. 29, 1936, p. 367-373).

4. En dehors de ses ouvrages spirituels, Fridelini entra en discussion avec l'historien Sigismond Meisterlin au sujet de la fondation de Nuremberg et éditait sous le nom de Hans Tucher une description de monnaies romaines.

Fridelini est l'une des fortes personnalités spirituelles du 15^e siècle. On se méprendrait sur le sens et l'intention de son principal ouvrage si on le considérait d'un seul point de vue, que ce soit celui du livre de dévotion ou celui du traité spéculatif. L'auteur est orienté vers la pédagogie de la vie mystique. Comme beaucoup de ses contemporains, il se tient à mi-distance entre l'orientation spéculative et théorique de la mystique d'une part, et la mystique descriptive, empirique de l'âge d'or espagnol d'autre part. S'il s'inspire aussi lui-même de saint Bonaventure (cf l'ouvrage de K. Ruh, cité *infra*, les traductions néerlandaises et celles de l'Oberland alémanique), il n'en est pas moins en haute Allemagne une autorité spirituelle unique en son genre et qui n'a pas encore été assez mise en vedette. On décèle chez lui les sources habituelles alors de tout auteur spirituel, la liturgie, la scolastique et surtout l'Écriture. Mais, imprégné profondément et personnellement de ses auteurs, il est intéressant de noter combien il cite peu; ce mérite est sans doute le fruit de ses relations avec l'humanisme de son temps.

Son style aussi en est le fruit; il possède une grande puissance de sentiment et des dons d'expression certains, simplicité et variété notamment. Sa symbolique est originale (W. Stammler) et N. Paulus met Fridelini sur le même rang que Tauler, quant au style.

Le franciscanisme de notre auteur apparaît surtout en ce que le Christ des évangiles forme le centre rayonnant de son œuvre. Sa contemplation de la Passion, du mérite unique des souffrances de Jésus, si riche d'images pénétrantes, se mêle à tout ce qu'il écrit, caractère sacrificiel de la messe, souffrances de Marie, tentations du chrétien, délaissements et progrès dans la vie mystique, etc.

Éducateur spirituel avant tout, Fridelini insiste sur la discipline personnelle et sur la culture des bonnes dispositions naturelles de l'homme : cela le prépare aux grâces mystiques, bien que celles-ci soient accordées librement par Dieu.

Fridelini voit toute la création naturelle et surnaturelle contenue ensemble dans l'amour que manifeste le Cœur du Rédempteur du monde. La dévotion pratique au Cœur du Christ était très répandue et déjà développée au moyen âge. Chez notre franciscain, elle se constitue en doctrine et forme le fond de sa théologie. Il lui donne, — ceci est une innovation —, « sur la base de la philosophie aristotélicienne et à la manière scolastique, des fondements philosophiques et théologiques » qui « dépassent tout ce que le moyen âge avait pu offrir » (Richstätter, p. 258). Même dans les temps modernes, peu atteignent à la même profondeur, et cela suffit à donner une place à Fridelini dans l'histoire de la spiritualité et même de la théologie.

N. Paulus, *Der Franziskaner St. Fridolin, ein Nürnberger Prediger...*, dans *Historisch-politische Blätter*, t. 113, 1894, p. 465-483; voir aussi t. 119, 1897, p. 545-548; t. 120, 1897, p. 150-152. — P. Joachimsohn, *Hans Tuchers Buch von den*

Kaiserangesichten, dans *Mitteilungen des Vereins für Geschichte der Stadt Nürnberg*, t. 9, 1895, p. 1-86. — F. Hattler, *Der geistliche Mai und geistliche Herbst...*, Fribourg-en-Brigau, 1897 (avec 19 gravures). — St. Beissel, *Geschichte der Verehrung Marias in Deutschland während des Mittelalters*, Fribourg-en-Brigau, 1909. — U. Schmidt, *Stephan Fridolin, ein Franziskanerprediger des ausgehenden Mittelalters*, dans *Veröffentlichungen aus d. Kirchenhistorischen Seminar München*, t. 3, n. 11, Munich, 1910; *Mittelalterliche deutsche Predigten des...* Fridolin, *Predigten über die Prim*, *ibidem*, t. 4, n. 1, 1913. — F. J. Stadler, *Michael Wohlgenut und der Nürnberger Holzschneid*, Strasbourg, 1913 (reproduit 7 gravures sur bois du *Schatzbehälter*; voir aussi *Bibliofilia*, Indices, Florence, 1911, p. 280, et, 1925, p. 330). — P. Lehmann, *Mittelalterliche Handschriften des K.B. Nationalmuseums zu München*, dans *Sitzungsberichte der Akademie der Wissenschaften (Philos.-hist. Klasse)*, Munich, 1916, n. 4.

K. Richstätter, *Die Herz-Jesu-Verehrung des deutschen Mittelalters*, 2^e éd., Ratisbonne, 1924. — A. Hamon, *Histoire de la dévotion au Sacré-Cœur*, t. 2, Paris, 1925, p. 257-261. — Fl. Landmann, *Zum Predigtwesen der Strassburger Franziskanerprovinz in der letzten Zeit des Mittelalters*, dans *Franziskanische Studien*, t. 15, 1928, p. 322-329. — J. Kist, *Das Klarissenkloster in Nürnberg...*, Nuremberg, 1929. — A. Spamer, *Das kleine Andachtsbild vom XIV. bis zum XX. Jahrhundert*, Munich, 1930. — M. Bihl, *Tabulae capitulares observantium argentiniensium*, dans *Analecta franciscana*, t. 8, Quaracchi, 1946. — W. Stammler, *Von der Mystik zum Barock*, 2^e éd., Stuttgart, 1950. — K. Ruh, *Bonaventura deutsch, ein Beitrag zur deutschen Franziskanermystik und -scholastik*, coll. *Bibliotheca germanica* 7, Berne, 1956. — R. Bellm, *Der Schatzbehälter. Ein Andachts- und Erbauungsbuch... Nach der Originalausgabe...*, Wiesbaden, 1962 (un volume de texte et un album de 91 gravures).

Ottokar BONMANN.

FRITSCH (SAVINIEN), franciscain, † 1745. — Entré dans la province réformée de Saint-Antoine de Padoue (Bavière), Savinien Fritsch est en 1735 définitif provincial et confesseur des clarisses du couvent Saint-Jacques de Munich, où il connaît Emanuela-Thérèse du Cœur de Jésus (DS, t. 4, col. 605). Gardien du couvent de Freising en 1737, puis provincial (1738-1741), il meurt le 3 janvier 1745.

Les bibliographes lui attribuent les ouvrages suivants : *Geistliche Anführung und Ermahnungen... zum Kreuzwege*, Munich, 1731, 1736. — *Geistliches Uhr-Werk zu guten Gebrauch der Zeit*, Munich, 1733. — *Parvae scintillae ex theologia mystica...*, Ingolstadt, 1735, 1737. — *Mariale symbolicum, das ist Marianische Lob-Reden*, Ingolstadt, 1737 (30 instructions en allemand, à partir de symboles ou de figures bibliques, sur les fêtes de la Vierge). — *Ewiges Heyl, das ist Haupt- und Grund-Sprüche der ewigen Wahrheit...*, Stadtamhof, 1743. — *Geistliches Berg-Werk, das ist, Geistliche Exercitia auf den heiligen Bergen*, Stadtamhof, 1744; Ratisbonne, 1745; cet ouvrage a été dédié à Emanuela-Thérèse.

Les *Parvae scintillae* sont un manuel pratique destiné aux directeurs spirituels. Après quelques chapitres sur les notions fondamentales de la vie mystique, l'auteur consacre l'essentiel de son livre (ch. 6-28) au discernement des phénomènes extraordinaires, visions, paroles et révélations surnaturelles, extase, rapt, etc. Il termine par des avis aux directeurs (ch. 29-30) sur les marques du « bon esprit » dans la vie des mystiques. Cet ouvrage, assez peu original, s'inspire le plus souvent de saint Bonaventure, mais Fritsch a lu les Pères latins, saint Bernard, Richard de Saint-Victor, Tauler, Gerson et les espagnols du 16^e siècle.

Le *Geistliches Berg-Werk* est une retraite de neuf jours, à cinq exercices quotidiens. Elle vise à faire cheminer le retraitant vers trois monts où Dieu s'est révélé : sur le mont des oliviers, il trouvera la purification; sur le calvaire, l'illumination par Jésus crucifié; et sur le mont Sion, l'union à Dieu dans l'eucharistie.

V. Greiderer, *Germania franciscana*, t. 2, Vienne, 1781, p. 262-263, 426. — P. Minges, *Geschichte der Franziskaner in Bayern*, Munich, 1896, p. 150, 156. — B. Lins, *Geschichte der Bayerischen Franziskanerprovinz*, t. 1, Munich, 1926, p. 129-130; *Scriptores Provinciae Bavariae Fratrum Minorum, 1625-1803*, Quaracchi, 1954, p. 37-38.

André DERVILLE.

FRIZON (NICOLAS), jésuite, 1649-1737. — Né à Reims le 4 août 1649, Nicolas Frizon entra dans la compagnie de Jésus à Nancy le 17 septembre 1665. Après son ordination (1680) et son troisième an, il enseigne huit ans la philosophie à Autun et à Reims et huit ans la théologie à Reims, puis devint recteur du collège de Charleville (1698-1701). La majeure partie de sa vie, sauf notamment son rectorat à Châlons-sur-Marne (1708-1711), se passa ensuite à Nancy, où il est instructeur du troisième an puis maître des novices. C'est là qu'il meurt le 28 février 1737. Il s'est fait connaître par deux biographies très souvent rééditées : *La vie de Jean Berchmans...* (Nancy, 1706; traductions anglaise et flamande) et *La vie du cardinal Bellarmine...* (Nancy, 1708; cf *Mémoires de Trévoux*, 1709, p. 1728-1751), et par deux autres ouvrages, où, sans prétention à l'originalité, il a voulu répondre aux besoins de son temps : 1) *Nouvel abrégé des méditations du P. Louis du Pont... ou l'art de méditer réduit en pratique pour occuper facilement et saintement les âmes tous les jours de l'année* (Châlons, 1712, 4 vol.). Il rendra l'œuvre « plus utilisable, plus commode et plus complète », l'ayant « notamment augmentée d'un grand nombre de nouvelles méditations... avec une retraite de huit jours » (Nancy, 1724), toujours tirées de du Pont. Le succès fut incontestable : au moins treize rééditions (la dernière par Charles Aubert s j, Paris, 1862) et trois traductions (allemande, Augsburg, 1730, 4^e éd., Innsbruck, 1859; anglaise; italienne, Florence, 1856-1859). 2) *L'année chrétienne du P. Jean Suffren... abrégée d'une manière aisée et propre à toutes sortes de personnes pour les aider à passer saintement tout le temps de leur vie* (Nancy, 1728, 2 vol.).

A la demande de la congrégation, alors transférée à Avignon, il écrivit *La vie de la vénérable mère Marie-Elisabeth de la Croix de Jésus* (1592-1649), dite dans le monde *Elisabeth de Ranfraing*, fondatrice de l'ordre de N.-D. du Refuge établi à Nancy en 1631 (Avignon, 1735). Le sujet avait déjà été traité par Henri Boudon (*Le triomphe de la croix en la personne de la vénérable Mère Marie-Elisabeth de la Croix de Jésus*, Liège, 1686; *Œuvres complètes*, éd. Migne, t. 3, Paris, 1856, col. 279-576). Ayant eu en main « les mémoires originaux et les attestations authentiques d'un grand nombre de témoins oculaires les plus dignes de foi », Frizon a le mérite de rétablir la vraie physionomie d'une âme qui fut certes tourmentée (son cas de possession n'est pas isolé alors en Lorraine), mais donna les plus beaux exemples de vertu. Ainsi répondait-il par avance à ceux qui présenteront Marie-Elisabeth comme une « énergomène » (C. Pfister, dans une brochure parue à Nancy en 1901 et reproduite presque textuellement dans son *Histoire de Nancy*, t. 2, Paris-Nancy, 1909, p. 946-982, à consulter avec réserve sur ce point), sans tomber dans l'exagération des promoteurs d'un culte prématuré, d'ailleurs condamné par le Saint-Office le 10 septembre 1648.

Sommervogel, t. 3, col. 1013-1017; t. 9, col. 378; Rivière, col. 466-467. — A. Calmet, *Bibliothèque lorraine*, Nancy, 1751, col. 394. — J. de Guibert, *La spiritualité de la Compagnie de Jésus*, Rome, 1953, p. 400.

Paul BAILLY.

FROIDMONT (LIBERT), professeur d'Écriture sainte et janséniste, 1587-1653. — 1. *Vie*. — 2. *Œuvres*.

1. *Vie*. — Deuxième des six enfants de Gérard-Libert et de Marguerite Radoux, Libert Froidmont naquit le 3 septembre 1587 à Haccourt, entre Liège et Maestricht. Ayant terminé ses humanités chez les jésuites (Liège ou Maestricht?), il quitta son pays natal, la principauté de Liège, pour faire ses études supérieures à Louvain, dans les Pays-Bas espagnols. Il s'inscrivit en 1604 à la Pédagogie du Faucon, où il fit surtout connaissance avec un hollandais de la région de Leerdam, Corneille d'Acquoi, dit Jansénius, et un liégeois de Beringen, Henri Calénius : ce n'était encore qu'amitié estudiantine entre jeunes gens que la vie allait bientôt séparer.

En effet, tandis que Jansénius et Calénius, devenus étudiants en théologie, se fixent au collège du Pape sous la direction de Jacques Jansonius, Froidmont interrompit ses études en 1606, sans doute par manque de moyens, et se rendit à Anvers pour enseigner la philosophie dans l'abbaye norbertine de Saint-Michel.

Il y reste trois ans (1606-1609) et s'y familiarise avec la langue flamande qui plus tard lui sera utile à Louvain. Il retourna vers 1609 dans cette ville, que ses deux amis avaient quittée : Calénius était nommé curé à Asse (entre Bruxelles et Gand) et Jansénius se trouvait quelque part en France, poursuivant sa théologie.

Réinstallé dans la Pédagogie du Faucon, Froidmont enseigne la rhétorique durant quatre ans (1609-1614); c'est alors sans doute qu'il se familiarise avec les auteurs classiques, acquiert l'élégance du style et s'approprie l'usage du latin; cette langue lui servira habituellement pour son enseignement, ses publications et sa correspondance. Ensuite, durant quatorze ans (1614-1628), il enseigne la philosophie. Ayant l'esprit dialectique, beaucoup plus que Jansénius, il donne sa pleine mesure au cours de ces années. A la manière des académiciens de l'époque, il s'intéresse aux sciences exactes, mathématiques, astronomie, physique, et publie sur ces matières.

A une époque inconnue, Froidmont entre dans la cléricature et, profitant du droit de nomination dont jouissait la faculté des arts, il obtient un canonicat à la cathédrale de Tournai. Tout en enseignant la philosophie, il commence la théologie. Parmi ses professeurs, on compte Henri Rampen, qui a remplacé le baianiste (?) Jansonius devenu vieux, Jean Schinckels et Guillaume Ab Angelis, deux futurs anti-jansénistes. En 1617, il retrouve Jansénius revenu de France et devenu président du collège de Sainte-Pulchérie. L'année suivante, licencié en théologie, Froidmont devra le reconnaître parmi ses maîtres. C'est sans doute au début de l'enseignement de Jansénius qu'il faut placer cette incompatibilité entre le maître et l'élève dont parlent Leydecker et Rapin. Le 14 octobre 1628, Froidmont obtint le doctorat (nous dirions aujourd'hui le magistère), cime que très peu d'étudiants atteignaient. A partir de ce moment, les liens entre Froidmont et Jansénius se resserrèrent; durant plusieurs mois ils vivent dans une grande maison que Jansénius, qui s'est démis de la présidence de Sainte-Pulchérie en 1624, loue pour y fonder une « nouvelle Sorbonne »; l'expression est de Calénius. Là plusieurs savants pourraient s'appliquer entièrement

à l'étude. Froidmont s'édifie à l'exemple de piété et d'étude qu'il peut observer de près en Jansénius.

C'est sans doute durant ces mois que Froidmont se procure les œuvres de saint Augustin (édition de Louvain réimprimée à Paris en sept volumes) et se plonge dans les ouvrages de polémique contre les donatistes et les pélagiens (t. 7); leur édition critique avait été soigneusement préparée par Henri Gravius. Froidmont y introduira tant de notes marginales et interlinéaires qu'à son avis l'ouvrage complet a perdu toute valeur marchande.

Cependant, Jansénius, promu malgré lui professeur royal d'Écriture sainte (charge qui comporte une leçon journalière), fait attribuer à Froidmont la leçon ordinaire qu'il quitte : ce cours secondaire de six semaines pendant les vacances ne retient pas Froidmont à Louvain. Il abandonne la « nouvelle Sorbonne » et va enseigner à l'abbaye norbertine du Parc, près de Louvain. Libéré de Jansénius, il revient aux sciences exactes, publie plusieurs ouvrages, comme l'*Ant-Aristarchus sive orbis terrae immobilis, adversus Philippum Lansbergium* (Anvers, 1632), où, fidèle aux décisions du Saint-Office, il prend parti contre Copernic et Galilée.

Froidmont reste en bons rapports avec son ancien maître. En 1635, au procès informatif de Jansénius nommé au siège épiscopal d'Ypres, il donne un témoignage aussi élogieux que ceux de Schinckels et d'Ab Angelis. En 1636, élu doyen semestriel de la faculté de théologie, Froidmont abandonne son enseignement au Parc et s'installe alors, sans doute, comme président au collège de Craendonck, où il logera jusqu'en 1640. Remplaçant Jansénius dans la polémique contre les calvinistes, il publie son livre *Causae desperatae Gisberti Voetii adversus Spongiam Cornelii Jansenii* (Louvain, 1636); à cette occasion, probablement, Philippe Rovenius, vicaire apostolique de la mission hollandaise, le nomme chanoine de Saint-Pierre à Utrecht. Le 28 octobre 1636, il assiste au sacre de Jansénius et grâce à son appui, au détriment d'Ab Angelis qui était un candidat recommandé, il est nommé (27 janvier 1637) à la chaire d'Écriture sainte pour succéder à l'évêque d'Ypres.

Durant l'hiver de cette année, Jansénius a mis la dernière main à son *Augustinus*; son chapelain Réginald Lamée le calligraphie; l'auteur prend ses dispositions pour l'impression. Au fur et à mesure qu'elles sortent de la plume de Lamée, Jansénius envoie des parties à Calénus à Bruxelles et à Froidmont à Louvain. Celui-ci, d'après Calénus, « stupet. Exclamat nihil verius, nihil utilius et a tempore sancti Augustini nihil doctius emanasse ».

Bientôt Froidmont aura à s'occuper activement de l'*Augustinus* : tout était prêt pour l'impression, presse, papier, et la censure obtenue; Froidmont aussi avait donné un jugement favorable. Survient la peste. Relativement jeune encore (53 ans) et robuste, Jansénius espérait surmonter le mal, mais le 6 mai, après huit jours de lutte, il se rend compte qu'il est vaincu. Il se confesse, reçoit les derniers sacrements, fait son testament. Une demi-heure avant sa mort, l'*Augustinus* qui a occupé toute sa vie le tracasse encore : il en confie l'édition à ses deux amis Froidmont et Calénus, d'ailleurs convaincus de l'importance du manuscrit.

La part de Froidmont dans le travail d'édition devint prépondérante à partir du moment où l'on décida d'imprimer à Louvain. Jacques Zegers, jeune imprimeur, membre de la congrégation mariale des jésuites, se voit confier le travail, après promesse de secret. Les épreuves arrivent jour après jour chez Froidmont; il faut vérifier les nombreuses références, collationner la copie de Lamée et l'original. Froidmont se fait aider, par exemple par Jean Sinnich, jeune docteur irlan-

dais qui prendra bientôt une si grande part dans l'histoire du jansénisme.

Vers la fin de mai 1640, alors que les deux premiers volumes (à part les tables) sont déjà tirés, le secret est éventé; dès lors, l'impression se fait d'une manière plus précipitée, et la correction des épreuves sans le calme requis. Vers le 11 juillet, le troisième tome est achevé. Déjà les premiers volumes sortis sont distribués en cadeau; ils sont *in albis*, sans couverture, non brochés, car il faut y ajouter encore les tables confiées à Sinnich. En août, ce dernier travail est terminé et le livre sort avec une dédicace au cardinal Infant, Ferdinand d'Autriche, gouverneur des Pays-Bas, et une *Synopsis vitae auctoris* qu'on attribue à Froidmont, mais à laquelle Calénus aura également contribué.

Entre-temps, grâce aux quelques fascicules du livre qu'ils ont pu obtenir pendant l'impression, les jésuites ont fait des démarches auprès des autorités civiles et religieuses, d'abord pour arrêter l'impression, puis pour interdire la vente. Ils trouvent facilement l'oreille de l'internonce Richard Stravius, qui écrit à Rome au cardinal-neveu François Barberini pour suggérer des mesures, et au recteur de l'université pour anticiper ces mesures.

Froidmont défendra l'*Augustinus*; il contribue aux députations envoyées à Rome (1643-1645) et à Madrid (1649-1653) pour la défense de la doctrine augustinienne; il recourt à son ami Pierre Roose, chef-président des conseils; il soutiendra des thèses publiques, fera des discours, écrira livres et opuscules, surtout anonymes. L'Index actuel mentionne encore huit fois son nom. Parmi les nombreuses propositions dénoncées à Rome en 1679 par les antijansénistes, plusieurs lui furent attribuées. La onzième des trente-et-une qui furent effectivement condamnées en 1690 par Alexandre VIII lui est imputée.

Ses adversaires, plus d'une fois, essayèrent de l'écartier de sa chaire, sans y réussir, mais ils l'empêchèrent d'obtenir l'évêché de Tournai en 1644, évêché pour lequel il était porté candidat par quelques évêques et le conseil d'état. Approchant de soixante-dix ans, Froidmont pense à la publication de ses cours, fort classiques, d'Écriture sainte. En 1653 paraît le *Brevi commentarius in Canticum canticorum* sur lequel nous allons revenir. Ses commentaires sur les lettres de saint Paul (Louvain, 1663) et sur l'*Apocalypse* (Louvain, 1657) ne paraîtront qu'après sa mort.

La dernière année de Froidmont est attristée par la mort de son ami Calénus (1^{er} février 1653); la suspension de l'archevêque Boonen est affichée à Bruxelles le 6 mai et l'absolution ne viendra qu'à l'automne; Roose, qui rentre d'Espagne en juillet, loin de reprendre la présidence des conseils, est mis à la retraite. Les antijansénistes triomphent d'autant plus qu'en juillet paraît la seconde bulle contre Jansénius, *Cum occasione*, condamnant les cinq propositions. Néanmoins, documents en main, fort des dernières nouvelles reçues de Rome, Froidmont croit toujours l'augustinisme sauf : il lance au début d'août le prospectus d'une thèse publique, qu'indisposé il ne peut présider; il est remplacé par son collègue Gérard Van Werm, mais n'en porte pas moins la responsabilité. L'internonce André Mangelli agit fortement contre Froidmont, comme s'il était rebelle. Une déclaration (6 octobre) et une lettre (17 octobre) lui attirent une réponse très dure du prélat (20 octobre); celle-ci semble avoir accéléré sinon causé la mort du vieux professeur, le 28 octobre 1653. Il fut enterré dans la collégiale Saint-Pierre.

2. **Œuvres.** — Les nombreuses publications de Froidmont ont été décrites par J. Forget (DTC, t. 6, col. 927-928); ayant composé sa notice avant la destruction de l'ancienne bibliothèque universitaire de Louvain, l'auteur a pu dresser une liste qui n'a guère besoin de retouches.

Il faut en éliminer *Augustini Hipponensis et Augustini Iprensis... homologia*, Louvain, 1641, qui est de Sinnich; le *Conventus Africanus* (Rouen, 1641) et le *Somnium Hipponense* (Paris, 1641) dont Froidmont nie catégoriquement la paternité; la *Collatio Antwerpensis* (Paris, 1647), qui est de Macaire Simeomo, prémontré d'Anvers. Au contraire, il faut y ajouter une défense du *Mars Gallicus* de Jansénius contre les *Vindiciae gallicae* de Daniel Guyny de Priézac, intitulée *Martis Gallici subsidiariae velitationes adversus Vindicias Gallicas, auctore D.J.J. Jansenegio* (Bruxelles, 1639).

Philosophe et théologien, et plus encore controversiste, Froidmont n'a rien écrit qui concerne directement la spiritualité. Il eut cependant des contacts avec des mystiques. Tout d'abord chez les carmélites à Louvain, où vivaient alors Isabelle de Saint-Paul † 1641 et Jeanne de Saint-François † 1650; le 11 novembre 1642, Froidmont reçoit de l'archevêque de Malines la charge « visitandi quoties ipsi visum fuerit et omnia agendi et ordinandi quae nos ipsi... possimus ». Il fut également intime avec le capucin mystique de Louvain, Jean-Évangéliste de Bois-le-Duc † 1635. Dès 1638, il se préoccupe de la publication d'un de ses ouvrages les plus élevés, *Divisio animae ac spiritus*, devant laquelle hésitaient supérieurs et confrères. En 1653, Froidmont l'insérera comme supplément (p. 99-135) à son commentaire du *Cantique* (Louvain, 1653). Il le fait avec prudence : dans un avant-propos, il avoue joindre cet opuscule de mystique, sur le conseil d'amis, pour ne pas le laisser inédit pour toujours; tout en croyant le livre très utile, il craint les adhérents de la fausse mystique. A l'écrit de son ami, il fait donc succéder des *Notulae ad libellum de animae ac spiritus divisione* qui sont de sa main. Il explique et justifie les expressions de l'auteur en les comparant à celles des anciens Pères et des grands mystiques; il y joint quelques souvenirs personnels de ses rapports avec le capucin. Pour plus de sécurité encore, il y ajoute le *Judicium de ecstasi perpetua sive partis spiritualis ab animali abstractione et id genus anagogicis exercitiis*. *Pharus spiritualis*, de Jean Malderus (ancien évêque d'Anvers, † 1633), qui ne se rapporte pas directement à l'écrit du capucin, mais formule une série de propositions indéfendables de mystiques récents.

Notons encore que Froidmont, avec Jansénius, a donné un jugement favorable au *Chapelet secret* de la mère Agnès (juillet 1633; DS, t. 2, col. 481) et au *Trésor spirituel* d'Hugues Quarré, oratorien belge (1634). En 1633, il approuve aussi un livre anonyme de l'espagnol Antonio de Rojas qui favorisait la communion quotidienne sans autre condition que l'absence de péché mortel (*Een gouden tractaetken van de H. Communie...*).

J. Forget, DTC, t. 6, 1913, col. 925-929. — H. Demareé, *Notice historique sur Libert Froidmont... et son Mémorial établi en 1661 au chœur de l'église de Hallembaye...*, Liège, 1925. — A. Roets, *Libertus Fromondus en het kerkelijk gezag* (extrait de dissertation doctorale), dans *Sacris erudiri*, t. 2, 1951, p. 335-366. — L. Ceyssens, *Sources relatives aux débuts du jansénisme et de l'antijansénisme*, Louvain, 1957; *La première bulle contre Jansénius*, 2 vol., Bruxelles-Rome, 1961-1962;

Le janséniste Libert Froidmont, dans *Bulletin de la Société d'art et d'histoire du diocèse de Liège*, t. 43, 1963, p. 1-46; tirage à part, Liège, 1964.

Lucien CEYSSENS.

FROMAGE (PIERRE), jésuite, 1678-1740. — Né à Laon le 12 mai 1678, entré dans la compagnie de Jésus à Nancy le 3 novembre 1693, Pierre Fromage enseigna les humanités et la rhétorique à Reims où il fit ensuite sa théologie et fut ordonné prêtre (1707). Affecté en 1710 à la mission du Levant, dont il sera supérieur général (1727-1730), il prononça en 1736 le sermon d'ouverture du premier concile maronite à Louaizé dans l'Anti-Liban (*Lettres édifiantes et curieuses*, éd. Y. Querbeuf, t. 2, Paris, 1780, p. 201-250) et se distingua à Damas, Antoura (1724-1726), Saïda (1731-1737) et Alep (1737-1740) par ses initiatives, en particulier des fondations de congrégations et le développement de la dévotion au Sacré-Cœur (A. Hamon, *Histoire de la dévotion au Sacré-Cœur*, t. 4, Paris, 1931, p. 168-169) : à ce titre, il figure sur la fresque qui décore la chapelle de la compagnie de Jésus à la basilique de Montmartre. Il mourut à Alep le 10 décembre 1740. L'un de ses grands mérites, c'est d'avoir « porté le premier l'imprimerie en Syrie » (J.-B. Michault, *Mélanges historiques et philologiques*, nouv. éd., t. 2, Paris, 1770, p. 68), assurant ainsi, au Proche-Orient, à partir de 1733, la diffusion d'ouvrages de doctrine et de piété, traduits en arabe par lui ou sous sa direction.

Quelle qu'ait été la collaboration apportée à l'entreprise par Abdallah Zakher (sur Abdallah † 1748, voir P. Bachel, dans *Échos d'Orient*, t. 11, 1908, p. 218-226, 281-287 et 363-372), il convient d'attribuer à P. Fromage, parmi ces traductions, même si leur publication est postérieure : le *De discrimine inter temporale et aeternum* de Jean-Eusèbe Nieremberg (1733), le *Catéchisme* de Robert Bellarmin (1735), le *Guide du chrétien* de Philippe d'Oultreman (1738; Jérusalem, 1853), le *Guide du pécheur* (1747; Kesrouan, 1794; Beyrouth, 1863-1868) et le *Livre directeur du prêtre* (1760; Rome, 1844) de Paul Segneri, l'*Introduction à la vie dévote* de François de Sales (1765; Beyrouth, 1881), les *Exercices spirituels* d'Ignace de Loyola (Rome, 1846; Beyrouth, 1868 et 1878), la *Perfection chrétienne* d'Alphonse Rodriguez (Beyrouth, 1868-1869, 3 vol., les deux premiers traduits par P. Fromage), la *Vie des saints pour tous les jours de l'année* de Jean-Étienne Grosez (Beyrouth, 1880, complétée par J. Belot), la *Perfection du prêtre et de l'évêque* de Louis du Pont (Beyrouth, 1895, revue par J. Belot), etc. D'autres traductions faites par Pierre Fromage ne semblent pas avoir été imprimées, notamment, n'en déplaise à d'Alembert qui s'en gausse (*Histoire des membres de l'Académie française morts depuis 1700 jusqu'en 1771*, t. 5, Paris, 1786, p. 402, note), celle de la *Vie de Marguerite-Marie Alacoque* par Languet de Gergy.

Sommervogel, t. 3, col. 1039-1044; t. 9, col. 379; Rivière, col. 467-468 et 1072-1073. — J.-F. Devisme, *Histoire de la ville de Laon*, t. 2, Laon, 1822, p. 331-332. — M. Melleville, *Histoire de la ville de Laon*, t. 2, Laon, 1846, p. 443. — G. Lebon, *Silhouettes de missionnaires du Levant. Un initiateur, le P. Pierre Fromage*, dans *Revue d'histoire des missions*, t. 15, 1938, p. 408-427. — G. Levenq, *La première mission de la Compagnie de Jésus en Syrie, 1625-1774*, Beyrouth, 1925. — *Catholicisme*, t. 4, 1956, col. 1652.

Sur l'ouvrage de T. Jock, *Jésuites et Chouérites ou la fondation des religieuses basiliennes chouérites de Notre-Dame de l'Annonciation à Zouq-Mikail (Liban), 1730-1746*, Paris, 1936, voir G. Hofmann, OCP, t. 3, 1937, p. 703-705.

La meilleure présentation des traductions d'Abdallah et de Fromage est donnée par G. Graf, *Geschichte der christlichen arabischen Literatur*, coll. Studi e testi 146-147, Cité du Vatican, t. 3, 1949, p. 191-201, et t. 4, 1951, p. 223-231, et *passim*.

Paul BAILLY.

FROMENT (FRANÇOIS), jésuite, 1649-1702. — Né le 31 juillet 1649 à Briançon, François Froment entra le 10 septembre 1667 au noviciat de la compagnie de Jésus en Avignon, où il eut comme maître des novices Paul Suffren, puis Louis de Camaret. Après sa philosophie à Chambéry (1669-1671), il enseigne la grammaire ou les humanités à Besançon, Avignon et Nîmes, puis la rhétorique à Dôle, où il fait ensuite sa théologie et est ordonné prêtre (1680). Toujours professeur, mais chargé en outre de la congrégation des artisans, il passe deux ans (1681-1683) à Chalon-sur-Saône. De cette époque semblent dater ses premières relations avec Paray-le-Monial : il assiste en mars 1682 à l'exhumation de Claude La Colombière (G. Guitton, *Le bienheureux Claude La Colombière*, Lyon, 1943, p. 694); il résidera à Paray à deux reprises (1683-1684 et 1688-1695), préfet du collège, directeur de congrégation mariale et confesseur. Entre-temps (1684-1688), il est économiste au collège d'Embrun et, à partir de 1695, il remplit la même charge à Gray. C'est là, et non à Besançon ou à Grenoble, qu'il mourut le 21 octobre 1702.

Froment a publié trois ouvrages : un manuel de l'Association en faveur des âmes du purgatoire établie sous le titre de Notre-Dame de Prompt-Secours (Lyon, 1683), *La dévotion de la bonne mort* (Gray, 1699) et surtout *La véritable dévotion au Sacré Cœur de Jésus-Christ* (Besançon, 1699; rééd. par J.-F. Kieckens, Bruxelles, 1891).

Ce dernier ouvrage, paru après celui de Jean Croiset († 1738; DS, t. 2, col. 2557-2560) sur le même sujet, fut cependant composé avant. Selon A. Hamon (cité *infra*, p. 314), il aurait été demandé à Froment par Marguerite-Marie Alacoque, qui connaissait le jésuite depuis l'automne 1688. La sainte était au moins au courant de l'entreprise de Froment; elle écrit en effet à Croiset (10 février 1690) :

« Pour ce qui est du R. P. Froment, il est vrai qu'il a composé un livre entier à l'honneur du divin Cœur de Jésus et le va envoyer à Lyon pour le faire imprimer, étant même commencé avant le vôtre, lequel, aussitôt qu'il le vit, il ne me sut pas gré de ne l'en avoir pas averti, jusqu'à ce que je lui aie fait entendre qu'il s'était fait sans ma participation » (*Vie et œuvres...*, éd. Gauthey citée *infra*, t. 2, p. 602-603; voir aussi p. 606).

Le permis d'imprimer ne fut donné par le provincial de Lyon que le 20 novembre 1696, et il ne sera utilisé que trois ans plus tard. Dans sa préface, Froment explique ce retard par deux raisons, d'abord la parution du livre de Croiset sur le même sujet, ensuite les soins que lui-même donnait à la préparation d'un de ses ouvrages, vraisemblablement *La dévotion à la bonne mort*.

La véritable dévotion au Sacré Cœur comprend trois parties : 1) un rapide exposé de l'origine et du progrès de la dévotion jusques et y compris Claude La Colombière et Marguerite-Marie (p. 1-25); on retiendra que l'auteur en marque le point de départ à la Cène, où l'apôtre Jean repose sur le Cœur du Christ, et qu'il souligne combien nombre de saints du moyen âge furent dévots à l'humanité de Jésus. — 2) La nature et les motifs de la dévotion (p. 26-76); c'est la partie la plus intéressante du livre. — 3) Les moyens pratiques de réaliser cette dévotion (p. 77-415) : consécration de soi, amende honorable, recours fréquent au Cœur de Jésus, visites au Saint-Sacrement, récitation de l'office, des litanies et de la « couronne » du Sacré-Cœur, oraison, communion fréquente, etc. Froment termine son

livre en exposant le but et les statuts des associations du Cœur de Jésus destinées à propager la dévotion.

Que ce soit dans la seconde partie ou dans la préface, qui ont un caractère plus doctrinal, la terminologie de Froment est assez peu précise. Il sait pourtant distinguer plusieurs acceptations du mot cœur :

On peut prendre en divers sens le Sacré Cœur de Jésus, savoir non seulement pour le cœur de chair, qui fait partie du Corps tout adorable du Fils de Dieu, mais encore pour la volonté tant la divine que l'humaine de ce Dieu Homme, laquelle nous a toujours aimés d'un amour si ardent, enfin pour ce même amour... C'est en tous ces divers sens qu'on prend le Cœur de Jésus dans tout cet ouvrage; c'est à dire en un mot qu'on y regarde le Cœur de Jésus comme le siège de cet amour... (éd. 1699, p. 26-27).

Froment se laisse peu aller à « l'insistance doloriste et déjà [quelque peu] sentimentale » de Marguerite-Marie à propos de l'image du cœur de chair; comme La Colombière et Joseph de Gallifet, il ramène « ce symbole sur le terrain connu de l'affectivité volontariste » (L. Cognet, DS, t. 2, col. 2307). Pour lui, la dévotion consiste en ceci : « aimer ardemment (le Cœur du Christ), tâcher de lui rendre amour pour amour, de lui procurer l'amour de tous les autres cœurs et de réparer les outrages qu'on ne cesse de faire à son amour..., enfin imiter, autant qu'il est possible, tous les mouvements sacrez de ce Divin Cœur » (p. 29).

Publié une seule fois et dans une ville secondaire, le traité de Froment n'a pas connu les attaques dont fut victime celui de Croiset. Il est resté presque oublié pendant deux siècles, alors qu'il a joué un rôle de pionnier dans l'histoire de la dévotion au Sacré-Cœur issue de Paray-le-Monial.

Sommervogel, t. 3, col. 1044-1045; Rivière, col. 468-469 et 1073. — Notice biographique par J.-F. Kieckens dans son éd. citée *supra*, p. v-xi. — F.-L. Gauthey, *Vie et œuvres de la bienheureuse Marguerite-Marie Alacoque*, t. 2, Paris, 1915, p. 599, 602-603, 606 (lettres à Croiset). — A. Hamon, *Histoire de la dévotion au Sacré-Cœur*, t. 3, Paris, 1928, p. 314, 369, 388-392. — G. Guitton, *Les Jésuites à Paray-le-Monial*, NRT, t. 67, 1940, p. 164. — J. de Guibert, *La spiritualité de la Compagnie de Jésus*, Rome, 1953, p. 390-391.

Paul BAILLY.

FROMMEL (GASTON), pasteur protestant, 1862-1906. — D'une famille foncièrement attachée à l'Église réformée, à qui elle donna plusieurs pasteurs, Gaston Frommel naquit le 25 novembre 1862 à Altkirch (Haut-Rhin). Après la guerre de 1870, il quitta l'Alsace pour la Suisse (canton de Vaud). Il était étudiant en médecine vétérinaire à Berne quand, vers l'âge de vingt ans, à la suite d'une crise religieuse, qu'il évoqua dans son premier prêche de pasteur, une orientation de vie toute différente s'imposa à lui.

J'allais dans la vie suivant mes propres voies, cherchant la satisfaction de mes propres désirs, lorsque Christ, s'avançant à ma rencontre, se plaça devant moi et me barra la route. Il arrêta ma course et, ayant fait silence dans mon cœur, il eut avec moi un entretien solennel où il me parla comme lui seul sait parler... Longtemps je me débattis... et pourtant je sentais... que ma désobéissance eût été un jugement et une condamnation... De cette heure-là... datent tout ensemble et ma conversion chrétienne et ma vocation de pasteur (*Consécration au saint ministère de M. Gaston Frommel en l'église de Nonancourt le mercredi 2 mai 1888*, Rouen, 1888, p. 29-30; voir aussi *Études morales et religieuses*, 4^e éd., p. 22-27).

Ses études théologiques le conduisent à Neuchâtel, Erlangen (Bavière), Berlin et Paris, où il passe le doctorat devant la faculté de théologie protestante (9 février 1888); après trois ans de pastorat à Marsaueux (Eure-et-Loir) et à Nonancourt (Eure), coupés de séjours en Angleterre, l'Église libre du canton de Vaud lui confie la chrétienté de Missy près de Payerne. En 1894, il enseigne la théologie systématique à l'université de Genève, succédant à Auguste Bouvier. A partir de 1904, il répond à l'appel de l'Église de Vaud, plus proche de sa pensée, et donne des cours à Lausanne et à Neuchâtel. Il mourut à Genève le 18 mai 1906.

A part sa thèse, *Étude sur la conscience morale et religieuse* (Alençon, 1888), et des *Esquisses contemporaines* (Lausanne, 1891; 2^e éd., *Études littéraires et morales*, Saint-Blaise, 1908), réunissant des travaux sur Pierre Loti, Henri-Frédéric Amiel, Charles Secrétan, Paul Bourget et Edmond Scherer, Frommel n'a guère publié que des articles dans la *Revue chrétienne* ou la *Revue de théologie et de philosophie* de Lausanne. On retiendra en particulier *L'agnosticisme religieux* (*Revue de théologie et de philosophie*, t. 37, 1904, p. 418-448, et t. 38, 1905, p. 5-17), qui est une mise en garde.

Parurent, posthumes et d'après les manuscrits qu'il n'avait cessé de mettre à jour : *Études morales et religieuses* (Saint-Blaise, 1907; 4^e éd., Paris-Genève, 1931), cours de psychologie religieuse avec de beaux aperçus sur la foi et un traité sur la prière; *Études religieuses et sociales* et *Études de théologie moderne* (1909), où se retrouve la substance de certains de ses articles; plus importants, car ils embrassent chacun une année d'enseignement et furent professés plusieurs fois, les cours d'apologétique (*La vérité humaine*, Saint-Blaise, 1910, 3 vol.) et de dogmatique (*L'expérience chrétienne*, Neuchâtel, 1916, 3 vol.). Il faut ajouter des *Lettres et pensées* (1913; 2^e éd., Paris, 1929) et des *Lettres intimes* (1920, 2 vol.). L'influence des doctrines de Kant et de William James est sensible dans les cours de G. Frommel.

Davantage dans sa correspondance mais jusque dans ses cours, même si les allusions y sont discrètes, « les crises qu'il a traversées et les délivrances qui lui furent accordées » permettent à Frommel de se révéler « vivant et générateur de vie » (H. d'Espine, préface d'*Un guide*..., p. 6). Il insiste sur la nécessité d'une vie intérieure sans cesse développée et accrue par la « communion » (entendue au sens protestant) avec le Christ découvert à la lumière de l'Évangile.

Cependant, malgré la « communion » avec le Christ, les voies du Seigneur ne sont pas les nôtres.

A une étudiante qui lui a exprimé son étonnement de « ne pas comprendre Dieu », Frommel répond (1^{er} octobre 1904) : « L'homme ne comprend pas Dieu par l'intelligence, mais par le cœur, et Dieu ne se révèle qu'à ceux qui implorent de lui cette révélation. Si vous me demandez ce qu'est la compréhension du cœur, il me suffit de vous renvoyer à la vie journalière où, cent fois le jour, votre cœur comprend des choses qui échappent au raisonnement » (*Lettres et pensées*, 2^e éd., p. 39).

Lorsqu'il traite de la prière, Frommel s'attarde sur les « conditions psychologiques » : elles sont, dit-il, « trop généralement ignorées de la piété protestante... (et cela) porte un préjudice sérieux à notre vie religieuse » (*Études morales et religieuses*, 4^e éd., p. 308). Il attire l'attention sur la nécessité du « recueillement » (p. 335), pour parvenir à ce qu'il nomme l'« abdication », c'est-à-dire « l'humiliation, la repentance des péchés, la consécration, aspects divers d'un seul et même acte :

la remise totale, définitive et franche, de notre être à Dieu... afin qu'il fasse de nous, non plus ce que nous voudrions, mais ce qu'il voudra, tout ce qu'il voudra, comme il le voudra » (p. 337).

Un guide, Gaston Frommel. Pages choisies (Genève, 1956), anthologie, avec préface d'Henri d'Espine, et étude sur Frommel écrivain, extraite d'une conférence d'Eugène Lenoir à l'Athénée de Genève (voir compte-rendu dans *Revue d'histoire et de philosophie religieuses*, t. 37, 1957, p. 277-278).

Notice par Ph. Bridel, dans *Revue de théologie et de philosophie*, t. 39, 1906, p. 531-535. — G. Godet, *Gaston Frommel, 1862-1906*, Neuchâtel, 1906. — Sur son apologétique, considérée sous l'angle catholique, voir J.-V. Bainvel, dans *Revue pratique d'apologétique*, t. 11, 1910, p. 72-74, et H. Pinard de la Boulaye, dans *Études*, t. 137, 1913, p. 255-259.

Paul BAILLY.

FROUDE (RICHARD HURRELL), anglican, 1803-1836. — Richard Hurrell Froude est né le 25 mars 1803 à Dartington, dans le Devonshire, paroisse dont son père Robert Hurrell † 1859, par la suite archidiacre de Totnes, était alors le desservant. *Fellow* d'Oriel en 1826, *tutor* en 1827, il rencontre à ce titre John Henry Newman, son aîné de deux ans (*tutor* en 1826), qui se lie avec lui, vers 1829, d'une indéfectible amitié. Élevé dans les traditions de la Haute-Église, au contact de John Keble dès 1821, Froude, ordonné prêtre anglican en 1829, devait devenir bientôt la cheville ouvrière du « mouvement d'Oxford ». Newman nous le présente, intellectuellement parlant, comme un homme génial, ayant « des idées à profusion », possédant de véritables dons, à la fois « critique et logique, spéculatif et hardi », avec, au surplus, une « nature aimable et tendre, de l'enjouement, de la souplesse vigoureuse, de la grâce se mêlant à ses dons d'esprit ». Tout cela servi par un beau physique contribuant encore à le mettre en valeur. « Quelqu'un, écrivit James Anthony Froude (1818-1894), l'historien, au sujet de son frère aîné, en qui l'excellence de l'intelligence et du caractère se combinaient en une pleine mesure » (*Nineteenth Century*, avril 1879). Il n'y avait qu'un don qui lui manquait : celui d'entrer dans les vues d'autrui.

Sur le plan religieux, il professait ouvertement son admiration pour l'Église de Rome et sa « haine » pour les réformateurs. La maxime « la Bible et la Bible seule », dont se réclament les protestants, avait tout particulièrement le don de l'irriter; il n'avait pour elle que mépris. Par contre, la présence réelle, le culte de la Vierge et de la virginité, la pensée des saints, la pénitence et la mortification, l'usage du bréviaire romain avaient toutes ses faveurs; « un catholique sans la papauté, un anglican sans le protestantisme », ainsi qu'il l'écrit de lui-même et de ses amis les *tractarians* (*Remains*, t. 1, p. 404). Newman lui reprochait cependant de « n'accorder assez de faveur ni aux écrits des Pères de l'Église, ni aux traditions définies de l'Église considérées en elles-mêmes, ni à l'enseignement des conciles œcuméniques ou aux controverses qui en furent l'occasion ». Il était ainsi fait, d'autre part, que l'Église médiévale l'attirait davantage que l'Église primitive.

De Froude, nous possédons, pour ce qui est, à proprement parler, d'ordre spirituel, un journal personnel, *Private Journal*, allant de janvier 1826 à mars 1827, des pensées occasionnelles, *Occasional Thoughts*, allant d'octobre 1826 à 1829, un *Essai sur l'âge favorable aux œuvres d'imagination*, diverses lettres à des amis

agrémentées de quelques poèmes, des propos de conversation, *Sayings of conversation*, enfin quelques sermons. Ces divers écrits furent rassemblés après sa mort, au printemps de 1838, par ses amis, et publiés en deux volumes sous le titre de *Remains*. En tous ces écrits transparaît une « âme de feu », tout occupée non seulement de la réforme de son Église, mais de sa réforme propre. Elle nous la montre « sévère avec lui-même, héroïque dans ses mortifications, poursuivant vers la sainteté une montée souvent laborieuse, douloureuse même » (P. Thureau-Dangin, *La renaissance catholique en Angleterre*, t. 1, p. 145-146). Caractéristique à cet égard, le *Private Journal*. Il est, ainsi que l'a écrit H. Bremond (*L'inquiétude religieuse*, t. 1, p. 133), « peu de livres plus curieux et plus saisissants ». C'est là, au point de vue spirituel, une tenue des comptes rigoureuse, tout à fait dans la ligne ignatienne où victoires et défaites s'enregistrent scrupuleusement. Froude s'y analyse avec minutie et jusque dans les moindres détails. C'est là le triomphe de la *self-examination*, de l'examen particulier. La moindre pensée, le moindre geste d'orgueil, la moindre impulsion non contrôlée, le moindre jugement tant soit peu excessif y sont secrètement proscrits, d'humbles sentiments par-dessus tout recherchés. Avec cela, un emploi du temps très défini y est prévu, tant pour ce qui est du travail d'esprit que des exercices religieux, ainsi que des jeûnes fréquents, beaucoup trop fréquents même pour quelqu'un d'une aussi petite santé. Bref, rien dans la vie de Froude n'est laissé au hasard; tout y est vu à la loupe.

Ce qu'on peut dire des *Remains* ne vaut pas cependant d'en avoir lu quelques lignes. Rien ne permet, comme leur lecture, de prendre sur le fait la maîtrise et le sérieux spirituels d'une des plus belles âmes du mouvement d'Oxford.

D'une santé souffreteuse, miné par une affection pulmonaire grave et irrémédiable, Froude ne devait pas tarder à succomber prématurément le 28 février 1836, emportant avec lui, humainement parlant du moins, les espoirs qu'il avait fait naître. Newman, toujours perspicace, se rejetait, en l'adorant, sur « la raison inconnue qui, de la part de Dieu, avait décidé de son trépas », ajoutant à son poème sur la *séparation des amis* quelques lignes caractéristiques sur la puissance d'intercession qui, se plaisait-il à penser, devait être maintenant là-haut celle de l'ami disparu déjà si expert sur terre à « élever les cœurs », à « insinuer tout ce qui était bien », à « tourner la prière en louange ».

L'œuvre de R.H. Froude tient tout entière dans les *Remains of the late Reverend Richard Hurrell Froude* (1^o p., 2 vol., Londres, 1838; 2^o p., 2 vol., 1839) publiés par J.B. Mozley, J. Keble, avec préface de J.H. Newman.

Pour la bibliographie le concernant, voir : *Lyra apostolica*, 1836, p. 189-190, les douze derniers vers ajoutés par Newman après la mort de Froude à la pièce 178 intitulée *Separation*. — Ed. Churton, *Memoir of Joshua Watson (1771-1855)*, t. 2, Londres, 1861, p. 139-141. — John-T. Coleridge, *A Memoir of the Rev. John Keble (1792-1866)*, Oxford-Londres, 1869, p. xii, 111-113. — J.H. Newman, *Apologia pro vita sua*, Londres, 1864; éd. de 1913, p. 12, 16, 23-25, 32, 36, 38-41, 46, 53, 61, 74-75; traduction française par L. Michelin Delimoges avec notes par M. Nédoncelle, Paris, 1939, p. xxviii, xxxiii-xxxv, 38, 42, 51-52, 63, 65, 69, 71-72, 74, 78, 85-86, 95, 108-109, 141, 160, 206, 326, 333. — A. R. Ashwell, *Life of Samuel Wilberforce (1805-1873)*, t. 1, Londres, 1880, p. 27, 35, 68, 95, 112. — Thomas Mozley (1806-1893), *Reminiscences chiefly of Oriel college and the Oxford movement*, t. 2, Londres, 1882,

p. 14-17, et *passim*. — J. B. Mozley (1813-1878), *Letters*, éd. par sa sœur Anne, Londres, 1884, p. 73, 102. — R.W. Church, *The Oxford movement. Twelve years (1833-1845)*, Londres, 1890, p. 23, 25-26, 28, 30-56, 228; en appendice, quelques souvenirs de lord Blachford (Frederic Rogers, 1811-1889).

Voir la notice de Froude, dans *The Dictionary of national biography*, t. 7, Londres, (1891-1892), 1921, p. 730-731. — W. Lock, *John Keble*, Londres, 1893, p. 17-18, 54, 56, 72, 94, 224, 236. — P. Thureau-Dangin, *La renaissance catholique en Angleterre au XIX^e siècle*, t. 1, Paris, 1899, *passim*. — L. I. Guiney, *Hurrell Froude. Memorials and comments*, Londres, 1904. — H. Bremond, *L'inquiétude religieuse*, 1^o série, Paris, 1909, p. 133-134. — F. L. Cross, art. Froude, dans *The Oxford dictionary of the christian Church*, Londres, 1958, p. 530-531.

Denys GORCE.

FROWIN D'ENGELBERG, bénédictin, † 1178.

— Moine de Saint-Blaise (Forêt-Noire), Frowin devient, vers 1147, abbé d'Engelberg (Suisse), monastère bénédictin récemment fondé par un noble de Zurich (1120). Conquis aux réformes de Cluny et de Hirsau, il vise tout de suite à réformer la situation juridique et économique de l'abbaye. Pour assurer à l'avenir l'élection libre de l'abbé, il met tout en œuvre afin d'obtenir une certaine exemption du pouvoir féodal. Puis, durant trente ans, son influence bienfaisante s'exerce sur tous les plans de la vie claustrale. Pour nourrir et étoffer la *lectio divina* des moines confiés à sa sollicitude, Frowin copie et fait copier des livres. La bibliothèque qu'il laissera à la fin de sa vie témoignera jusqu'à nos jours d'une culture très vaste et digne de son siècle de renaissance spirituelle. Homme d'une grande lecture, il ne se contente pas de copier des livres, mais finit par en écrire lui-même pour faire la synthèse de ses lectures et méditations. Les moines de son monastère le vénèrent comme bienheureux et le fêtent le 27 mars. Josse Metzler (1574-1639), dans son histoire manuscrite d'Engelberg, mentionne parmi les œuvres de Frowin conservées dans la bibliothèque de l'abbaye « des commentaires sur le *Pater*, le Décalogue et d'autres textes bibliques, et surtout les sept livres sur le libre arbitre ». Lors de son *Iter germanicum* (1683), Jean Mabillon ne trouvait plus que l'*Explanatio dominicæ orationis* et le *De laude liberi arbitrii libri septem*.

Les deux ouvrages se classent dans le genre des sommes de sentences systématiques. Reprenant en partie les mêmes textes et matériaux que l'*Explanatio*, le *De laude liberi arbitrii* réussit une synthèse plus complète, plus originale et plus personnelle. L'unité profonde, malgré la grande diversité des matières, lui vient de la considération du libre arbitre comme clé de l'univers. L'auteur le conçoit non pas tant dans sa constitution physique, comme le fera bientôt l'école à la suite d'Aristote, que dans sa connaturalité divine, conception caractéristique de la tradition patristique et monastique. Faisant partie des *divina*, le libre arbitre est digne des plus hauts éloges, tout d'abord par ce qu'il est (livre 1); ensuite par ce qui fait l'objet de son activité, l'être increé d'une part, objet de sa vision bienheureuse (2) et de sa contemplation ici-bas (3), l'être créé d'autre part, objet des connaissances et des vertus (4); enfin, par ses causes, c'est-à-dire le libre arbitre considéré comme « image de Dieu » dans sa cause exemplaire (5), comme participant à la vie trinitaire, sa cause finale (6), comme « libéré de toute

servitude », le Christ et ses sacrements étant sa cause salvatrice (7).

Sans être un traité de spiritualité, cette œuvre est un témoin original de la mentalité monastique du 12^e siècle : œuvre doctrinale et systématique toute pénétrée de contemplation et pétrée de prière, elle doit beaucoup aux études de saint Anselme et davantage peut-être à la spéculation cistercienne sur l'*Anima*, mais les dépasse toutes deux par une puissance de synthèse analogue à celle de Hugues de Saint-Victor dans le *De sacramentis christianae vitae*. Si, dans ses débuts, Frowin était redevable aux *Deflorationes* de son ancien maître, Werner de Saint-Blaise, il a lui-même dépassé tout essai de somme anthropologique et théologique de provenance monastique. Tout en connaissant les problèmes théologiques et philosophiques de son temps, Frowin ne les aborde pas en dialecticien mais en contemplatif. Ses livres visent moins la discussion que la méditation. Parfait connaisseur de saint Augustin et de Boèce, de saint Grégoire le Grand et de Jean Cassien, de saint Anselme et de saint Bernard, des victorins Hugues, Richard et Achard, imprégné de leur humanisme et de leur amour des lettres, Frowin ne parle pas le langage nouveau de l'école, mais s'exprime dans celui de ses autorités. Ses livres de lecture n'ont guère, de son vivant, franchi les murs de son cloître; ils représentent néanmoins de précieux témoignages de l'effort de réflexion et de synthèse dans un milieu monastique du 12^e siècle.

Manuscrits : *Explanatio dominicae orationis*, codex Einsidlensis 240; codex Engelbergensis 379. — *De laude liberi arbitrii*, codices Engelbergenses 46 et 169; codex Einsidlensis 239. — *Annales maiores et minores*, codex Engelberg. 9. — Les prologues des ouvrages de Frowin sont reproduits par Jean Mabillon, *Annales ordinis S. Benedicti...*, t. 6, Paris, 1739, appendice, ch. 29, p. 657-663, et dans PL 179, 1801-1812.

J. Metzler, *Historia monasterii Montis Angelorum* (1609), ms, St. Gallen, Stiftsbibl. 1408.

Der selige Frowin von Engelberg, ein Reformabt des 12. Jahrhunderts, recueil d'études diverses, Engelberg, 1943. — O. Bauer, *Frowin von Engelberg. Ein christlicher Humanist...*, dans *Civitas*, t. 2, 1946-1947, p. 339-345; *Frowin von Engelberg... De laude liberi arbitrii...*, dans *Recherches de théologie ancienne et médiévale*, t. 15, 1948, p. 27-75 et 269-303. — F. Güterbock, *Engelbergs Gründung und erste Blüte*, Zurich, 1948.

Otmar BAUER.

FRUCTUEUX DE BRAGA (saint), évêque, † vers 665. — 1. *Vie*. — 2. *Œuvres*. — 3. *Règles*.

1. *Vie*. — Fils d'un chef de l'armée wisigothique qui possédait des terres et des troupeaux dans la région du Bierzo (entre Astorga et la Galice), Fructueux semble appartenir à une famille royale (*Vita*, c. 2) fixée peut-être en Narbonnaise et dont les membres les plus illustres sont le roi Sisénand et les évêques Sclua de Narbonne et Pierre de Béziers (*Carmen* 1, 7). Son unique sœur se maria à un noble wisigoth, Visinand, qui chercha à s'emparer des biens dont Fructueux faisait largesse aux pauvres ou qu'il vendait pour bâtir des monastères (*Vita*, c. 3). Dès son enfance, Fructueux avait étudié à l'école épiscopale de Palencia dirigée par l'évêque Conantius, dont Ildephonse de Tolède loue l'érudition et l'éloquence (*De uiris inlustribus* 11, PL 96, 203b). Ayant sans doute terminé ses études, Fructueux se retira au Bierzo, où il fonda aussitôt le

monastère de Compludo (*Vita*, c. 3). Des *conversi* y entrèrent en foule. Les autres fondations signalées par son biographe sont le monastère de Rufiana (*Vita*, c. 6; Valère du Bierzo [Bergidensis], *Ordo querimoniae*, 7), celui de Visunium et un *monasterium Peonense* au bord de l'océan, peut-être San Juan de Poyo, Pontevedra (*Vita*, c. 7). Après cet itinéraire monastique en Galice, il se dirigea vers le sud, par Egitanía (Idanha-a-Velha) et Mérida, jusqu'à Séville et Cadix, où il fonda deux autres monastères, l'un sur l'île en face de Cadix et l'autre sur la route de Cadix à Séville, à quelque neuf milles de la mer (*Vita*, c. 14).

La biographie nous apprend également un projet de voyage pieux en Orient que Fructueux avait décidé d'entreprendre, mais dont le prince empêcha la réalisation; le départ devant avoir lieu de la Galice à travers la France (d'après une addition du ms Salamanque Bibl. Univ. 2537), il est donc probable que l'épisode se situe durant le séjour en Galice, et selon toute vraisemblance sous le règne de Chindasvinth (les mesures de ce roi concernant les exilés et les transfuges sont fort dures, cf le 7^e concile de Tolède en 646, et il se peut que les relations de Fructueux avec Sisénand et l'aristocratie narbonnaise aient éveillé des soupçons politiques).

D'après les données de sa correspondance avec Braulion de Saragosse, Fructueux se trouvait en Galice vers 651. Entre 654 et 656, il devint évêque (-abbé) de Dumio, près de Braga; à ce titre, il assista au 10^e concile de Tolède en 656, et c'est là qu'après la déposition de Potamius, métropolitain de Braga, il fut désigné pour lui succéder, sans avoir à quitter son siège de Dumio (la *Vita*, c. 18, affirme à tort qu'il fut consacré métropolitain contre son gré, et elle semble tout ignorer de son élévation au siège épiscopal de Dumio). La fondation du monastère de Montelios, entre Dumio et Braga (*Vita*, c. 19), où il sera enseveli, est postérieure à sa consécration. Sa mort eut lieu vers 665, date que fournit l'ancien bréviaire de Braga.

2. **Œuvres**. — 1^o On connaît deux poèmes de Fructueux (trois d'après Henri Flórez, qui voulait isoler celui écrit en l'honneur de Sisénand), assez boiteux, dont le texte est en très mauvais état de conservation : le premier parle des parents de Fructueux, Sclua de Narbonne, Pierre de Béziers, le roi Sisénand, et de quelques autres personnages qu'il n'est pas possible d'identifier (l'allusion à sa sœur et à son beau-frère permettrait une datation relative : le poème est postérieur à 636, date de la mort de Sisénand, mais antérieur à la fondation de Compludo, puisque Visinand s'efforce d'arracher à Fructueux les biens qu'il voulait aliéner pour doter ce *coenobium*, d'après *Vita*, c. 3). Le second poème célèbre un diacre dont nous ignorons le nom (éd. H. Flórez, *España Sagrada*, t. 15, Madrid, 1759, p. 152-153; PL 87, 1129, d'après un ms aujourd'hui perdu; cf M. C. Díaz y Díaz, *Un nuevo códice de Valerio del Bierzo*, dans *Hispania Sacra*, t. 4, 1951, p. 142-143, d'après Salamanque ms 2537).

2^o *Lettres*. — On possède deux lettres de la main de Fructueux, dont l'une, adressée à Braulion de Saragosse, a été écrite vers 651 (C. H. Lynch et P. Galindo, *San Braulio*, Madrid, 1950, p. 87-89) et figure dans la collection épistolaire de celui-ci dans le seul ms Léon Cath. 22 (éd. J. Madoz, *Epistolario de S. Braulio*, Madrid, 1941, p. 186-189, et auparavant M. Risco, *España Sagrada*, t. 30, 1765, p. 383-385, repris dans PL 80, 690-692). Fructueux soumet à Braulion quelques

difficultés bibliques et lui demande plusieurs livres, de Jean Cassien, d'Hilaire d'Arles, de Constantius de Lyon et de Braulion lui-même. La seconde lettre, que l'on doit dater de 653, s'adresse au roi Recesvinth qui venait de monter sur le trône, et indirectement aux Pères réunis pour le 8^e concile de Tolède : il s'agit d'une demande de grâce en faveur de prisonniers politiques. Elle est conservée dans le ms Escorial & I. 1. (éd. W. Gundlach, *MGH Epistolae III merovingici aevi*, 1892, p. 688-689).

3. Règles. — Il existe deux règles monastiques sous le nom de Fructueux, une *Regula monachorum* et une *Regula communis*. Seule la première paraît authentique; nous traiterons de la seconde plus loin.

1^o La *Regula monachorum* (PL 87, 1099-1110) a été rédigée pour le monastère de Compludo (selon une instruction du ch. 18, 1108a, la fête des saints Juste et Pastor devait être préparée par un carême, pendant lequel les moines jeûnaient jusqu'à none et s'abstenaient de vin toute la journée). Elle se compose de vingt-cinq chapitres, dont seuls vingt-trois sont transmis par les mss (Benoît d'Aniane n'en connaissait pas davantage; la perte de ces morceaux lui est donc antérieure).

Cette *Regula* est très influencée par la *Regula monachorum* d'Isidore (c. 2 = Isidore, c. 6, PL 83, 875-877; c. 14 = c. 18, 886-887; c. 17 = c. 15, 884; c. 18-19 = c. 11, 881); par le *De coenobiorum institutis* de Jean Cassien (c. 2 = II, 7, 23, PL 49, 92-93; c. 4 = IV, 13, 166-169; c. 18 = III, 7, 136-140); par la *Regula orientalis* (c. 17 = c. 5, PL 103, 478, peut-être par l'intermédiaire d'Isidore, c. 15; c. 2 = c. 5) et Pacôme (c. 1 = *Horsiesii liber* 38, éd. A. Boon, Louvain, 1932, même s'il y a quelque autre source intermédiaire; c. 2 = *Regula Pachomii* 53; c. 17 = 95; c. 18 = 2, en rapport avec le *De institutis* de Cassien, III, 7; 19 = 35; 23 = préface de Jérôme à la *Regula Pachomii*, 3). Il faudrait y ajouter une légère influence de Jérôme (5 = Jérôme, *Ep.* 22, § 35 et 37, PL 22, 419-422).

Dès son premier chapitre, Fructueux souligne l'exigence foncière du monachisme : la perfection de vie et l'attention prééminente aux vertus, surtout à la charité embrassant l'amour de Dieu et l'amour du prochain (c. 1, 1099b); à cette exigence fondamentale se joignent, et toujours selon l'ancienne tradition monastique, l'oraison continuelle et les exercices spirituels, parmi lesquels il faut compter l'édification des autres moines, voire des fidèles (*ibidem*) : rien n'est donc plus nuisible que de devenir sujet de scandale ou obstacle à la vertu d'autrui. Après la sanctification personnelle, qui consiste en droiture de la vie et pratique d'une foi ardente dont témoignent l'amour de Dieu et le plus exact accomplissement de la règle (c. 23, 1110c), et en fonction de cette sanctification, la vie de perfection implique une lourde responsabilité. Elle a, en effet, comme pierre de touche, le renoncement total et libre, extérieur et intérieur, à tous ses biens : ne rien posséder, ne rien tenir pour sien, même si la propriété se réduit à des mots du langage courant (c. 4, 1101d, d'après le *De institutis* de Cassien, IV, 13, PL 49, 168-169; les outils, les vêtements appartiennent au monastère, c. 8, 1104bc). La sainteté doit être fondée sur une humilité profonde, qui s'acquiert par le travail, l'abstinence, la souffrance et le support d'offenses pouvant être infligées pour éprouver les qualités humaines et surnaturelles du moine (c. 21, 1109); elle implique aussi une obéissance absolue, semblable à celle du Christ mourant sur la croix (c. 8,

1104b, *praeceptum regulae*, c'est-à-dire la tradition monastique). Le silence et la modération, le respect des autres, la dévotion filiale envers les anciens (c. 12, 1105b) acheminent le moine dans la voie de la perfection. La pureté du corps doit accompagner celle du cœur (la sévérité de la *Regula* est particulièrement manifeste ici : flagellation, réclusion en cellule, jeûnes, tête rasée sont les peines des luxurieux et des pédérastes; on leur crachait au visage et on les couvrait d'injures devant les frères, c. 15, 16, 1106-1107).

La *Regula* s'emploie très soigneusement à éviter les occasions de péché (c. 2, 17). Elle insiste sur les bienfaits de la vie cénobitique qui réclame l'unanimité entre les membres du monastère. Fructueux exige l'accord parfait au cœur et à table, au chant et à l'heure des repas (c. 18, d'après la *Regula* d'Isidore, c. 11, PL 83, 881; c. 19; c. 3, selon le *De institutis* de Cassien, II, 7, 2-3). Le *conversus* signe un *pactum* qui témoigne de sa volonté libre dans sa *conversio* (c. 22, 1110a). La méditation (c. 2 et 6), la lecture (c. 6) et la confession à l'abbé ou au père spirituel des péchés, défauts, négligences ou illusions (c. 13, 1105d), font progresser dans l'ascension des vertus. Le travail manuel n'empêche pas la prière ni n'en excuse (c. 6, 1103), car le moine peut travailler et prier en même temps; qui plus est, le travail est un service divin (cf pour les hebdomadiers, c. 9, 1104d) qui, en outre, préserve de la paresse, des vaines paroles et des promenades oiseuses (c. 8).

La *Regula monachorum* a été conservée dans les ms suivants : Escorial a. I. 13 (10^e s., Galice); Escorial S. III. 32 (9^e s., peut-être Catalogne ou région pyrénéenne); Paris, Bibl. Nat. lat. 10877 (environs de Narbonne); Londres, British Museum add. 30055 (10^e s., Castille); Valenciennes 288 (278) (9^e s., nord de la France?); Munich CLM 28118 (9^e s., Trèves, ms du *Codex Regularum* de Benoît d'Aniane). Paris, Bibl. Nat. lat. 13090 provient de Paris 10877. Fragments : Saint-Gall 277, 570, 914; Wolfenbüttel, Helmstedt 32; Vatican Reg. lat. 17. Parmi les plus récents : Durham Cath. B. 3. 8; Tolède Cath. 27-24.

2^o La *Regula communis*. — Benoît d'Aniane attribue aussi à Fructueux une *Regula communis* qu'il a évidemment connue sous son nom (PL 87, 1111a-1127c). Les manuscrits la transmettent anonyme ou sous le patronage de Fructueux. Il s'agit d'une série de préceptes et de recommandations rédigés sous forme de canons conciliaires ou de sermons parénétiques (c. 1, 6, 15, 16; c. 5), fruit de conférences abbatiales ayant eu pour objet des problèmes communs à une sorte de confédération de monastères. On a tout lieu de croire qu'il est question des monastères fructuosiens, certainement, en tout cas, des galiciens ou portugais; les abbés envisagent tout d'abord le cas de familles entières se transformant en monastères sur leurs propres domaines (c. 1, 1111ac) : or cette institution nous est bien connue par le *De genere monachorum* (1, 2) de Valère du Bierzo et par la *Vita Fructuosi* (c. 15).

L'ensemble des préceptes de la *Regula communis* n'est pas l'œuvre d'un jour : plusieurs thèmes y reviennent deux ou trois fois (devoirs et pouvoirs de l'abbé, c. 3, 5, 10, 14; rapports entre les monastères masculins et féminins, c. 15, 16, 17; fondations irrégulières, c. 1, 2, 6); d'autres thèmes manquent complètement (le travail n'est qu'insuffisamment réglementé, alors que les responsabilités des préposés au bétail et aux trou-

peaux sont décrites avec minutie, c. 9). La *Regula* se terminait jadis au ch. 19 (1127a : *Amen*) ; le ch. 20 fut ajouté après coup.

La *Regula communis* utilise mieux et démarque plus abondamment la *Regula* d'Isidore que ne le fait la *Regula monachorum* que nous venons d'analyser (*Regula communis*, c. 3, 1113b = c. 3, PL 83, 870-871 ; c. 11, 1119d = c. 9, 879b ; c. 9, 1118a = c. 7, 877b ; c. 14 = 18, 887-888), ainsi que le *De ecclesiasticis officiis* de celui-ci (c. 11, 1119d = 2, 15, PL 83, 794 ; c. 19, 1125-1126 = 2, 17, 801-804). Cassien est aussi cité (c. 4, 18 = *De institutis* IV, 4, PL 49, 157), mais surtout Jérôme (c. 1, *Ep.* 120, 1 et 12, PL 22, 982 et 1004 ; c. 1 = *Ep.* 125, 16, 1081 ; c. 2 = *Ep.* 125, 7, 1075 ; c. 12 = *Ep.* 125, 15, 1080-1081 ; c. 17 = *Ep.* 22, 24, 4, 410, et 25, 5, 411 ; influence du vocabulaire, c. 1, 1111d = *Ep.* 9, 342d ; deux fois Jérôme est nommé : c. 2, 1112c et c. 17, 1124c). Contrairement à ce que nous avons noté dans la *Regula monachorum*, l'influence de Pacôme n'est plus reconnaissable. Peut-être Fructueux lui-même y est-il imité : c. 10, 1119b = *Regula monachorum*, c. 1, 1009b.

La condition préalable, irrévocable et universelle, à la vie spirituelle est le renoncement total à ses biens (remarquer l'insistance sur cette exigence : c. 1, 1112a ; c. 2, 1112c ; c. 4, 1114b ; c. 6, 1115c ; c. 8, 1117b ; c. 10, 1119b ; c. 18, 1124d-1125c), mais aussi à sa propre volonté (c. 1, 1111b ; c. 2, 1112c ; c. 4, 1114c ; c. 5, 1114c-1115b ; c. 12, 1120b), ce qui implique un dépouillement radical de la sensibilité et une absolue pureté d'intention : le service du Christ exige une « nudité » totale vis-à-vis des affaires du siècle (c. 1, 1112a, « nudam crucem ascendat nudus », d'après Jérôme, *Ep.* 120, 1, 12). Le moine s'abaissera jusqu'à la pauvreté du Christ (c. 4, 1114c). Aucune complaisance corporelle ne peut être permise, voire tolérée (c. 5, 1115b). L'humilité, la simplicité, l'obéissance, la prière fréquente, la douleur des péchés, l'abandon des affections familiales, l'amour de Dieu et du prochain, la méditation continuelle sont les conditions requises pour la vie de perfection. Un chapitre des coupes (*collecta*) est prévu : les frères y confesseront leurs torts mutuels et leurs fautes, se châtieront par une pénitence ou une discipline (*per poenitentiam aut flagella*) qui seules permettront de recouvrer la paix de l'esprit (c. 13, 1121cd).

Le père spirituel a le devoir d'éprouver le *conversus*, de lui signaler le chemin du salut, de le confirmer dans la voie de la pénitence et de l'humilité (c. 19, 1125d), afin que le pécheur gravement coupable qui devrait rester excommunié puisse redevenir au plus tôt un membre vivant de la communauté (1126cd) ; pourtant, cette réconciliation, dictée par la charité, ne saurait dispenser de l'obligation de la pénitence personnelle (1127a) ; celle-ci s'accomplira dans l'espoir du salut et « l'amour du royaume » (1125d). La conversion, en effet, ne se justifie pas par la peur de l'enfer ou le désir de s'assurer la béatitude éternelle ; son but unique est la recherche du Christ (c. 18, 1125a), et c'est cette intention profonde qui définit la vraie *professio monachi* (c. 4, 1113d ; c. 5, 1115a). La *Regula* insiste longuement sur la charité qui doit caractériser la direction spirituelle, mais les pénitences sont encore plus dures que dans la *Regula monachorum*.

En appendice, un *pactum* modèle nous a été transmis ; on en connaît plusieurs autres du même type jusqu'au 11^e siècle, ce qui manifeste la grande expansion et la permanence des principes monastiques fructueux.

Sur ce pacte, I. Herwegen, *Das Pactum des hl. Fructuosus von Braga*, Stuttgart, 1907 ; sur son expansion, C. J. Bishko, *Galleghan pactual monasticism in the repopulation of Castille*, dans *Estudios dedicados a Menéndez Pidal*, t. 2, Madrid, 1951, p. 514-531. Le caractère germanique de ce document, mis en avant par Herwegen, n'est pas tellement évident et les arguments sur ce point sont assez faibles.

La *Regula communis* est transmise dans les mss suivants : Londres, British Museum add. 30855 (10^e s., Castille) ; Munich CLM 28118 (ms du *Codex regularum* de Benoît d'Aniane, 9^e s., copie probable d'un ms galicien arrivé en Narbonnaise) ; Paris, Bibl. Nat. 13090 (copie d'un ms wisigothique des environs de Narbonne signalé plus haut, dont cette partie est actuellement perdue).

M. C. Diaz y Diaz, *Index scriptorum latinorum medii aevi hispanorum*, Madrid, 1959, n. 216-219, 245-247, 314-315, 317, 384.

1. *Vie.* — La source la plus importante est une biographie écrite à la fin du 7^e siècle : PL 87, 459-470 ; éd. F. C. Nock, *The Vita sancti Fructuosi*, Washington, 1946. Sur sa valeur historique et son auteur, voir M. C. Diaz y Diaz, *A propósito de la « Vita Fructuosi »* (*Bibliotheca hagiographica latina*, 3194), dans *Cuadernos de estudios gallegos*, t. 8, 1953, p. 155-178.

2. *Études.* — Aux travaux signalés dans l'article, ajouter : J. Pérez de Urbel, *Los monjes españoles en la edad media*, t. 1, Madrid, 1932, p. 377-450 ; t. 2, p. 1-250 *passim*. — A. C. Vega, *Una carta auténtica de S. Fructuoso*, dans *La Ciudad de Dios*, t. 153, 1941, p. 335-344. — M. Martins, *A vida cultural de S. Fructuoso e seus monges*, dans *Broteria*, t. 44, 1947, p. 58-69 ; *A vida economica dos monges de S. Fructuoso*, p. 391-400 ; *O monacato de S. Fructuoso de Braga*, Coïmbre, 1950 ; *Correntes da filosofia religiosa em Braga (seculos IV-VII)*, Porto, 1950, p. 287-324. — C. Ginderle, *Die Struktur der Nokturnen in den Mönchsregeln vor und um St. Benedikt*, dans *Revue bénédictine*, t. 64, 1954, p. 9-27. — J. Orlandis, *Los monasterios familiares en España durante la alta edad media*, dans *Anuario de historia del derecho español*, t. 26, 1956, p. 5-46. — E. A. Thompson, *Two notes on St. Fructuosus of Braga*, dans *Hermathena*, t. 90, 1957, p. 54-63. — A. Mundó, *Il monachesimo nella Penisola iberica fino al sec. VII*, dans *Il monachesimo nell'alto medioevo e la formazione della civiltà occidentale*, Spolète, 1957, p. 97-108.

Manuel C. DIAZ Y DIAZ.

FRUITIO DEI. — Cet article voudrait présenter le sens et l'évolution du vocabulaire de la *fruitio Dei* dans la littérature latine chrétienne. On ne cherche en aucune manière à établir un répertoire exhaustif. Mais, à partir du binôme *uti-frui* dont traite abondamment saint Augustin et qui est devenu classique depuis lors, on constate l'usage constant de l'expression chez les auteurs spirituels médiévaux, l'intégration de la notion de *fruitio Dei* dans la théologie scolastique et dans la théologie spirituelle, et ses répercussions dans la vie spirituelle du chrétien.

La *fruitio Dei* évoque des thèmes qui sont ou seront développés plus amplement dans des articles comme Connaissance mystique de DIEU, Vision de l'ESSENCE DE DIEU, GOUT (*gustus*), MARIAGE SPIRITUEL, SAGESSE, SENS SPIRITUELS, etc.

Le vocabulaire grec correspondant n'a pas à être traité ici. Les équivalents grecs (ἀπόλαυσις, γεύσις, εὐφροσύνη, τρυφή) possèdent un sens très réaliste et s'appliquent normalement à des « objets » plutôt qu'à des « personnes ». Transposés, ils se rapportent en règle générale « aux biens à venir », aux réalités eschatologiques. Grégoire de Nysse parlera du Bien suprême, « dont la jouissance (ἀπόλαυσις) sans cesse renaissante se fait source d'un plus grand désir » (*Hom. 1 in Cantica*, PG 44, 777bd), et pour Diadoque de Photice la jouis-

sance de Dieu (τροφή θεοῦ) fait compter pour une joie les affres de la mort (*Cent chapitres*, prologue, SC 5 bis, 1958). Mais le passage des « objets » aux « personnes », que le grec n'aurait pas opéré d'instinct, se fait surtout par l'intermédiaire de l'Écriture (thèmes des noces, de la Sagesse, de la nourriture spirituelle), de la vie sacramentaire de l'Église (l'eucharistie en particulier) et de l'expérience de la vie spirituelle. Origène (*In Joannem* 1, 33, PG 14, 80b) ou Basile (*Regulae fusius tractatae* 6, PG 31, 928a) parleront de « jouir (κατατροφήν) du Seigneur », et le pseudo-Macaire (*Hom.* 18, 13, PG 34, 632c) de la « gustation » (γεῦσις) de l'Esprit.

I. La « fruitio » augustinienne. — II. La « fruitio » dans le moyen âge latin.

I. LA « FRUITIO » AUGUSTINIENNE

La distinction entre *frui* (jouir de) et *uti* (se servir de) est l'une des pièces maîtresses de l'éthique et de la spiritualité augustinienne. Ébauchée dans le *De moribus* (388) et déjà fermement élaborée dans le *De 83 quaestionibus*, qu. 30 (390-396), cette distinction est ample et vigoureusement expliquée dans le *De doctrina christiana*, particulièrement dans le livre 1, rédigé entre 397 et 400, bien que l'ensemble de l'ouvrage n'ait été achevé et publié que beaucoup plus tard. Elle est reprise, impliquée, supposée en maintes œuvres postérieures d'Augustin, par exemple dans le *De Trinitate* (livres x, xi, xiii) et dans le *De civitate Dei* (livres xi, xix) : elle est à l'arrière-plan de nombreux développements des *Enarrationes* (cf *Enar. in ps.* 121, 3) et des *Sermons* (cf *sermo* 177, 8). C'est donc un thème majeur de la pensée augustinienne.

1. La distinction. — Sans avoir le relief qu'elle prend chez Augustin, cette distinction a été élaborée avant lui. Dans une étude érudite et nuancée, intitulée *Die Herkunft des augustinischen frui Deo*, Rudolf Lorenz s'est efforcé de ressaisir les étapes qui ont préparé la synthèse augustinienne. Déjà, entre le souverain bien et le mal, les stoïciens situent le domaine des *indifferentia*, ἀδιάφορα, parmi lesquels ils font une place spéciale aux *convenientia* (ὁμολογία), dont le statut ontologique et moral reste imparfaitement défini. Bien que non stoïcien, Cicéron précise et unifie ces notions. D'une part, il établit que c'est dans la partie la plus haute de l'homme, la *mens*, qu'il faut chercher le vrai bien dont l'homme doit jouir pour être heureux : « Eius bono fruendum est igitur, si beati esse volumus », phrase des *Tusculanes* (v, 67) à laquelle semble faire écho un texte d'Augustin (*Ep.* 118, 13; éd. A. Goldbacher, CSEL 34, 1898, p. 677). D'autre part, il note que le bien indifférent devient un bien convenable dans la mesure où il est référé au souverain Bien. Cependant il ne semble pas que ce soit chez Cicéron mais chez Varron qu'Augustin ait trouvé la distinction de l'*uti* et du *frui* (cf R. Lorenz, *op. cit.*, p. 40-41). Selon Varron, la vertu est la capacité de bien user des choses et ce bon usage consiste à référer ces choses au souverain Bien. *Jouir*, c'est donc aimer et chercher un bien pour lui-même, *user* c'est référer une chose à une autre. Quant à l'identification du bien suprême avec Dieu, elle est déjà faite par Platon et par Plotin, selon lesquels le véritable sens de la vie humaine n'est pas autre chose qu'une recherche et une imitation de Dieu.

Quoi qu'il en soit des influences directes ou indirectes qui se sont exercées sur Augustin, sa position est extrêmement nette et cohérente. En face des différents

êtres et des différents objets, l'homme peut adopter une double attitude : il peut en jouir ou en user. Jouir, c'est fixer son amour en un bien qu'on aime pour lui-même ; user, c'est rapporter la chose dont on use à une autre chose qu'on veut obtenir : « Frui enim est amore alicui rei inhaerere propter seipsam. Uti autem, quod in usum venerit ad id quod amas obtinendum referre, si tamen amandum est » (*De doctrina christiana* 1, 4, 4, coll. Bibliothèque augustinienne 11, 1949, p. 184). Bref, l'homme jouit de ce qui a valeur de fin et il use de ce qui a valeur de moyen. Toutefois, ces mots « jouir » et « user » ne qualifient pas de simples références subjectives, selon lesquelles l'homme se proposerait arbitrairement ou même spontanément tel ou tel objet comme fin de son activité. Il y a un ordre objectif : « Ordo est amoris » (*De civitate Dei* xv, 22, CC 48, p. 488). En effet, toutes les fins délibérément choisies et consciemment représentées se rapportent en définitive à une fin unique, commune à tous les hommes et vers laquelle ils tendent en le sachant ou en ne le sachant pas. Seule, cette fin ultime doit être aimée pour elle-même et seule elle doit être objet de jouissance : tous les autres biens sont donc des moyens pour atteindre cette fin. Ainsi se trouve assurée la coïncidence entre l'ordre ontologique et l'ordre moral. Le bien moral consiste à fixer son amour sur la fin dernière et à ne vouloir les autres choses qu'en raison de leur relation à cette fin ; le mal au contraire est de placer sa fin en ce qui n'est qu'un moyen (*De doctrina christiana* 1, 3, 3, p. 182-184). « Omnis humana perversio est... fruendis uti velle atque utendis frui. Et rursus omnis ordinatio, quae virtus etiam nominatur, fruendis frui et utendis uti » (*De 83 quaestionibus* qu. 30, coll. Bibliothèque augustinienne 10, 1952, p. 84). La distinction de la fin et des moyens permet donc de déterminer un ordre objectif qui règle et mesure l'attachement que nous devons avoir pour les différents biens créés.

Mais quelle est cette fin dernière en laquelle nous devons placer notre béatitude? La raison nous apprend qu'elle n'est autre que le souverain Bien, celui au-delà duquel la pensée ne peut rien concevoir de meilleur, Dieu (*De doctrina christiana* 1, 7, 7, p. 188) : seul le Bien inconditionné mérite un amour inconditionné. La foi d'autre part nous enseigne que ce Dieu est le Dieu Trinité : « La réalité dont nous devons jouir est donc le Père, le Fils et le Saint-Esprit, Trinité identique à elle-même, unique et souveraine réalité » (1, 5, 5, p. 184). Dieu est donc le seul que nous devons aimer pour lui-même et en qui nous devons placer notre béatitude : « Solo Deo fruendum » (1, 22, 20). Sans doute Augustin affirme-t-il énergiquement contre les manichéens que tous les êtres, étant créés par Dieu, sont bons. Néanmoins, les créatures sont des biens relatifs, limités, muables. Puisque l'homme ne saurait trouver sa fin que dans le Bien absolu, toutes les créatures, quelles qu'elles soient, doivent être considérées comme des moyens qui nous mènent à cette fin ou, le cas échéant, comme des obstacles qui nous en détournent, dès que nous prétendons nous y arrêter et en faire l'objet de notre béatitude. La comparaison souvent alléguée par Augustin est celle du chemin qui conduit à la patrie. Les biens créés nous sont donnés pour refaire nos forces en cours de route : on s'y arrête un instant comme aux haltes des auberges et on passe, car ce n'est pas là le terme du voyage (*De doctrina christiana* 1, 4, 4; *In Ep. Joannis ad Parthos* x, 5 et 6, PL 35, 2057-2058).

La distinction ainsi proposée est claire et vigoureuse. Néanmoins elle nous laisse perplexes, car il nous répugne de mettre sur le même plan les choses et les personnes et d'englober les unes et les autres sous la dénomination commune de « moyens ». A cette objection on peut répondre que la position d'Augustin est plus nuancée que ne le laisse supposer la distinction du *frui* et de l'*uti*, détachée du reste de l'œuvre. En réalité, Augustin a toujours très fermement et même très explicitement distingué le rôle des créatures raisonnables et celui des créatures sans raison. Ces dernières, — choses, plantes ou animaux —, sont au service de l'homme : Dieu les lui a données pour qu'il ait pouvoir sur elles et qu'il en fasse bon usage. Cette maîtrise est une conséquence du privilège en vertu duquel l'homme est image de Dieu. Mais nul homme n'a pouvoir sur les autres hommes et ne peut se servir d'eux comme d'instruments, justement parce qu'eux aussi sont des êtres spirituels créés à l'image de Dieu. Si parfois tel ou tel commande, cette supériorité apparente n'est pas ordonnée à l'avantage de celui qui commande, mais elle est destinée à promouvoir le bien de ceux qui sont virtuellement des égaux et doivent être considérés comme tels. C'est ce que met en valeur la notion de charité, qui seule définit la vraie attitude que les hommes doivent avoir les uns vis-à-vis des autres. Or, la charité suppose bienveillance et complaisance envers celui qu'on aime. On n'aime pas son prochain comme un gourmet aime les grives. On l'aime pour qu'il subsiste et devienne meilleur, on l'aime gratuitement, on lui fait partager les biens qu'on possède et, s'il n'y a pas lieu de donner, « la bienveillance suffit à celui qui aime » (*In Ep. Joannis ad Parthos* VIII, 5-7, PL 35, col. 2038-2040).

Le mot *uti* est donc relativement inadéquat lorsqu'il s'agit de caractériser ce que doit être l'attitude d'un homme envers un autre homme. Il garde néanmoins sa valeur, négative et restrictive en quelque sorte, dans la mesure où il permet d'opposer tout le domaine du créé au Créateur. Augustin s'explique sur ce point, lorsqu'il se demande si l'homme doit jouir ou user de lui-même. Il répond que certes c'est une grande chose que l'homme, créé à l'image de Dieu : néanmoins et précisément pour cette raison, il ne peut et ne doit pas jouir de soi, parce qu'il ne se suffit pas et n'est pas à lui-même sa propre béatitude. Se préférer à Dieu, prétendre avoir pour soi un amour exclusif en se fermant sur soi-même, n'est pas moins un échec qu'une idolâtrie. Or, puisqu'il nous est commandé d'aimer notre prochain comme nous-mêmes, c'est en aimant Dieu d'abord et d'un amour inconditionné que l'homme aime son prochain d'un véritable amour de charité. Dieu « exige que tout autre objet à aimer, qui viendrait à l'esprit, soit emporté vers le but où court tout entier l'élan de notre amour » (*De doctrina christiana* I, 22, 21, éd. citée, p. 204).

2. *Frui Deo*. — L'analyse qui précède nous fait pressentir que, dans le vocabulaire augustinienn, le mot *frui* doit être compris dans une acception qui déborde le sens ordinaire du terme. Comme le remarque H. Scholz, l'originalité d'Augustin est d'avoir synthétisé dans cette notion l'apport d'une double tradition, l'une de type ontologique et dialectique, l'autre de type mystique.

^{1°} *Du point de vue ontologique*, la distinction de l'*uti* et du *frui* est liée à l'affirmation que l'homme est créé

à l'image de Dieu. En effet, l'âme est l'image en ce sens que, dès le premier instant de sa création, elle est ordonnée à jouir de Dieu dans la vision béatifique. Elle ne peut trouver sa suffisance et son bonheur en elle-même ou en quelque autre créature, mais en Dieu seul. « Tu montres assez combien grande tu as fait la créature raisonnable, puisque, pour qu'elle trouve sa béatitude et son repos, il ne lui faut rien moins que toi, preuve qu'elle ne saurait se suffire » (*Confessions* XIII, 8, 9, coll. Bibliothèque augustinienn 14, 1962, p. 438). L'âme et ses puissances, — mémoire, intelligence, volonté —, ont donc une telle profondeur et une telle capacité que pour les remplir il ne faut rien moins que l'infini de Dieu.

De ce fait, il est clair que l'homme ne jouit parfaitement de Dieu qu'une fois arrivé au terme de son devenir spirituel, dans la vision béatifique. Il est vrai que dans ses premières œuvres, sans doute sous l'influence de Plotin, Augustin semble admettre que dès ici-bas nous pouvons, au moins de façon fugitive, parvenir à cette vision. Mais très vite il rejette cette hypothèse, encore que les visions de Moïse et de saint Paul lui posent un problème auquel il ne donne pas de solution nette (*De Genesi ad litteram* XII, *passim*, PL 34, 453 svv). Toutefois, si cette *fruitio* n'est parfaite que lorsque l'homme parvient à la vision, elle est inchoative et déjà très réelle lorsque l'homme, purifié du péché, tend vers sa fin. Car la grâce est déjà union à Dieu, participation à la vie de Dieu, et l'étape décisive est le commencement de la foi et le don de l'Esprit. C'est en ce sens qu'Augustin interprète l'expression paulinienne « de gloire en gloire » : « de la gloire de la foi à la gloire de la vision, de la gloire qui fait de nous des fils de Dieu à la gloire qui nous rend semblables à lui, parce que nous le verrons tel qu'il est » (*De Trinitate* xv, 8, 14, PL 42, 1068c). En cette vie présente, la *fruitio* est liée à une progressive transformation de l'âme sous l'impulsion de Dieu : elle n'est pas un repos dans une béatitude savourée, mais un mouvement vers Dieu, un dépassement continu de la situation présente (*extensio*), une concentration de toutes les forces vives vers le but à atteindre (*intensio*), double aspect d'une même attitude dont saint Paul donne l'exemple lorsqu'il se compare au coureur du stade qui, sans regarder en arrière, tend au but proposé. Mais, comme le répète Augustin, cette course n'est pas un changement de lieu, elle est un changement du cœur. On marche vers Dieu en devenant semblable à lui et « la ressemblance sera parfaite, quand la vision sera parfaite » (*De Trinitate* xiv, 18, 24, 1055b).

^{2°} Cet aspect ontologique est corroboré par une *expérience spirituelle*, voire mystique, qui n'en est pas détachable. Bien que le travail de la grâce soit mystérieux et déborde la conscience que nous en avons, néanmoins, dès sa conversion, Augustin a éprouvé la rencontre avec Dieu comme un retournement des affections, un changement de cœur, un renversement des amours. La grâce est avant tout une force divine, mais elle est aussi une source de délectation qui équilibre le plaisir sensible et lui fait échec. Dans un texte célèbre, Augustin, pour expliquer comment le Père nous attire, comment le vers de Virgile : *trahit sua quemque voluptas* (*Églogue* II, 65). La brebis est attirée par un rameau vert, l'enfant est attiré par des noix ; de même l'âme est attirée par Dieu : attrait intérieur qui ravit le cœur et libère de la fascination des voluptés

charnelles. Cette *fruitio* goûtée, savoureuse, expérimentée est le signe de la présence et de la victoire de la grâce.

Cette insistance sur la délectation explique qu'on ait parfois qualifié la doctrine augustinienne d'hédonisme spirituel. Mais l'expression est ambiguë et il faut veiller à ne pas détacher certaines affirmations d'Augustin de l'ensemble de son œuvre.

Remarquons tout d'abord que ce goût spirituel est toujours saisi à l'intérieur de l'acte de foi et s'appuie sur les témoignages de l'Écriture. Sans doute, l'influence de Plotin est indéniable. Mais elle est reprise dans un contexte chrétien. La lecture des psaumes en particulier est l'aliment de la prière d'Augustin. Dès sa conversion, il a longuement médité le psaume 4, comme en témoigne le livre IX des *Confessions*, et l'on pourrait tirer des *Enarrationes in psalmos* un traité de vie spirituelle. Or, l'un des thèmes fondamentaux des psaumes est celui de la délectation et de la joie que l'âme trouve dans la recherche et la connaissance de Dieu. Mais cette expérience n'est possible que si l'homme se soumet à la volonté divine et commence à observer ses commandements, même s'il lui en coûte et si les exigences de Dieu vont contre ses évidences immédiates.

Car, malgré l'identité des mots, le plaisir et la délectation spirituels ne sont pas sur le même plan que le plaisir et la délectation sensibles. Tandis que le plaisir sensible disperse, égare et déçoit, la fruition des choses divines recueille et unifie. C'est que l'aspiration au bonheur change de sens quand elle change d'objet. L'erreur est d'identifier le bonheur à l'égoïsme, alors qu'il doit être identifié à la charité. En se fixant sur Dieu, notre appétit de bonheur ne se fixe pas seulement sur un nouvel objet, il est transformé. Voilà pourquoi la *fruitio* des choses divines est liée à une intense purification : elle la suppose ou elle la produit. C'est lorsque l'âme commence à se détacher des biens finis qu'elle commence à goûter les choses de Dieu, et c'est lorsqu'elle est de plus en plus purifiée, vide de toute affection aux créatures, que sa faim et sa soif des biens spirituels prennent toute leur vigueur. Il suffit de relire le livre X des *Confessions* pour se rendre compte combien l'exigence d'Augustin est impitoyable, au point qu'il en paraît pessimiste. Mais ce pessimisme doit être interprété comme l'aspect négatif d'un attrait spirituel.

Il y a plus. Notre désir de Dieu lui-même doit être purifié. L'un des signes de cette purification est qu'aucune jouissance ici-bas, fût-ce la saveur des choses divines, ne doit stopper notre élan ni arrêter notre recherche. Dieu est celui qu'on ne trouve que pour le chercher : « Car on ne le cherche que pour le trouver avec plus de douceur, on ne le trouve que pour le chercher avec plus d'ardeur » (*De Trinitate* xv, 2, 2, PL 42, 1058b). Le commentaire du psaume 38 représente Idithun, l'homme spirituel, comme « celui qui transcende » et que n'arrêtent aucune épreuve ni aucune consolation. La souffrance et le sacrifice sont des moments nécessaires de cette marche en avant. Mais le thème sur lequel Augustin insiste davantage est le thème de l'attente qui transforme le désir en espérance. La fidélité de l'homme consiste à se fier à la fidélité de Dieu, même quand Dieu semble se dérober. Car c'est alors que l'âme fait l'expérience du vide immense de sa propre capacité : cette sorte de recul de Dieu l'oblige à reculer en quelque sorte en elle-même, à explorer et à découvrir sa propre profondeur, à déployer ce

vide qui la rend capable de Dieu : « Dieu, en se faisant attendre, étend le désir; en faisant désirer, il étend l'âme; en étendant l'âme, il la rend capable de recevoir » (*In Ep. Joannis ad Parthos* IV, 6, PL 35, 2009a).

Une dernière question se pose. Comment concevoir la *fruitio* dans l'au-delà? Si le vide de l'âme doit être comblé par la présence de Dieu, son aspiration ne sera-t-elle pas bloquée par la plénitude du don? La réponse est à chercher dans la conception que se fait Augustin de la relation de la grâce et de la liberté. Dieu n'est pas un objet extérieur à l'âme. Plus intime à elle-même qu'elle-même, il fonde son activité comme il fonde son être. Cela est particulièrement vrai de l'amour, car l'homme ne peut aimer Dieu qu'avec un amour qu'il reçoit et ne cesse de recevoir de lui. Or, si la perfection de l'amour est aussi la perfection de la béatitude, la *fruitio* sera la perfection d'un acte continuellement reçu et continuellement exercé. Dieu ne cessera pas de creuser cette aspiration vers lui en même temps qu'il la comblera. Proximité infinie, mais qui est en même temps mouvement incessant, soif et saturation. « Ne crains pas que le dégoût s'empare de toi : telle sera la délectation de cette beauté qu'elle te sera toujours présente sans que jamais tu sois rassasié; oui, toujours tu seras rassasié et jamais tu ne seras rassasié. Si je te dis que tu ne seras pas rassasié, ce serait la faim; si je te dis que tu seras rassasié, je craindrais la satiété. Là où il n'y aura ni faim ni satiété, je ne sais que dire. Mais Dieu a de quoi combler ceux qui, sans savoir comment qualifier ce bonheur, croient qu'ils le recevront de lui » (*In Joannem* III, 21, PL 35, 1405d).

J. Mausbach, *Die Ethik des heiligen Augustinus*, 2^e éd., t. 1, Fribourg-en-Brigau, 1929, p. 64, 222-229, 264. — Heinrich Scholz, *Glaube und Unglaube in der Weltgeschichte. Mit einem Exkurs : Fruitio Dei, ein Beitrag zur Geschichte der Theologie und der Mystik*, Leipzig, 1911. — É. Gilson, *Introduction à l'étude de S. Augustin*, Paris, 1943, p. 218 svv. — F. Cayré, *Fruï et uti*, dans *L'année théologique*, t. 10, 1949, p. 50-53, = note qui accompagne l'édition-traduction du *De doctrina christiana*, coll. Bibliothèque augustinienne 11, 1949, p. 558-561. — Rudolf Lorenz, *Die Herkunft des augustinischen fruï Deo*, dans *Zeitschrift für Kirchengeschichte*, t. 64, 1952-1953, p. 34-60. — L. Malevez, art. ESSENCE DE DIEU, DS, t. 4, col. 1334-1335.

Paul AGAËSSE.

II. MOYEN ÂGE LATIN

Le moyen âge latin utilise la terminologie augustinienne du *fruï-fruitio* dans son vocabulaire théologique et spirituel, pour décrire la béatitude éternelle (*fruitio patriae*) et pour analyser l'expérience mystique de Dieu sur terre (*fruitio viae*). Une longue évolution s'amorce dès Jean de Fécamp. Il faut surtout la suivre dans les thèmes spirituels; pour rester fidèle aux nuances des termes latins, il sera préférable d'éviter autant que possible la traduction moderne *jouir-jouissance* qui ne les recouvre pas.

1. CHEZ LES MOINES DES 11^e ET 12^e SIÈCLES

Un exemple typique de l'emploi de ce vocabulaire à cette époque nous est fourni par *Anselme de Cantorbéry* † 1109. Le verbe *fruï* n'est pas fréquent; ni *fruitio*, ni la distinction *uti-fruï* ne sont utilisés (*Opera*, éd. F. Schmitt, t. 6, Édimbourg, 1961, table). *Fruï* apparaît comme le verbe quasi privilégié qui exprime la pleine adhésion à Dieu, notre béatitude éternelle (*Monologion* 70,

73; PL 158, 216d, 218c). Le *frui* ainsi réservé au ciel est éternel, et il serait stupide d'en douter. Car il évacue toute crainte de perdre la béatitude, empêche toute illusion de fausse sécurité. L'âme ne pourra pas ne pas aimer cette béatitude suprême (au sens objectif : Dieu), après en avoir expérimenté le besoin (217a; texte corrigé, éd. F. Schmitt, coll. Florilegium patristicum 20, Bonn, 1929, p. 61). De même à Cluny, *Pierre le vénérable* † 1156 ne parle que d'un *perfrui* céleste (*Sermo in Transfiguratione* 1, PL 189, 959c), dont la félicité dépasse toutes les joies du Thabor (966b).

Par contre, *Jean de Fécamp* † 1078 évoque, parmi les genres de contemplation, celle qui connaît la fruition temporaire de la paix, du repos, de la joie que l'esprit éprouve lorsque, « tout étant exclu, il élève en Toi, seul Dieu, la simple intuition du cœur pur » (*Confessio theologica*, texte cité, DS, t. 2, col. 1943-1944). C'est, dès avant 1028 (d'après A. Wilmart, RAM, t. 18, 1937, p. 43), une extension du sens spirituel de *frui* : le mystique, tendu vers l'union éternelle avec Dieu, en goûte une certaine expérience terrestre. Ainsi le terme entre dans le vocabulaire de la contemplation de désir qui exprime bien l'élan de l'âme monastique médiévale (J. Leclercq, *L'amour des lettres et le désir de Dieu*, Paris, 1957, p. 30, 55; *Études sur le vocabulaire monastique du moyen âge*, coll. Studia anselmiana 48, 1961, p. 117-121); *frui* caractérisera la prélibation, la prégratification de la vie future, dans son expérience mystique.

1° **Saint Bernard** † 1153. — Le génie spirituel de l'abbé de Clairvaux exprima la rencontre de l'âme avec Dieu au moyen de « la métaphorique de l'amour (terrestre)... plus qu'on ne l'avait jamais fait » (Ch. Mohrmann, *S. Bernardi opera*, t. 2, Rome, 1958, introduction, p. xx). L'emploi de *frui* est rare chez lui, somme toute; mais c'est principalement son patronage qui donnera un sens nuptial à la fruition mystique. Bernard est fidèle à l'emploi courant de *frui* comme expression spécifique dans le vocabulaire de la béatitude éternelle. Cette fruition céleste est triple : « Nous verrons Dieu dans toutes les créatures, nous l'aurons en nous-mêmes et, — ce qui est ineffablement plus agréable et heureux que tout cela —, nous connaissons la Trinité elle-même, en elle-même, et nous contemplerons cette gloire, par le regard pur du cœur, sans nulle obscurité » (*Sermo in festo omnium sanctorum* 4, 3, PL 182, 473b). Cette distinction se répandra, grâce à la compilation *De spiritu et anima* (attribuée à Alcher de Clairvaux, ch. 65, PL 40, 829b; DS t. 1, col. 295). L'expression mystique de *frui* devient, dans les sermons sur le Cantique des cantiques, le *frui Verbo*.

Notons quelques emplois de *frui* qui montrent déjà l'itinéraire de l'âme. L'Église est l'épouse parfaite qui a supplanté la synagogue infidèle, parce qu'elle seule, par la mort du Verbe crucifié, a pénétré jusqu'en son intimité et connaît la fruition des embrassements qu'elle lui ravit (*Super Cantica canticorum* XIV, 2, 4, *Opera*, t. 1, p. 78). De ce sens ecclésial déjà remarquable, parce qu'il prolonge la tradition et l'approfondit, Bernard passe à un sens mystique. « L'Église repose au-dedans; cela s'entend de l'Église des parfaits... Veillons dehors à la porte, nous qui sommes moins parfaits, nous réjouissant par l'espérance. Que l'Époux et l'épouse restent seuls à l'intérieur dans la fruition de leurs mutuels et secrets embrassements » (3, 5, p. 78-79). La réminiscence de *Prov.* 7, 18 (*frumur cupitis amplexibus*) pourrait être, comme le remarque J. Leclercq

(*Recueil d'études sur saint Bernard et ses écrits*, t. 1, Rome, 1962, p. 302), un exemple du style monastique si imprégné de Bible, et devenu un « jeu » chez Bernard. Ce serait une indication de plus du sens transcendant que reçoit le *frui*; même dans l'invitation de la prostituée, il est transposé aux embrassements mystiques de l'Époux et de l'épouse.

La suite explique comment la recherche de Dieu, parfois si rude, si froide, si différente de l'expérience intime, est nécessaire pour la préparer. Alors le *frui* s'accomplit à l'intime de l'âme, où il n'y a plus « aucun bruit des désirs charnels, ni aucun tumulte perturbateur des phantasmes corporels ». Après que l'âme a connu d'abord le jardin (au premier sens de l'Écriture : histoire du salut), et le cellier (sens moral), l'Époux l'introduit dans la chambre (*cubiculum* : cf *Cant.* 3, 4?), qui exprime le secret personnel à chaque épouse du Roi (*Is.* 24, 16), selon la répartition faite par le Père de l'Époux (*Jean* 14, 2). L'apôtre Thomas a connu ce secret dans le côté transpercé de Jésus, saint Jean sur la poitrine du Maître. Chaque épouse a donc un lieu mystérieux où elle éprouve enfin la fruition de la présence secrète de l'Époux.

Dans son avant-dernier sermon (écrit peu avant sa mort, 1153; J. Leclercq, *Recueil...*, t. 1, p. 213), Bernard livre le secret du *frui Verbo*, que les précédentes touches annonçaient. L'âme cherche le Verbe pour bien des motifs, dit-il en guise d'exorde (d'après *Cant.* 3, 1, *quaesivi quem diligit*) : « pour consentir à ses reproches, être illuminée par lui, adhérer à lui dans la vertu, être reformée selon sa sagesse et conformée à sa beauté, pour l'épouser en vue de la fécondité, et pour la fruition dans la joie » (*Super Cantica* LXXXV, 1, 1, *Opera*, t. 2, p. 307).

Dans cette sorte de résumé des progrès de l'âme, qu'est donc la fruition qui les couronne? Bernard la caractérise par sa supériorité sur la fécondité de l'amour apostolique. Par ses approches précédentes, l'âme est devenue entièrement conforme à Dieu. Elle peut désormais s'unir à Celui auquel elle ressemble. Dans ce mariage spirituel, elle est l'épouse du Verbe : elle quitte tout pour s'attacher entièrement au Verbe, vivre pour lui, se conduire par lui, concevoir de lui des fruits qu'elle veut lui enfanter (*ibidem*, n. 12, p. 315). Elle connaît alors l'enfantement des âmes par la prédication, et celui de sa propre intelligence spirituelle par la méditation où « elle s'élève jusqu'à ne plus sentir que le Verbe et non plus elle-même » :

Dans ce dernier genre d'enfantement, l'âme s'élève quelquefois et se retire des sens corporels; ne ressentant plus que le Verbe, elle perd le sentiment d'elle-même. Ce qui arrive quand, attirée par l'ineffable douceur du Verbe, l'âme se dérobe à elle-même ou plutôt est ravie, enlevée à elle-même pour la fruition du Verbe. Différentes sont donc les affections de l'âme selon qu'elle porte fruit pour le Verbe ou qu'elle a fruition du Verbe. Dans le premier cas, elle est sollicitée par les besoins du prochain; dans le second, elle est invitée par la suavité du Verbe. Mère, elle trouve la joie dans ses enfants; épouse, elle en trouve davantage dans les embrassements de son Époux... Mais quand donc vient ce moment et combien dure-t-il? Doux commerce dont la durée est courte et l'expérience rare! Voilà ce que je voulais indiquer plus haut quand j'ai dit... que l'âme cherche le Verbe pour une fruition dans la joie.

Peut-être insistera-t-on pour me demander ce que c'est que la fruition du Verbe? Demandez-le à celui qui en a l'expérience; interrogez-le. Et quand bien même j'aurais cette expérience, pourrais-je vous dire ce qui est ineffable? Écoutez

quelqu'un qui avait expérimenté ces réalités : « Soit que, dans l'ivresse, nous soyons emportés hors de nous, c'est pour Dieu; soit que nous soyons dans la sobriété, c'est pour vous (2 Cor. 5, 13) ». C'est-à-dire : autres sont mes relations avec Dieu en sa seule présence, autres mes relations avec vous. J'ai éprouvé les premières, mais je ne dois pas les redire; dans les secondes j'use de condescendance envers vous, afin que je puisse les redire et que vous puissiez les entendre. O vous qui êtes curieux d'apprendre ce qu'est la fruition du Verbe, ouvrez-lui non l'oreille, mais le cœur. Ici, c'est la grâce et non la langue qui enseigne. Cette science est cachée aux sages et aux prudents, et elle est révélée aux petits. Ah! mes frères, c'est une grande et sublime vertu que l'humilité (*ibidem*, n. 12-14; trad., retouchée, de J. Leclercq, *Saint Bernard mystique*, Paris-Bruges, 1948, p. 476-477).

Dans ce texte d'une rare plénitude qu'il suffise de souligner les termes essentiels, car cette description va influencer sur toute la mystique chrétienne : l'union divine dans la plus éminente partie de l'homme spirituel (la *mens* augustinienne), la correspondance avec la doctrine du saint sur le couronnement du progrès spirituel (cf *De gradibus humilitatis et superbiae*, PL 182, 941-958; *De diligendo Deo*, surtout ch. 15, 998), l'expérience (*experimentum, experiri*) qui est profonde, transcendante (*exceditur, rapitur*), rare, ineffable (cf J.-M. Déchanet, art. CONTEMPLATION au 12^e siècle, DS, t. 2, col. 1948-1959), l'*osculum*, le *commercium* (cf l'antienne *O admirabile commercium* : l'échange entre Dieu et l'humanité; et l'étude de M. Herz, *Sacrum commercium*, coll. Münchener theologische Studien, Munich, 1958), la *suavitas* enfin, le grand charisme bernardin (J. Leclercq, *Saint Bernard mystique*, p. 30-31). La fruition du Verbe est l'anticipation du ciel, comme ultime éducation pour entrer dans les mœurs éternelles. Le *frui* signifie la visite transformante de l'Époux, autant que la résonance de cette venue dans l'âme : la théopathie. Nous sommes au centre du difficile problème de la grâce et de la nature : ce qu'est le dynamisme concret de la surnature. L'amour divin, à ce degré, transcende même l'oubli de soi apostolique. Nous sommes au sommet de l'amour oblatif, aux antipodes d'une égoïste « jouissance » (*De diligendo Deo* 11 et 15, PL 182, 995a et 999b).

On mesure la difficulté de la traduction du terme *frui*; l'expérience divine, qui comporte certes la joie savoureuse, opère une fruition qui est le plus parfait attachement oblatif à Dieu. Plus exactement encore, les médiévaux, à leur plan objectif (et ce n'est pas de la psychologie subjective), pensent à la pleine similitude avec l'Époux, gratuitement opérée au sommet du détachement spirituel, donné par le Père de l'Époux à qui il veut, à la parfaite humilité.

2^o Guillaume de Saint-Thierry † 1148. — Ce que Bernard ne fait que suggérer, Guillaume de Saint-Thierry le développera. Il peut être appelé le premier théologien de l'amour de fruition; il en donne des descriptions assez nombreuses pour qu'on puisse en dégager une synthèse. La vie monastique débute et progresse par la recherche de Dieu, l'amour de désir; elle parvient par la grâce illuminante à l'amour de fruition, dans l'unité d'esprit avec les Personnes divines; elle aboutira aux noces éternelles de l'âme avec son Dieu, dans la *fruition parfaite de la Divinité*. Mais Guillaume est avant tout un moine, qui veut parvenir au vrai abandon à l'union divine et l'enseigner à ceux qui entrent au monastère, à l'école de la charité (É. Gilson, *La théologie mystique de saint Bernard*, Paris, 1934,

appendice 5 sur Guillaume de Saint-Thierry). Aussi garde-t-il dans son vocabulaire une entière liberté d'expression, capable de respecter la spontanéité de l'épanchement spirituel ou de l'élévation à Dieu. Il cherche non le sens formel, mais le langage qui commente le plus fidèlement, d'une part les thèmes traditionnels de la liturgie et de ses prédécesseurs comme Origène, Ambroise, Augustin, Grégoire de Nysse, Grégoire le Grand (J.-M. Déchanet, *Guillaume de Saint-Thierry. L'homme et son œuvre*, Bruges-Paris, 1942, p. 200-209), et, d'autre part, l'expérience mystique elle-même. Par ailleurs, c'est un style nourri de la Bible (J. Leclercq, *L'amour des lettres et le désir de Dieu*, p. 70 svv). La doctrine du *frui* se développe dans ce contexte.

Guillaume distingue deux amours : celui de désir, celui de fruition (*De contemplando Deo* 3, PL 184, 370c; éd. et trad. J. Hourlier, SC 61, 1959, p. 74; *Super Cantica canticorum* 1, PL 180, 492d; éd. J.-M. Déchanet, SC 82, 1962, chant 1, str. 4, 60, p. 156). Il met en contraste d'une part la fruition avec les longues préparations de la montée spirituelle et les insatisfactions de l'amour de désir; d'autre part, il établit, en référence à l'union définitive avec Dieu, un nouveau contraste, interne à la fruition, entre celle de la béatitude éternelle et celle que le moine peut goûter sur terre. Cette doctrine se précise à l'aide des grands thèmes de la spiritualité monastique, l'auteur n'écrivant que pour sa propre édification et celle de ses frères (voir ces descriptions dans RAM, t. 40, 1964, art. cité *infra*). Les deux sortes d'amour spirituel se différencient comme un amour parfait d'un amour imparfait. L'exil terrestre connaît surtout la contemplation de désir, mais, quelle que soit la générosité de la tension vers la vision éternelle, l'amour reste imparfait (*Meditativae orationes* 12, PL 180, 246a). Parfois, l'épouse, dans sa fidélité, obtient la fruition temporaire de la présence de l'Époux (*De contemplando Deo* 3, cité plus haut); alors elle accède à la perfection de l'amour, de la dilection réciproque, pour autant que cette fruition est compatible avec l'état de voie; le Cantique des cantiques nous révèle les étapes de cette mystérieuse et gratuite transformation du désir en fruition, à partir de la foi et de ses purifications (cf J.-M. Déchanet, introduction à *L'Exposé sur le Cantique des cantiques*, SC 82, p. 17 svv). Pour comprendre la pensée mystique de Guillaume, partons des sommets. La pleine fruition de la Divinité est décrite comme la perfection du baiser, de l'embrassement (mutuel, « intégral ») qui unissent l'épouse et l'Époux lorsqu'est pleinement réalisé le face à face du ciel (*Super Cantica* 2, PL 180, 520cd; SC 82, chant 1, str. 11, n. 132, p. 284). La fruition éternelle se distingue donc nettement de celle de la terre, parce qu'elle est un état définitif, inamissible, seul parfait en ce sens strict (*De contemplando Deo* 4, PL 184, 372).

L. Malevez a jadis montré avec quelle profonde originalité Guillaume de Saint-Thierry a su utiliser le thème biblico-patristique de l'âme *imago Dei* (*La doctrine de l'image et de la connaissance mystique chez Guillaume de Saint-Thierry*, dans *Recherches de science religieuse*, t. 22, 1932, p. 178-205, 257-279). La doctrine du double amour prend là son fondement à la fois biblique et métaphysique, en distinguant la similitude divine en train de se faire dans l'amour, et celle qui est parfaitement achevée au ciel (L. Malevez, p. 276). Guillaume établit une entière corrélation entre la parfaite similitude avec Dieu et l'amour de fruition. Si

l'épouse aspire à la plénitude de la fruition, qu'elle travaille à acquérir la plénitude de la ressemblance (*Super Cantica* 2, PL 180, 510c; SC 82, chant 1, str. 9, n. 107, p. 240). L'une est la mesure de l'autre : « La mesure de la fruition correspond à la mesure du progrès de la similitude; pas de similitude en dehors de la fruition qui s'y attache, pas de fruition en dehors de la similitude qui la produit » (505b et p. 216).

Cette double perfection qui constitue notre destinée est par suite la règle de notre transformation ou progrès spirituel.

Seigneur notre Dieu, qui nous a créés à ton image et similitude, c'est-à-dire pour te contempler et avoir fruition de toi, que personne ne contemple jusqu'à la fruition sinon pour autant qu'il est devenu semblable à toi; splendeur du souverain Bien, qui ravit du désir de toi toute âme rationnelle, en la rendant d'autant plus ardente qu'elle est plus pure, d'autant plus pure qu'elle est plus libre à l'égard du corps pour aller à l'esprit : délivre de l'esclavage de la corruption ce qui, en nous, doit te servir toi seul, notre amour. Car l'amour, une fois libre, nous rend semblables à toi... En effet, lorsque nous aimons quelque créature pour y trouver la fruition, et non comme un moyen d'aller à toi, cet amour qui n'est plus l'amour, devient cupidité, *libido*, ou quelque chose de ce genre... Tout le péché de cet homme est un *male frui et male uti* : puisqu'il aime quelque chose ou son prochain, ou soi-même, non comme moyen d'aller à toi, mais pour y mettre sa fruition (*Super Cantica*, préface, PL 180, 473cd; SC, liminaires, p. 70, 72).

L'amour de fruition est ainsi une ultime transformation spirituelle, — d'ordre mystique, dirions-nous aujourd'hui —, qui couronne les travaux monastiques, par suite d'une faveur toute gratuite du Seigneur. Guillaume explique aux chateaux du Mont-Dieu (*Epistula ad fratres de Monte Dei* 1, 4, 10, PL 184, 314a) que ciel (*coelum*) et cellule (*cella*) viennent tous deux de *celare*; ce sont les mêmes occupations : s'enfermer, vaquer à Dieu, avoir la fruition de Dieu. Le thème augustinien du *frui-uti* fonde la conversion : il s'agit de sortir du péché (*male frui et male uti*), de la cupidité qui invertit notre vraie destinée (*frui Deo*). Le progrès spirituel a comme trois stades : l'homme animal, rationnel, spirituel : les commençants, les progressants, les parfaits (*Epistula...*, 1, 5, 12, 315c). L'amour de fruition est propre aux parfaits et ne doit pas être confondu avec les expériences préliminaires des autres, sous peine d'arrêter le vrai progrès (II, 1, 1, 339b). Il est le fruit de la spiritualisation (dans la volonté) de l'amour, grâce à la visite du Seigneur :

La volonté est un appétit naturel de l'âme raisonnable. Cet appétit peut se porter vers Dieu... Quand la volonté se dresse vers le haut, comme le feu monte vers son lieu propre, autrement dit, quand elle s'unit à la vérité et se meut vers des sommets toujours plus élevés, elle est *amour*. Lorsque pour l'aider dans sa course, elle reçoit le lait de la grâce, elle est *dilection*. Vient-elle à prendre, à saisir, vient-elle à la *fruition*, elle est *charité*, *unité d'esprit*, elle est *Dieu*, puisque Dieu est *Charité*. L'homme, sur ce terrain, arrive-t-il à bout de course, il ne fait que commencer, car la perfection absolue de ces divers degrés d'amour n'existe pas en ce monde (II, 2, 10, 344d, 345a; trad., retouchée, J.-M. Déchanet, *Lettre d'or*, Paris, 1956, p. 132-133).

La fruition exige en outre un progrès étroitement parallèle à la spiritualisation : celui du recueillement de l'âme jusqu'à l'unité ou intime union des facultés. Les pertinentes analyses de J.-M. Déchanet ont montré comment il fallait comprendre les expressions décrivant l'intelligence de l'amour, le sens de l'amour illuminé (*Amor*

ipse intellectus est. La doctrine de l'amour-intellection chez Guillaume de Saint-Thierry, dans *Revue du moyen âge latin*, t. 1, 1945, p. 349-374) : l'union des facultés ne signifie pas la confusion de l'intelligence avec la volonté. En réalité, le langage du mystique veut, par-delà les distinctions formelles, exprimer l'opération de la grâce qui recueille les facultés à l'intime de l'âme, qui unifie l'esprit au sommet de lui-même (= *mens*; cf *De natura et dignitate amoris* 10, PL 184, 397c). Les mystiques du 14^e siècle insisteront sur les opérations préliminaires du recueillement des puissances. Guillaume décrit surtout le résultat : la libération de la volonté est aussi liberté de la raison, accès de l'esprit à la maîtrise de toutes ses facultés pour aimer Dieu, le Maître unique de l'esprit (*Epistula...*, II, 2, 3-5, PL 184, 340a-341c). Quand donc la grâce libère la raison et l'amour, elle les accorde; une seule activité unit en Dieu notre intelligence et notre fruition (II, 2, 3, 340a). L'amour fruitif apparaît, sous ce nouvel aspect, comme l'ultime simplification de la vie spirituelle; quand l'âme est ainsi disposée, purifiée, unifiée, elle est enfin fidèle à son unité substantielle (*Expositio in ep. ad Romanos* v, 26, PL 180, 638a), elle possède la paix du cœur, la sérénité de l'esprit, qu'exige l'union à Dieu (*Super Cantica* 1, PL 180, 493a; SC, p. 156); sa conscience offre à l'Époux divin le *lectulus floridus*, où se réalise l'expérience de la parfaite union (506 et p. 218-220).

Si la vie spirituelle des monastères peut aider l'âme à se mieux préparer à devenir toujours plus fidèle à l'Esprit Saint, c'est pourtant lui seul qui a l'initiative de toutes les opérations de sa grâce illuminante, sans laquelle les vertus, les œuvres restent sans effet, sans fruits (488d; p. 139, index, p. 413). Cela est vrai surtout dans la transformation de l'amour de désir en fruition (*De contemplando Deo* 7, 15, PL 184, 375d, et SC 61, p. 100-101; *Epistula...*, II, 3, 17, PL 184, 349c). C'est là une opération de l'Esprit qui apparaît toute autre, toute nouvelle, incomparable avec les consolations ou suavités antérieures (*De contemplando Deo* 2-3, 6-7, PL 184, 370cd; SC 61, p. 74). Elle suppose l'action des dons du Saint-Esprit (*Super Cantica* 1, PL 180, 486b, et SC 82, p. 124), et spécialement de la sagesse : la *cella vinaria*, le cellier au vin de la charité, selon le Cantique, où l'âme n'est même plus dans le labeur fécond de la science, — les autres celliers du Roi —, mais dans la joie de l'expérience nouvelle qu'est la fruition (513b et p. 250-252).

C'est finalement la visite du Seigneur (*Speculum fidei*, PL 180, 392b), comme venue de l'Époux (*Super Cantica* 2, 533cd, 538b), qui accomplit « la conjonction admirable, la mutuelle fruition de suavité, de joie (*gaudium*), incompréhensible et impensable pour ceux-là même en qui elle a lieu... On les nomme Époux et épouse quand on cherche les mots qui pourraient, en langage humain, exprimer un peu la douceur et la suavité de cette union qui n'est autre que l'unité du Père et du Fils de Dieu, leur baiser même, leur propre embrassement, leur amour, leur bonté et tout ce qui leur est commun dans cette unité absolument simple : tout cela c'est l'Esprit Saint, Dieu, charité, donateur et don ensemble » (1, 506bc, et p. 220-222).

Par-delà l'action du don de sagesse, Guillaume conçoit donc le don extraordinaire de l'union mystique, de la fruition, comme une théopathie trinitaire d'unité, où l'Esprit Saint lui-même est en quelque sorte l'union et la fruition de l'âme épouse de Dieu : non certes en la faisant Dieu, mais en la portant à une si parfaite ressemblance qu'elle soit par grâce ce que Dieu est par

nature (*Epistula*., I, 11, 34, PL 184, 329cd). La divine tactique de l'Époux, — l'alternance des allées et venues : le jeu de l'absence-présence —, qui devient le grand objet du commentaire du Cantique, est ainsi une divine pédagogie, l'éducation dernière (*Super Cantica* 2, 536a), proprement mystique, de la fruition éternelle : épreuve purifiante et transformante (533cd, 538a, 539b), progressive docilité à la voix du Bien-Aimé (531cd, 532ab), présence toujours plus fréquente, plus intense, jusqu'à ce que l'Époux et l'épouse ne soient plus séparés que par le dernier obstacle à la fruition plénière du face à face : le mur de la condition corporelle (486a).

Ainsi Guillaume de Saint-Thierry donne, dès le 12^e siècle, une vraie doctrine de l'amour fruitif, comme amour parvenu au don pleinement libre, spontané, joyeux de l'union mystique. Cela ne veut pas dire que la terminologie du *frui* se soit quasi fixée. Les moines savent surtout que la créature espère « la fruition des embrassements de son Créateur » au ciel (Rupert de Deutz, *De Trinitate* 42, 28, PL 167, 774b). Le cistercien Alain de Lille † 1202 note dans ses *Distinctiones* à l'usage des théologiens, qu'au sens propre, selon saint Augustin, *frui* veut dire : adhérer à un objet pour lui-même seulement, par exemple à Dieu; et *uti* se dit pour les biens terrestres; mais parfois l'un est employé pour l'autre; on dit aussi *frui* dans la pratique des vertus, avec saint Ambroise; et avec saint Paul (*Philémon* 20), pour la dilection envers le prochain (PL 210, 799c); puis définissant *gaudium*, il rapporte le sens courant de *frui* : la joie de l'éternité (801c).

2. DANS LE LANGAGE DES SYSTÉMATISATIONS

L'effort de systématisation, visible chez Alain de Lille, ne nous retiendra que par son influence sur la littérature mystique de la fruition. Or il porta d'avantage sur l'étude de la fruition céleste, surtout à partir des *Sentences* de Pierre Lombard † 1160 qui introduisit son œuvre, en utilisant le thème augustinien de l'*uti-frui* (lib. I, dist. 1, PL 192, 523). Bien qu'en réalité il l'ait abandonné par la suite, en adoptant les divisions théologiques courantes (R. Guindon, *Béatitude et théologie morale chez saint Thomas d'Aquin*, Ottawa, 1956, p. 32), retenons cependant sa schématisation de la pensée de saint Augustin, puisqu'elle devint l'enseignement classique par la suite : la fruition est adhésion de la volonté à l'objet de sa fin, aimé pour lui-même et non plus recherché par rapport à quelque autre; les Personnes divines sont ainsi le seul objet de fruition vraie; la créature est à notre usage comme moyen (*uti*) d'y parvenir; la créature raisonnable est le sujet capable de cet *uti-frui*. Le vocabulaire du *frui*, comme expression d'une fruition terrestre, reste peu employé. Pierre Lombard remarque que la fruition terrestre, non plénière, en espérance, est cependant plus qu'une joie d'attente; il y a délectation d'une certaine possession de Dieu (1 *Sent.*, dist. 1).

Chez les grands victorins, Hugues † 1141 parle de la fruition mystique selon sa théorie de la dilection, qui est amour de convoitise (*De sacramentis* II, 13, 8, PL 176, 534; *Soliloquium de arrha animae*, 955d). Richard † 1173 la définit par une réduction logique au genre général des délectations, parmi lesquelles elle est la plus délectable (*De Trinitate* III, 4, PL 196, 918, et éd. J. Ribailier, Paris, 1958, p. 139), joie en Dieu qui nous vient de l'évacuation des vaines craintes qu'inspirent les biens créés (*Benjamin minor* 36, PL 196, 26b). Mais chez

Richard, c'est là une fruition sans vrai repos, car la charité, à ce degré ultime, devient insatiable (*De quatuor gradibus violentae charitatis*, 1212c). Nous quittons la sérénité monastique d'un Bernard ou d'un Guillaume de Saint-Thierry.

Que devient la terminologie chez les grands scolastiques? Bonaventure † 1274, dont la doctrine est la synthèse la plus complète de la mystique spéculative (É. Gilson, *La philosophie de saint Bonaventure*, 2^e éd., Paris, 1943, p. 396), l'utilise assez peu. Reprenant l'introduction de Pierre Lombard, dans son commentaire des *Sentences*, il y analyse surtout la fruition comme acte suprême de la charité, dans la béatitude éternelle (*In I Sent.* dist. 1, art. 2-3, *Opera*, t. 1, Quaracchi, 1882, p. 35-45). Du point de vue mystique, le vocabulaire de *frui* sert à définir l'acte de charité comme amour extatique. Dans le système bonaventurien (É. Longpré, art. BONAVENTURE, DS, t. 1, col. 1772, 1773, 1831), sous l'action des dynamismes infus (vertus, dons, béatitudes) qui perfectionnent nos activités, l'âme parvient à la paix, à la joie, et nos actes deviennent des fruits-fruitions, expressions du parfait état de vie de tous ces dynamismes (*In III Sent.* dist. 27, art. 1, q. 1, arg. 6, t. 3, 1887, p. 590). Voilà, en somme, un emploi formel du vocabulaire *fruitio-fructus*.

Thomas d'Aquin † 1274 emploie quasi strictement la terminologie du *frui* selon l'association devenue classique avec le souverain Bien (*Somme théologique* 1^a 2^{ae} q. 5 a. 2). Après avoir repris lui aussi l'essentiel de l'*uti-frui* augustinien dans l'introduction au commentaire des *Sentences* pour montrer en Dieu, Bien suprême, le seul objet formel de notre acte de fruition, il passe dans la *Somme* à l'analyse psychologique du *frui* comme acte de volonté. L'*uti-frui* a disparu comme introduction à la science de Dieu. L'étude psycho-métaphysique des facultés et de leurs opérations donne un classement aussi formel que possible; le *frui* fait partie de la triple activité par laquelle la volonté prend effectivement possession d'une fin (1^a 2^{ae} q. 8, prologue et a. 1). Strictement, c'est une sorte de délectation, mais d'ordre tout spirituel, dont seul l'être raisonnable est capable, parce que seul il peut appréhender le souverain Bien comme sa fin dernière. Brièvement, saint Thomas note la distinction entre fruition parfaite au ciel et imparfaite sur terre (q. 11 a. 4). En celle-ci l'imperfection tient non à la nature de la fruition, mais au sujet, car la volonté ne possède Dieu que par son *intentio*. Dans les missions invisibles des Personnes divines (1^a q. 43 a. 3c), c'est selon la grâce sanctifiante que nous pouvons avoir la fruition de la Personne envoyée; voilà un fondement de la mystique des visites du Seigneur. Saint Thomas, enfin, est revenu à maintes reprises sur la fruition de la vision béatifique, dont l'âme du Christ jouissait sur terre (3^a q. 46 a. 8; *Quodlibetum* 7 q. 11 [ancien a. 5]; voir *Vie de Jésus*, éd. Revue des jeunes, t. 3, 1931, app. 2, p. 216). C'était par la partie la plus haute de son esprit. La mystique s'inspirera de ce principe. Le principe vital de notre être étant l'essence de l'âme, et le principe vital de nos actes étant telle ou telle faculté, notre raison, en sa partie supérieure, est principe de l'acte de fruition, et l'essence de l'âme y participe comme racine de la raison supérieure.

Ce long effort de clarification nous laisse, malgré tout, sur notre faim; le domaine de la volonté demeure étude difficile. L'œuvre de Duns Scot † 1308 rend le service d'aiguiller vers l'analyse du primat de la charité (É. Gilson, *Jean Duns Scot. Introduction à ses positions*

fondamentales, Paris, 1952, p. 594). La fruition que les justes peuvent goûter sur terre est de l'ordre de l'amitié, de la charité, et non du désir, de la convoitise (*Ordnatio* I, dist. 1, p. 3, q. 5, *Opera omnia*, éd. C. Balić, t. 2, Vatican, 1950, p. 117 et 121). Elle se distingue de la délectation, comme acte parfait de la volonté qui veut le bien pour lui-même. Mais la spéculation aboutira aux discussions du primat de la vision ou de la fruition béatifique, qu'un Benoît XII laissera prudemment en suspens (constitution *Benedictus Deus*, en 1336; Denzinger, n. 530). Le chartreux *Guigues du Pont* † 1297 donne un plus sûr exemple de systématisation; il décrit l'expérience de la vie spirituelle et énumère les progrès des faveurs mystiques selon le symbole du chiffre parfait, douze. La fruition apparaît lorsque l'Esprit Saint s'empare des facultés : la mémoire transformée en sagesse, l'intelligence devenue contemplative (J.-P. Grausem, *Le De contemplatione de Guigues du Pont*, RAM, t. 10, 1929, p. 278).

3. CHEZ LES SPIRITUELS DES 14^e ET 15^e SIÈCLES

Au début du 14^e siècle, le climat dans lequel se développent les courants de spiritualité a changé. Devant les erreurs doctrinales et morales de certaines sectes, l'autorité ecclésiastique doit réagir : elle condamne par exemple l'affirmation qu'on peut voir Dieu et goûter la fruition céleste sans la lumière de gloire (concile de Vienne, 1311-1312; Denzinger, n. 471-478). Les spirituels doivent lutter contre les faux mystiques et contre les suspicions. La tradition de l'amour de fruition continue, tributaire de ces difficultés. Elle épouse de plus les caractéristiques des nouvelles écoles. Du point de vue terminologique, un fait capital s'est produit. Au latin s'ajoutent désormais les langues vivantes.

Ainsi, en thiois, *frui* se dit *ghebruken*, et *amor fruitionis* se dit *ghebrukelijcke minne*; tandis que, en vieil allemand, *frui* se traduit par *gebruchen*, *fruitio* par *gebruchlicheit*. Mais l'évolution réserve des surprises, comme le montre la philologie. Le rapprochement du latin *fruor* avec le gothique *bruks* : utilisable (anglais : *bryce*), *brukjan* : utiliser (anglais *brucan*) est évident (A. Ernout et A. Meillet, *Dictionnaire étymologique de la langue latine*, 4^e éd., Paris, 1959, p. 256-257). La langue latine et la langue germanique supposent une origine commune où *frui* signifie : avoir à son usage. Notons les évolutions ultérieures : l'allemand moderne *brauchen*, *gebrauchen*, le néerlandais *gebruiken* signifient employer, utiliser. L'anglo-saxon *brucan*, par contre, est devenu *to brook* : souffrir, supporter. Dans cette curieuse évolution, il est remarquable qu'avec Ruusbroec et Tauler la terminologie spirituelle a réservé le même radical commun pour exprimer l'amour contemplatif.

Le vocabulaire de cette évolution apparaît, dès le 13^e siècle, en particulier dans les monastères féminins et chez les béguines. Préparant les voies à Ruusbroec, la béguine *Hadewijch* (milieu 13^e siècle; J. van Mierlo, RAM, t. 5, 1924, p. 269-289, 380-404) développe le thème de la perte amoureuse dans l'abîme divin. Alors l'esprit connaît la fruition de Dieu, comme réel prélude à celle de la béatitude éternelle (L. Reypens, art. *Connaissance mystique de Dieu*, DS, t. 3, col. 893-894). La cistercienne *Béatrice de Nazareth* † 1268 (J. van Mierlo, DS, t. 1, col. 1310-1314), écrivant en thiois comme *Hadewijch*, décrit, vers 1235, dans les quatre degrés les plus élevés de l'amour (*Les sept degrés du saint amour*, trad. franç. par J. Kersemakers, VSS, t. 19, 1928, p. 320-332; *Seven manieren van minne*, éd. L. Reypens et J. van Mierlo, Louvain, 1926), les progrès de son expérience de la présence immédiate de Dieu, et montre les voies mystiques de la fruition, avec ses épreuves

(5^e degré), la charité ordonnée (6^e), la prélibation (7^e) où demeure néanmoins une soif inassouvie de l'éternelle fruition. Mechtilde de Magdebourg † 1282 (J. Ancelet-Hustache, *Mechtilde de Magdebourg. Étude de psychologie religieuse*, Paris, 1926), s'exprimant en dialecte allemand, enrichit de son expérience les moniales de l'abbaye d'Helfta. Pour elle, « la fruition (*gebruchen*) au-dessus de tout sentiment et de toute distinction est le terme des ascensions spirituelles » (J.-B. Porion, introduction à *Hadewijch d'Anvers*, Paris, 1954, p. 49; *Das fließende Licht der Gottheit*, éd. Gall Morel, Ratisbonne, 1859). Mais l'auteur spirituel qui donna alors à la doctrine de la fruition son expression la plus poussée est Jean Ruusbroec.

1^o **Ruusbroec** † 1381. — Le mystique de Groenedael sut assimiler et dominer les multiples influences du passé, même le plus immédiat (St. Axters, *La spiritualité des Pays-Bas*, Louvain-Paris, 1948, p. 30, 36-37, 41-60). Écrivant en dialecte thiois, il étonne non seulement par le génie spirituel qui l'anime, mais encore par son invention d'une terminologie technique, théologique, qu'il respecte fidèlement. Or, dans toutes ses œuvres, il explique le progrès spirituel et son achèvement, en distinguant notamment les divers degrés de l'amour jusqu'à sa perfection dans la fruition, prélibation du ciel. Les caractéristiques de cet amour suprême sont données partout où l'auteur décrit les sommets de la vie contemplative (cf étude détaillée, RAM, t. 40, 1964, art. cité *infra*). Les références suivantes renvoient à l'édition critique de J. B. Poukens et L. Reypens, *Jan van Ruusbroec. Werken*, éd. de la Ruusbroec-Genootschap, 2^e éd., Cologne, 1950; et à la traduction, retouchée, faite par les bénédictins, *Œuvres de Ruusbroec l'Admirable*, 3^e éd., Bruxelles-Paris, 1920 svv.

Toute la doctrine de Ruusbroec dépend de son intuition mystique du Dieu Un et Trine. Lorsque le mystique contemple comment l'amour en Dieu est éternellement actif, fécond, selon « le mode des Personnes », « incessant flux et reflux des Personnes » « en l'unité où le Père toujours engendre », c'est qu'il est saisi activement par la nature divine « féconde et fonds propre des Personnes » (*Le royaume des amants, Werken*, t. 1, p. 60-61; *Œuvres*, t. 2, p. 141-142; cf trad. P. Henry, *La mystique trinitaire du bienheureux Jean Ruusbroec. La doctrine de Dieu*, dans *Recherches de science religieuse* (Mélanges J. Lebreton), t. 40, 1952, p. 345-346). Mais lorsqu'il est possédé fruitivement par l'unité de l'amour essentiel (*Le livre de la plus haute Vérité, Werken*, t. 3, p. 289; *Œuvres*, t. 2, p. 215), « dans cette suprême union, l'âme expérimente passivement et fruitivement l'Essence divine, pour autant que celle-ci se repose en soi au-delà de tout mode ou acte des Personnes » (A. Ampe, *La théologie mystique de l'ascension de l'âme selon le bienheureux Jean de Ruusbroec*, RAM, t. 36, 1960, p. 320). C'est dans son chef-d'œuvre, *Les noces spirituelles*, que Ruusbroec formule avec profondeur son audacieuse théologie mystique de la fruition divine :

L'absence abyssale de mode en Dieu est si ténébreuse et si dépourvue de modes qu'elle inclut en elle tous les modes divins, les opérations, les propriétés des Personnes dans le riche embrassement de l'unité essentielle et fait une divine fruition dans cet abîme de l'ineffabilité. C'est ici un fruitif dépassement et une plongée qui immerge dans la nudité essentielle, où tous les noms divins et tous les modes et toutes les raisons vivantes, qui sont figurées dans le miroir de la divine vérité, tombent tous dans l'ineffabilité simple, dans

l'absence de mode et de raison. Dans ce gouffre sans fond de la simplicité, toutes choses sont enveloppées dans une béatitude fruitive; le fond lui-même demeure incompris, sinon de l'unité essentielle. Devant celle-ci, les Personnes doivent céder la place, et tout ce qui vit en Dieu; car il n'y a ici rien d'autre qu'un repos éternel dans un embrassement fruitif-amoureuse fusion (*Werken*, t. 1, p. 248-249; *Œuvres*, t. 3, p. 218-219, et P. Henry, *loco cit.*, p. 367).

La participation à cette fruition divine est l'achèvement d'une transformation spirituelle que Ruusbroec décrit souvent dans ses trois étapes : vie active, vie intérieure, contemplation. Elle suppose la spéciale intervention des dons du Saint-Esprit. Lorsque l'homme intérieur est parvenu, sous l'action de ceux-ci, au recueillement des puissances sensibles, les dons d'intelligence et de sagesse éveillent la tendance fruitive dans les facultés supérieures, en les ramenant à leur unité, en Dieu. Dès lors, l'homme intérieur connaît trois exercices qui stabilisent la fruition : la docilité à la tendance fruitive, l'absence-présence de l'Époux, enfin le repli intérieur de l'esprit dans une docilité à la fois active et fruitive (*Les noces spirituelles*, *Werken*, t. 1, p. 223-228; *Œuvres*, t. 3, p. 189-194). A ce stade, il peut être élevé à la vie nouvelle de la contemplation divine. Alors l'esprit est perdu fruitivement dans la ténèbre de l'unité divine, dépassant les modes créés et même les modes divins des Personnes. C'est une prélibation de la béatitude : « Nous sommes bienheureux et béatitude en l'essence de Dieu, là où il a la fruition de lui-même et de nous tous, en sa haute nature » (*Le miroir du salut éternel*, *Werken*, t. 3, p. 217; *Œuvres*, t. 1, p. 144). Nous nous retrouvons ainsi dans le sein de Dieu comme en notre origine, avec toute la création qui est là en sa source (*Les noces spirituelles*, *Werken*, t. 1, p. 243; *Œuvres*, t. 3, p. 215). C'est que nous sommes éternellement pensés, aimés par le Père; cet idéal vivant soutient notre être actuel jusqu'à la ressemblance parfaite de l'homme *imago Dei* avec l'Être divin : action et fruition.

Ces grâces mystiques sont expérimentées comme des venues de l'Époux (sa troisième venue : *Noces spirituelles*, *Werken*, t. 1, p. 196; *Œuvres*, t. 3, p. 152-154), des « touches » divines ressenties comme l'œuvre de la Sagesse, le Christ Homme et Dieu : « Personne n'entre dans la salle de l'éternelle fruition, s'il ne vit semblable à l'Humanité du Christ, s'il ne contemple et ne retourne (à l'unité) par le moyen de sa clarté sans mesure » (*Le royaume...*, *Werken*, t. 1, p. 70-71; *Œuvres*, t. 2, p. 156). Il y a deux effets de la touche divine; un effet d'effluence au dehors suscite d'abord l'impatience d'aimer, la tempête d'amour où l'esprit croit engloutir Dieu (*Les noces spirituelles*, *Werken*, t. 1, p. 200; *Œuvres*, t. 3, p. 158-159); mais subitement il demeure lui-même englouti dans la touche divine et l'effet d'attraction intériorisante nous absorbe dans l'abandon, le trépas fruitif en Dieu (*La pierre brillante*, *Werken*, t. 3, p. 35; *Œuvres*, t. 3, p. 264-265).

Action, fruition, unité se compénètrent dans la « vie commune » : « Entrer dans un repos de fruition, sortir dans les bonnes œuvres et demeurer toujours uni à l'Esprit de Dieu », voilà, en résumé, le degré suprême d'amour (*Les sept degrés d'amour*, *Werken*, t. 3, p. 269; *Œuvres*, t. 1, p. 263) et la plus haute ressemblance avec Dieu (*Le royaume des amants*, *Werken*, t. 1, p. 100; *Œuvres*, t. 2, p. 196). Ruusbroec intègre définitivement l'expérience de la fruition dans l'éducation, la stabilisation de la vie mystique. Le repos intime de la fruition

s'accorde avec l'action de la charité au dehors, à l'exemple du Christ dans sa vie terrestre, à l'instar de Dieu dans sa vie propre, conformément à la volonté créatrice, désireuse d'élever l'homme à la consommation de l'unité d'amour, où l'Esprit est maître, sans intermédiaire.

2° **Jean Tauler et Henri Suso.** — Eckhart † 1327, dans sa mystique spéculative de l'unité avec l'Essence divine, emploie assez peu la terminologie *gebruchen* (voir Meister Eckhart, *Die deutschen Werke*, éd. J. Quint, t. 5, Stuttgart, 1962-1963, index, p. 578), et dans un sens assez général : jouir de la raison (*Die Rede der unterscheidung*, *ibidem*, p. 210, 2), l'usage des facultés de l'âme (270, 13; 420, 1 et 4), avec pourtant l'indication plus précise, bien thomiste, de la fruition bienheureuse dont jouissait le Christ sur terre (p. 270, 13) par ses puissances supérieures. Mais chez Tauler et Suso, il faut remarquer que nous retrouvons le sens du *frui* pour la fruition éternelle ou mystique; avec cependant un rapprochement d'emploi particulier qui fait parler de « la manière contemplative ou fruitive » (*Sermon* 5, p. 24, l. 24; *Sermon* 40, p. 168, 31, dans *Die Predigten Taulers*, éd. F. Vetter, Berlin, 1910). Sur le vocabulaire du « fond » de l'âme, voir H. Fischer, art. FOND DE L'ÂME, DS, t. 5, col. 650-661.

Tauler † 1361 nous met en garde contre la perversion de ceux qui cherchent la fruition dans la sensualité (*Sermon* 2, p. 13, 22). Dieu nous invite d'une part à la béatitude du face à face et à sa fruition (*Sermon* 2, p. 16, 18; *Sermon* 8, p. 38, 27), et d'autre part il veut nous en donner un « avant-goût » dans « une expérience de sa présence en notre esprit par des sentiments intérieurs d'intime fruition » (*Sermon* 12, p. 56-57). Le juste doit sans relâche diriger l'orientation intime du fond de l'âme (l'intraduisible *Gemüt*, cf I. Weilner, *Johannes Taulers Bekehrungsweg. Die Erfahrungsgrundlagen seiner Mystik*, Ratisbonne, 1961, p. 124-125) vers Dieu, dans l'abandon : si Dieu veut un mode passif, les justes pâtissent; s'il veut un mode actif, ils agissent; s'il veut un mode contemplatif ou fruitif, ils goûtent la fruition (*Sermon* 5, p. 24, ligne 25).

Pour expérimenter la présence de Dieu, l'âme doit offrir un fond purifié, libre : alors elle a conscience de Dieu, de manière fruitive (*Sermon* 12, p. 59, 19). L'homme, dans lequel la divine naissance doit s'accomplir selon le mode le plus élevé de contemplation, suit un chemin autrement élevé que le sensible, et où il ne saurait goûter le même plaisir; il doit passer par la désolation (*Sermon* 40, p. 169); et le délaissement où nous suivons Jésus abandonné est supérieur à la fruition la plus savoureuse (*Sermon* 13, p. 62, 13). Mais une fois abandonné au Seigneur, l'esprit est attiré par lui, en sa propre béatitude, avant-goût de la fruition éternelle (*Sermon* 40, p. 169, 27). Tauler sait que certains parlent de l'image de Dieu dans les puissances supérieures et y placent la fruition de la Trinité (*Sermon* 60d, p. 300, 13). Il précise que c'est là le degré le plus inférieur. D'autres (cf Eckhart, Ruusbroec) disent que l'image est au fond le plus intime de l'âme même. Dans l'abandon à Dieu, l'amour devient un tourment actif et passif qui fait trouver ce fond de l'âme, image de Dieu (*Sermon* 37, p. 143-144). Là, Dieu habite, agit, Essence, Activité, Être, dans la fruition de lui-même en son fond (*Sermon* 60d, p. 300). Là, notre âme a par sa grâce tout ce que Dieu a par nature : tout cela est inauguré par les dons d'intelligence et de sagesse (comme chez Ruusbroec) :

Ces deux dons conduisent l'homme droit au *grunt*, au-dessus des modes humains dans le divin abîme où Dieu se connaît lui-même, savoure sa propre sagesse et essence... Par grâce Dieu donne à l'esprit ce qu'il est par nature; et là il a uni à l'esprit l'Être innommé, sans forme, sans mode; là Dieu doit opérer en l'esprit toutes ses œuvres : connaître, aimer, louer, et goûter la fruition, et l'esprit est passif, selon un mode qui pâtit Dieu (*Sermon* 26, p. 109; trad. Hugué-Théry-Corin, *Sermons de Tauler*, t. 2, Paris, 1930, p. 47).

La perfection est dans l'union de l'action et de la fruition, à l'exemple du Christ, à l'imitation de Dieu, en qui l'action est dans les Personnes et la fruition dans la simple Essence (*Sermon* 39, p. 156-157). Sur terre, toutes les œuvres extérieures sont ainsi intimement au service de l'épanouissement de la fruition divine dans un même corps mystique (p. 158; trad., p. 206-207).

Suso † 1366, dans sa mystique de l'anéantissement, connaît le ravissement d'une union divine où « l'introversion dépouille des images », formes, complications, établit l'ignorance; alors l'esprit est précipité de nouveau avec les trois Personnes dans l'abîme de l'immanente simplicité, où il y a la fruition de sa béatitude selon la plus haute vérité (Heinrich Seuse, *Deutsche Schriften*, éd. K. Bihlmeyer, Stuttgart, 1907, *Leben*, ch. 53, p. 192-193; cf *Le bienheureux Henri Suso*, trad. J. Ancelet-Hustache, Paris, 1943, p. 269-270). Le ciel est fruition de la Divinité supersubstantielle, de la Trinité et de l'unité absolument simple (*Horologium sapientiae*, lib. 1, c. 6, éd. H. Denifle et C. Richstätter, Turin, 1929, p. 66; c. 11, p. 112). La fruition mystique est d'abord fruition de la volonté de Dieu, dans l'ignorance de la volonté propre (*Leben*, ch. 32, p. 93-95), néant de conscience jusqu'à ne plus laisser percevoir de différence entre la fruition de Dieu et celle de l'âme perdue en lui. Cet état peut devenir habituel, mais non sous la forme de la fruition en acte (*Büchlein der Wahrheit*, éd. Bihlmeyer, p. 350-351; Ancelet-Hustache, *op. cit.*, p. 304). Notre esprit fixe les divines merveilles en un lieu suprarationnel qui est l'unité en Dieu, origine du flux et du reflux de la Trinité (*Leben*, ch. 52, p. 185-186; Ancelet-Hustache, *op. cit.*, p. 262).

On peut discuter certains emplois de *gebruchen* par Suso (*Leben*, ch. 47, p. 158; *Büchlein der Wahrheit*, ch. 7, p. 332, 18; *Büchlein der ewigen Weisheit*, ch. 23, p. 301, 26); mais il est indéniable qu'à Groenendael et dans la vallée rhénane le vocabulaire du *frui*, sous sa forme thioise ou en vieil allemand, est devenu spécifique dans l'expression de l'amour mystique suprême.

3^o Chez les spirituels du 15^e siècle. — L'œuvre de Jean Gerson † 1429 apparaît, à la charnière du moyen âge et des temps modernes, comme une remarquable synthèse théologique et spirituelle très avertie de la tradition des problèmes mystiques (J. Stelzenberger, *Die Mystik des Johannes Gerson*, Breslau, 1928, p. 27-52; cf surtout le dossier de A. Combes, *Essai sur la critique de Ruysbroeck par Gerson*, 3 vol., Paris, 1945-1959). Il étudie la fruition (*fruitio patriae, viae* : *Super Magnificat*, tr. ix, 1^a p., éd. E. du Pin, t. 4, Anvers, 1706, col. 392-406) en tenant compte de l'effort scolastique et de l'expérience des saints. Si dans le *De mystica theologia speculativa* (7^e p., consid. 35), il parle de l'amour contemplatif en termes surtout bonaventuriens (*In 1 Sent.* dist. 1, art. 2), il utilise dans le *Commentaire du Magnificat* (tr. ix, 1^a p.) la distinction de Guillaume de Saint-Thierry entre l'amour fruitif qui comporte la présence de l'Aimé, et le désir ou amour dans l'absence de l'Époux. C'est pourquoi la révélation nous parle de la

sagesse qui, à la fois, avive toujours notre soif et pourtant la désaltère pour toujours (*Eccli.* 24, 29; *Jean* 4, 13). Selon la fiction du commentaire, le maître s'efforce de donner à son disciple les distinctions scolastiques : « la soif, c'est l'amour, l'appétit qui va à l'objet en tant que convenable et absent; la satiété est l'amour qui suit l'appréhension rationnelle de son objet comme convenable et présent » (col. 392).

La fruition n'est donc parfaite qu'au ciel. Sur terre, elle rencontre des obstacles : 1) le péché mortel détruit grâce et fruition; 2) le péché véniel nous en rend indignes; 3) notre fragilité peut nous priver de l'acte fruitif, 4) et les nécessités de la vie interrompre la fruition. Mais il y a des remèdes, spécialement l'accroissement de la grâce, des vertus, des dons et des béatitudes, l'aliment de l'eucharistie. Gerson montre en Marie un admirable exemple de fruition sur terre : elle eut la fruition de son Fils, communiant intérieurement à chaque moment de la vie de Jésus, sans oublier la fruition sacramentelle, après l'Ascension, dans la pratique eucharistique de l'Église primitive (cf DS, t. 4, col. 1602-1604). Il y eut également la fruition de Jésus par Joseph, Siméon, Anne. Le *Commentaire du Cantique des cantiques*, décrivant la perfection de l'amour divin (dans le symbolisme de « cinquante » propriétés, par allusion à la Pentecôte) détaille aussi l'amour fruitif; ou encore, l'amour séraphique, anagogique, extatique, suprême (*Super Cantica cantorum*, 1^a p., t. 4, col. 33; 2^a p., ch. 4, col. 51).

Cette fruition est essentiellement le baiser de la bouche de Dieu, dont parle le Cantique (*Cant.* 1, 1). Elle surgit au sommet de l'esprit, réservé à la seule adhésion à Dieu, sa partie virginale et suprême (*Super Cantica*, col. 33). Ce baiser-fruition est « une très digne impression de suavité, d'intime consolation donnée à l'âme par une secrète irruption, afin de rendre l'exil présent supportable à l'épouse ». La fruition présuppose la connaissance de Dieu par la foi. Elle se rattache à la charité. Elle est d'abord union dans un libre mouvement de la volonté vers Dieu, souverain Bien (*ibidem*, col. 51d), sous la pression de la charité créée et incréée. Elle est de plus perception de cette union divine, expérience de la divine présence; il en découle la délectation qui parfait charité et perception (à comparer avec la *Somme théologique* de S. Thomas, 1^a 2^{ae} q. 11 a. 1).

Un tel amour doit être éminemment gratuit; bien qu'il puisse avoir un regard sur sa récompense, mais non par intention principale ni en son dynamisme ultime. Il est, de soi, plus fructueux que n'importe quelle autre vertu, parce que plus pur, plus proche de Dieu. L'âme est bienheureuse quand un seul acte fruitif de Dieu lui fait faire le meilleur usage de toute la création; ce seul acte contient tout l'*usus* et la *fruitio*. Il n'est pas possible à tout le monde d'aimer ainsi Dieu en tout, en un seul acte; il nous faut alors recourir à toutes les vertus, aux dons et béatitudes. La fruition est grâce passagère du Seigneur (*Super Cantica*, 2^a p., col. 35).

A la même époque, Thomas a Kempis † 1471 condense le meilleur de la *Devotio moderna* dans l'*Imitation de Jésus-Christ*, dont le texte latin parut entre 1424 et 1427. Le livre utilise le sens général de *frui* : jouir des consolations de l'amitié (I, 24, 50), des délices du monde (III, 16, 5). Mais nous ne sommes pas créés pour la fruition d'un bien temporel (III, 16, 17). Les saints sont ravis au-dessus d'eux-mêmes, tirés hors de leur propre dilection; ils se plongent tout entiers dans l'amour du Seigneur en qui ils goûtent le repos de la fruition

(III, 58, 63) : béatitude éternelle. Thomas prie le Seigneur de venir le libérer pour la fruition de ces embrassements que connaissent les bienheureux (le sens bernardin de *Prov.* 7, 18) (III, 21 : 56 et 84). Le Seigneur avertit : « Ils ne parviendront jamais à la vraie liberté d'un cœur pur, ils ne seront jamais admis à la grâce de mon agréable familiarité, sinon après un entier renoncement et une quotidienne immolation de soi, sans laquelle l'union fruitive ne peut ni être ni durer » (III, 37 : 26, 28). C'est spécialement dans l'action de grâces après la communion que l'on doit rester en silence pour goûter la fruition de Dieu (IV, 12, 58). La dominante de ces textes est l'amour de désir avec un net appel à l'amour de fruition, que Thomas exprime dans son *De elevatione mentis* (éd. M.I. Pohl, *Opera omnia*, t. 2, Fribourg-en-Brisgau, 1904, p. 404, 406, 407) : « O Verbe ineffable..., parfait bonheur de la fruition ».

On sent la discrète influence de Ruusbroec chez Thomas a Kempis. Elle s'impose progressivement dans les cercles mystiques les plus divers, bien que le zèle de certains disciples suscite à la doctrine le danger d'être mal comprise.

Jean Dirks de Schoonhoven † 1432, en voulant défendre son maître contre Gerson, arrive à trop cristalliser la doctrine sur la question d'une possible vision béatifique sur terre. Dans ses deux textes-réponses il note la double fruition, éternelle et mystique (cf A. Combes, *Essai...*, t. 1, p. 697 selon la première réponse; p. 766 selon la réponse définitive; cf aussi le texte « Venite ascendamus » cité par L. Reypens, *Le sommet de la contemplation mystique*, RAM, t. 4, 1923, p. 264). Il classe la fruition parmi les trois types d'union extatique qu'il distingue (A. Combes, p. 735). Il fait aussi la comparaison maladroite entre l'absorption de l'esprit dans la fruition et la goutte d'eau diluée dans un vin généreux. A. Combes (p. 715 note e) fait remarquer la différence avec saint Bernard (*De diligendo Deo* 10, PL 182, 991ab) qui fit cette comparaison au sujet de l'*affectio humana* et non de la *mens*.

Un anonyme hollandais du début du 15^e siècle insiste, en langage ruusbroeckien, sur le rôle de la charité qui nous unit à la fruition divine : « un avec le Bien fruitif, non en nature, mais en fruition » (L. Reypens, *loco cit.*, p. 265-267).

Harphius † 1477 contribua grandement à faire connaître la doctrine de Ruusbroec. Son erreur à vouloir insister trop audacieusement sur une anticipation mystique courante d'une lumière de gloire transitoire ne touche pas directement la question de la fruition (L. Reypens, RAM, t. 5, 1924, p. 52-54). Il la décrit en schématisant Ruusbroec : qualités préparatoires, double touche divine, immersion fruitive, union de fruition essentielle dans la Trinité-Unité (*Theologia mystica*, éd. amendée, Rome, 1586, p. 563 svv; éd. L. Verschuere, *Spiegel der Volcomenheit*, Anvers, 1931, p. 316 svv, 354 svv).

Denys le chartreux † 1471 (DS, t. 3, col. 1957 svv) s'inspire avant tout de saint Thomas et du pseudo-Denys. Il exprime son admiration pour Ruusbroec et le suit dans sa description de l'amour fruitif, repos extatique en Dieu, contemplation de la fruition des Personnes divines entre elles, au sommet de l'esprit, réservée à la parfaite pureté d'esprit des « fils cachés en Dieu » (*De contemplatione*, lib. I, art. 7, 13, 34; lib. III, art. 16, etc, *Opera omnia*, t. 41, Tournai, 1912, p. 141-142, 148, 175, 274-277; cf Ruusbroec, *La pierre brillante*, *Werken*, t. 3, p. 39, 40, et *Œuvres*, t. 3, p. 270).

Si maintenant nous consultons le commode répertoire alphabétique du jésuite Maximilien Sandaeus † 1656 (*Pro theologia mystica clavis*, Cologne, 1640), nous y trouvons, pour l'amour de fruition, des définitions, des

textes puisés dans Harphius et Ruusbroec. La doctrine élaborée à Groenendaal est désormais un fondement classique de la littérature mystique. C'est le résultat d'une large pénétration des mystiques du nord, spécialement en France et en Espagne, dont on voit l'importance avec l'inventaire dressé par J. Huyben pour l'époque entre 1550 et 1610 (*Aux sources de la spiritualité française du 17^e siècle*, VSS, t. 25, 1930, p. 130-139; et dans OGE, t. 3 et 4, 1929, 1930).

4. CONCLUSION. — Notre enquête, limitée à quelques auteurs représentatifs du 11^e au 15^e siècle, montre l'évolution à la fois mystique et spéculative du vocabulaire augustinien de l'*uti-frui*. Il ne faudrait pas mettre à priori quelque obscure incompatibilité entre les deux tendances. Si le parallélisme des développements montre une certaine indépendance, il accuse aussi une compénétration, comme chez Bonaventure et Gerson. Il est commandé, dans les deux cas, par le même sens privilégié donné au *frui*, sens que la liturgie manifeste clairement encore de nos jours : la terminologie *frui-perfrui-fruitio* est réservée essentiellement à la béatitude éternelle (hymne des matines de l'avent, postcommunion de la Fête-Dieu, etc; c'est au 17^e siècle qu'on parle, dans le *Te Joseph*, d'une fruition de Dieu dès cette vie). L'expérience mystique cependant, à la faveur de la vie des monastères, des béguinages, de la solitude, entraîna la formation d'une doctrine de la fruition-prélibation de l'éternité.

La description bernardine a comme inscrit le mariage mystique dans le *frui Verbo*. Guillaume de Saint-Thierry a imposé, sous une forme très avertie des courants traditionnels, la doctrine de l'amour de désir-amour de fruition, transformation dépendant de l'expérience divine, de l'action des dons de l'Esprit. La synthèse de Ruusbroec acheva de donner à l'amour fruitif sa place, comme forme suprême de la charité dans l'union mystique de la perte en Dieu, pleinement accordée cependant, — dans la perfection d'une « vie commune » —, à l'action ou charité de l'oubli de soi pour le prochain.

La description de la fruition relève avant tout de la foi, de la communion avec la révélation, avec les traditions, pour exprimer une expérience ressentie comme humainement ineffable. Les autres influences y sont subordonnées; telle celle de Plotin, qui dominera chez un humaniste comme Marsile Ficin † 1499 (traduction des *Ennéades* VI, 9, 10, 11; cf DS, t. 5, col. 295-302).

L'exégèse médiévale (H. de Lubac, *Exégèse médiévale. Les quatre sens de l'Écriture*, t. 1, Paris, 1959, p. 363; t. 2, 1959, p. 565-571, 586 svv) était pour les mystiques union de vie avec la Parole, le Verbe, selon la grande exigence patristique. Elle apparaît constant passage du sens historique au sens moral, au sens anagogique; et par là elle est approfondissement spirituel et mystique (au sens d'enracinement personnel dans le mystère révélé). Lorsque l'âme devient docile, souple à cette éducation, Dieu se donne en contemplation et fruition; il suscite le don plénier par lequel chaque personne humaine accomplit sa destinée d'*imago Dei* : être le chef-d'œuvre de l'amour, des visites du Créateur, la créature fruitive de son Seigneur et Père.

La fruition est l'ultime préparation aux mœurs divines du face à face, et déjà leur prélibation. Le mystique sent quasi physiquement quel abîme sépare la charité fruitive, du plaisir sensible, et de son extase charnelle et amoureuse. Comme le pressentait Henri

Bergson, le plaisir est « éclipsé » par la joie (*Les deux sources de la morale et de la religion*, Paris, 1932, p. 343). Le trépas fruitif n'a rien d'une satisfaction intéressée, mais intègre toute la perfection morale et théologique dans la charité que le Roi infuse, ordonne en son épouse, puis reçoit d'elle.

La joie spirituelle, d'essence religieuse, est fruit de l'Esprit qui achève ainsi son œuvre en l'homme devenu docile au dynamisme de la nature et de la grâce : intime à notre personne, il la tourne vers l'unique Autre, et en lui vers tout autre. La fruition partage la béatitude du Dieu qui daigne trouver ses délices en l'homme, couronnement de sa création.

L'étude de la fruition chez les auteurs du moyen âge a été sommairement esquissée par H. Scholz, *Fruitio Dei. Ein Beitrag zur Geschichte der Theologie und Mystik*, en excursus à son livre *Glaube und Unglaube in der Weltgeschichte. Ein Kommentar zu Augustin's De civitate Dei*, Leipzig, 1911. — Outre les ouvrages signalés en cours d'article, on peut consulter les indications générales données indirectement par : K. Berger, *Die Ausdrücke der unio mystica im Mittelhochdeutschen*, Berlin, 1935. — C. Butler, *Western Mysticism*, 2^e éd. with *Afterthoughts*, Londres, 1927; rééd. 1951, p. 95 svv. — A. Gardeil, *La structure de l'âme et l'expérience mystique*, t. 2, Paris, 1927. — J. Maréchal, *Études sur la psychologie des mystiques*, t. 2, Bruges, 1937. — A. Michel, art. *Gloire*, DTC, t. 6, 1914. col. 1393-1426. — H. Pétré, *Caritas. Étude sur le vocabulaire latin de la charité chrétienne*, Louvain, 1948 (s'arrête à saint Augustin). — J. M. Ramirez, *De hominis beatitudine*, t. 3, Madrid, 1947, p. 128 svv. — P. Rousselot, *Pour l'histoire du problème de l'amour au moyen âge*, coll. Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters 6, Munster, 1908. — H. Volk, art. *Freude*, dans *Handbuch theologischer Grundbegriffe*, t. 1, Munich, 1962, p. 414-415. — Th. Koehler, *Thèmes et vocabulaire de la « fruition divine » chez Guillaume de Saint-Thierry († 1148)*, RAM, t. 40, 1964, p. 139-160; *La théologie mystique de la « fruition divine » chez Ruusbroec l'admirable*, *ibidem*, p. 289-310.

DS, art. AME (structure), CHARITÉ, CONTEMPLATION, DÉSINTÉRESSEMENT, DEVOTIO, DIEU (expérience), DIVINISATION, DULCEDO, ÉCRITURE SAINTE et vie spirituelle, ESSENCE DE DIEU (vision), FOND DE L'ÂME, etc.

Théodore KOEHLER.

FRUITS DU SAINT-ESPRIT. — Si la notion de fruit du Saint-Esprit se rattache immédiatement au texte de saint Paul : « Le fruit de l'Esprit est charité, joie, paix, longanimité, serviabilité, bonté, confiance dans les autres, douceur, maîtrise de soi » (*Gal.* 5, 22), elle était sans doute familière à la première communauté chrétienne, comme en témoignent les épîtres catholiques (*Jacq.* 3, 17; 2 *Pierre* 1, 8; cf *Héb.* 12, 11; *Apoc.* 22, 2). Elle rejoint clairement la notion biblique, et tout spécialement évangélique, de « porter du fruit ». Pour en déterminer la signification et la valeur théologique, nous examinerons successivement : 1. la notion de fruit dans le nouveau Testament, 2. le sens du texte de saint Paul, 3. la réflexion théologique sur les fruits du Saint-Esprit.

1. Notion de fruit dans le nouveau Testament. — L'emploi de l'image du fruit présente une signification beaucoup plus riche dans le nouveau Testament que dans l'ancien. Alors qu'ici on ne sort guère de l'image matérielle : le cultivateur attend le fruit de son travail comme Yahvé attendait de la vigne d'Israël qu'elle donnât ses raisins (*Is.* 5, 1-7), là, au contraire, elle prend une signification immédiatement spirituelle : « Produisez donc un digne fruit de pénitence », dira Jean-Baptiste (*Mt.* 3, 8), ou Notre-Seigneur : « Qui

demeure en moi, comme moi en lui, porte beaucoup de fruit » (*Jean* 15, 5). Par cette image tirée de l'ordre de la vie est suggéré le mystère de la croissance du royaume en nous en même temps que la force d'expansion et de manifestation de ce royaume. Et, puisque toute croissance s'opère dans le temps, *Luc* (8, 15) affirme que la condition essentielle de la fécondité spirituelle est la persévérance.

Si nous cherchons à préciser le sens d'une telle image évangélique, il semble clair qu'elle indique une manifestation perceptible du dehors. Ainsi Notre-Seigneur recommande-t-il à ses disciples de s'exercer à discerner la valeur de l'arbre aux fruits qu'il produit : l'arbre bon produit de bons fruits, l'arbre mauvais de mauvais fruits (*Mt.* 7, 16-18). Et peut-être exprime-t-il un certain étonnement en constatant que les pharisiens tirent de bonnes paroles de leur cœur mauvais (*Mt.* 12, 33-34). Mais cela ne saurait durer : la bouche parle de l'abondance du cœur; et le cœur, quelque jour, se trahira. Dans la perspective évangélique cependant, le fruit dont on parle est le plus souvent bon. Il répond à l'attente de celui qui a planté et qui cueille ses fruits en leur temps. C'est pourquoi le Père a planté dans le monde une nouvelle vigne, et dans le cœur des fidèles une semence de vie. Chacune produit, selon le terrain qui la reçoit, une charge différente de fruits (*Mt.* 13, 8-23). Ou encore, pour reprendre en une autre acception la même image, celui qui confie à ses serviteurs un capital espère qu'ils le feront fructifier en copieux intérêts (*Luc* 19, 11-27; cf *Phil.* 4, 17). L'Évangile ne craint donc pas de présenter le Père intéressé à son œuvre, ce qui revient à dire que le Père a donné un sens à sa création, lui a assigné un but : sa propre gloire, car il ne saurait avoir besoin des hommes. « C'est la gloire de mon Père que vous portiez beaucoup de fruit » (*Jean* 15, 8), et en Matthieu (5, 14 et 16) Jésus précise : « Vous êtes la lumière du monde... Ainsi votre lumière doit-elle briller aux yeux des hommes pour que, voyant vos bonnes œuvres, ils en rendent gloire à votre Père qui est dans les cieux ».

De ce témoignage que porte tout fidèle qui fructifie pour l'Évangile, la prédication constitue un aspect particulier et privilégié. Paul le dit aux Romains (1, 13) et aux Philippiens (1, 22). Notre-Seigneur avait déclaré : « Le moissonneur reçoit son salaire; il amasse du grain pour la vie éternelle et le semeur partage ainsi la joie du moissonneur. Car ici se vérifie le dicton : l'un sème, l'autre moissonne; je vous ai envoyés moissonner là où vous n'avez pas peiné, et vous, vous héritez du fruit de leurs peines » (*Jean* 4, 36-38). Le fruit escompté est un fruit qui demeure : un fruit d'éternité pour les greniers de Dieu.

Pour autant, il ne faudrait pas penser que le fruit perçu dès cette vie ne soit pas un fruit substantiel. « Aujourd'hui, libérés du péché et asservis à Dieu, vous fructifiez pour la sainteté, et l'aboutissement, c'est la vie éternelle » (*Rom.* 6, 22). Ce que Paul appelle ici fruit de sainteté, il l'appelle ailleurs fruit de justice : ne souhaite-t-il pas aux Philippiens (1, 10-11) de se rendre « purs et sans reproche pour le Jour du Christ dans la pleine maturité de ce fruit de justice que nous portons par Jésus-Christ, pour la gloire et la louange de Dieu » ? Si le fruit apparaît comme un fruit de vie éternelle, il n'en est pas moins porté dès maintenant. Et même, il opère dès cette vie une transformation dont la paix est la manifestation principale : « Un

fruit de justice est semé dans la paix pour ceux qui produisent la paix » (*Jacq.* 3, 18). Et nous n'avons pas à rechercher pour cette paix d'autre source que le Christ Jésus. Lui qui nous a promis sa paix donne encore à notre vie sa fécondité : « Demeurez en moi, comme moi en vous. De même que le sarment ne peut pas de lui-même porter du fruit sans demeurer sur le cep, ainsi vous non plus, si vous ne demeurez en moi » (*Jean* 15, 4).

2. Sens du texte de saint Paul. — Les textes que nous venons d'analyser témoignent simplement de la nécessité de porter du fruit pour le royaume; celui de saint Paul énumérant les fruits de l'Esprit nous entraîne plus loin : il vise à nous donner une idée du comportement de l'homme nouveau, de l'homme spirituel. Il oppose les « œuvres de la chair » au « fruit de l'Esprit » :

« Manifestes sont les œuvres de la chair : fornication, impureté, débauche, idolâtrie, magie, haine, discorde, jalousie, emportements, disputes, dissensions, scissions, sentiments d'envie, orgies, ripailles et choses semblables, — et je vous préviens, comme je l'ai déjà fait, que ceux qui commettent ces fautes-là n'hériteront pas du royaume de Dieu. — Mais le fruit de l'Esprit est charité, joie, paix, longanimité, servabilité, bonté, confiance dans les autres, douceur, maîtrise de soi » (*Gal.* 5, 19-22).

L'ensemble de ce texte est clair : le comportement extérieur, manifeste, de l'homme spirituel s'oppose du tout au tout au comportement de l'homme charnel. A celui-ci l'impureté, les superstitions, les divisions haineuses, les débauches avilissantes (cf *Rom.* 1, 22-32); à celui-là la charité paisible, la douceur des rapports, la pureté (cf *Rom.* 12, 9-21; *Éph.* 4, 17 à 5, 20).

Si telle est bien l'intention de saint Paul, il paraît certain que l'énumération ne prétend pas à la rigueur exhaustive. Saint Paul parle du fruit de l'Esprit au singulier : ὁ καρπὸς τοῦ πνεύματος (*Gal.* 5, 22). Il dessine, à l'aide de traits qu'il veut exemplaires, la figure de l'homme spirituel. Il aurait pu en choisir d'autres, comme il l'a fait par exemple en *2 Cor.* 6, 6 : « pureté, science (γνώσις), longanimité, bonté, esprit saint, charité sans feinte », ou comme a fait saint Jacques (3, 7) : « La sagesse d'en-haut est tout d'abord pure, puis pacifique, indulgente, bienveillante, pleine de pitié et de bons fruits, sans partialité, sans hypocrisie ». Au fond, ces énumérations diverses sont très proches du sermon des béatitudes. Il ne semble donc pas qu'il faille juger trop sévèrement la version de la Vulgate clémentine qui énumère douze fruits du Saint-Esprit : « caritas, gaudium, pax, patientia, benignitas, bonitas, longanimitas, mansuetudo, fides, modestia, continentia, castitas ». Entraîné sans doute par la mystique du nombre douze et sollicité par un texte de l'*Apocalypse* (22, 2) : « Au milieu de la place, de part et d'autre du fleuve, il y a des arbres de Vie qui fructifient douze fois », le traducteur a insisté sur le fruit de pureté.

Aussi bien les commentateurs n'ont-ils pas pressé ce nombre et saint Thomas lui-même a estimé que, « comme le dit saint Augustin, dans son commentaire de l'épître aux Galates (c. 5) : l'Apôtre n'a pas voulu enseigner le nombre des œuvres de la chair ou des fruits de l'Esprit, mais montre en général comment pratiquer ceux-ci et éviter ceux-là. Par conséquent, on aurait pu énumérer davantage ou même moins de fruits » (1^{re} 2^{ae} q. 70 a. 3 ad 4). Mais, toujours selon saint Thomas, d'une manière ou d'une autre, on pourrait ramener les termes

scripturaux décrivant le comportement de l'homme spirituel à ces termes consacrés par un passage précis.

A cette difficulté concernant le catalogue paulinien, vient s'en ajouter une seconde concernant son sens : doit-on parler du fruit produit par l'homme spirituel ou du fruit de l'Esprit?

Encore que, par exemple, la traduction de la *Bible de Jérusalem* porte : le fruit de l'Esprit, il semble bien que le sens immédiat du texte impose une signification plus large : il s'agit ici du fruit de l'esprit opposé aux œuvres de la chair. L'esprit alors n'est plus exactement l'Esprit Saint ni non plus la partie spirituelle de l'homme naturel soumise aussi à la faiblesse, mais l'homme renouvelé par la présence de l'Esprit communiqué au baptême (cf *Rom.* 8, 14-16).

Sans oublier cette restriction, on attribuera légitimement à l'Esprit Saint ce qui convient à l'homme spirituel comme tel. Celui-ci, en effet, ne pourrait rien produire hors du Christ (*Jean* 15, 5), c'est-à-dire hors de l'Esprit. Comme le dit saint Paul, après avoir parlé des fruits de l'Esprit : « Puisque l'Esprit est notre vie, que l'Esprit aussi nous fasse agir » (*Gal.* 5, 25); auparavant, il avait exprimé une pensée parallèle : « Si je vis, ce n'est plus moi qui vis, c'est le Christ qui vit en moi » (*Gal.* 2, 20). La vie du Christ en nous est désormais une vie dans l'Esprit. Non pas que l'action de l'Esprit s'ajoute ou se substitue à la nôtre! C'est sur un mode plus mystérieux, par une inhabitation unique, que l'Esprit peut être dit le principe de nos actes. Si je parle des fruits produits par l'homme spirituel, je porte mon attention sur leur support visible; si je parle du fruit de l'Esprit, je perçois par la foi son auteur invisible. Il n'y a pas dualité, bien que jamais ne se confondent les personnes, mais unité mystique.

3. Réflexion théologique. — Située au plan de l'expérience spirituelle, la notion de fruits du Saint-Esprit ne pouvait que tardivement susciter une réflexion théologique systématique. On trouve bien, dans un texte qui résume la pensée d'Ambroise (*De paradiso* 13, PL 14, 307), une précision portant sur le terme de fruit : « Les œuvres des vertus sont appelées des fruits parce qu'elles procurent à leurs possesseurs la réfection d'une sainte et sincère délectation ». On essayait donc d'appliquer aux fruits de l'Esprit la théorie de la fruition. Mais il reviendra à saint Thomas d'intégrer les fruits de l'Esprit dans la construction théologique. En même temps qu'il essaiera d'ajuster les divers fruits à l'édifice des vertus et des dons, il voudra dégager la pureté des lignes par un traitement rationnel de la notion de fruit.

Dans l'ordre naturel, remarque-t-il, le fruit désigne un produit de la plante, parvenu à la perfection, et au goût suave. Transposé dans l'ordre spirituel, cela peut signifier ou la vie éternelle dont l'homme jouira ou les actes spirituels qu'il produit. Et ces actes, attribués au Saint-Esprit qui est comme une semence en nous, possèdent bien un goût suave puisqu'ils sont une opération convenant au vivant et que toute opération normale du vivant produit du plaisir. Les fruits du Saint-Esprit sont donc le signe d'un épanouissement de l'homme spirituel jouissant de sa propre opération. Saint Thomas rejoint ici le texte attribué à Ambroise qu'il cite (1^{re} 2^{ae} q. 70 a. 1 et ad 2).

On peut se demander si cette perspective individualiste rend bien compte du texte de saint Paul. Sans nier toutefois que le spirituel soit le « premier à goûter

du fruit qu'il produit », M. Ledrus (*art. cité*, p. 717) affirme fortement que « le concept de fruit du Saint-Esprit relève en fait de l'union fructueuse ou apostolique (cf Jean 15, 1-17), plutôt que de l'union fruitive ou contemplative ». Il semble que cette interprétation corresponde au texte paulinien tel que nous l'avons exposé. Dans cette perspective, par exemple, la foi (πίστις) ne concernera pas la vertu théologale de foi, mais plutôt la fidélité envers les autres ou la confiance dans les autres. De même notre patience sera-t-elle d'abord perceptible aux autres.

Le mieux peut-être serait de séparer le triptyque charité-joie-paix, auquel on accorderait plus facilement d'être d'abord la délectation de qui le possède pour le communiquer ensuite aux autres, des autres fruits qui seraient avant tout perçus par le prochain. Ou encore on acceptera la mesure retenue par saint François de Sales :

Certes, la charité est l'unique fruit du Saint-Esprit, mais parce que ce fruit a une infinité d'excellentes propriétés, l'Apôtre, qui en veut représenter quelques-unes par manière de monstre [d'exemple], parle de cet unique fruit comme de plusieurs, à cause de la multitude des propriétés qu'il contient en son unité, et parle réciproquement de tous ces fruits comme d'un seul, à cause de l'unité en laquelle est comprise cette variété... L'Apôtre donc ne veut dire autre chose sinon que le fruit du Saint-Esprit est la charité, laquelle est joyeuse, paisible, patiente, bénigne, bonteuse, longanime, douce, fidèle, modeste, continent, chaste; c'est-à-dire que le divin amour nous donne une *joye* et consolation intérieure, avec une grande *paix* de cœur qui se conserve entre les adversités par la *patience*, et qui nous rend gracieux et bénins à secourir le prochain par une *bonté* cordiale envers iceluy; bonté qui n'est point variable, ains constante et persévérante, d'autant qu'elle nous donne un *courage de longue estendue*, au moyen dequoy nous sommes rendus doux, affables et condescendants envers tous, supportans leurs humeurs et imperfections et leur gardant une *loyauté* parfaite, tesmoignans une simplicité accompagnée de confiance, tant en nos paroles qu'en nos actions, vivans modestement et humblement, rebranchans toutes superfluités et tous désordres au boire, manger, vestir, coucher, jeux, passe tems et autres telles convoitises voluptueuses par une sainte *continence*, et réprimant sur tout les inclinations et séditions de la chair par une soigneuse *chasteté* : affin que tout nostre personne soit occupée en la divine dilection, tant intérieurement, par la *joye, paix, patience, longanimité, bonté et loyauté*; comme aussi extérieurement, par la *bénignité, mansuétude, modestie, continence et chasteté* (*Traité de l'amour de Dieu*, liv. 11, ch. 19, *Œuvres*, t. 5, Annecy, 1894, p. 306-307).

Est-il possible d'aller plus loin dans la réflexion sur les fruits du Saint-Esprit? Saint Thomas a classé les différents fruits selon une triple ordination de l'esprit : en lui-même, et ce sera charité, joie, paix, patience, longanimité, foi enfin au sens de vertu théologale; envers le prochain : bonté, bénignité, douceur, fidélité; envers les réalités inférieures : modestie, continence, chasteté (1^a 2^{ae} q. 70 a. 3), et il a le souci dans son étude de morale spéciale de la 2^a 2^{ae} de rattacher les fruits aux vertus et aux dons. Louis Lallemant † 1635 (*La doctrine spirituelle*, Paris, 1694) n'a fait que reprendre saint Thomas. De son côté, M. Ledrus retient une classification selon un double principe : action-paroles-sentiments d'un côté et vertus cardinales de l'autre. Mais cela l'oblige à exténuer singulièrement le sens des mots si riches : charité, joie, paix. Quant à d'autres auteurs, ils se contentent, en s'appuyant sur saint Thomas, de décrire concrètement ce qu'est une vie dans l'Esprit : ainsi Mgr Martinez.

Projet tout à fait valable, mais plus parénétiqque que scientifique.

Il semble d'ailleurs difficile de prétendre à trop de rigueur. Saint Thomas avait observé que les fruits de l'Esprit s'opposaient en bloc aux œuvres de la chair (1^a 2^{ae} q. 70 a. 4) et qu'essayer d'établir des oppositions particulières était bien aléatoire. Après tout, il suffit à l'intelligence de la vie spirituelle d'admettre cette manifestation, en soi et au-dehors, de la présence de l'Esprit : sous de multiples formes, elle est le signe que la vie chrétienne est vraiment une vie. Une semence croît et devient un grand arbre produisant des fruits, et des fruits délectables pour soi et pour le prochain.

1. **Exégètes et commentateurs de l'Écriture.** — F. Böckle, *Die Idee der Fruchtbarkeit in den Paulusbriefen*, Fribourg, Suisse, 1953. — A. Lozeron, *La notion de fruit dans le nouveau Testament*, Lausanne, 1957. — C. Spicq et X. Léon-Dufour, *Fruit*, dans *Vocabulaire de théologie biblique*, Paris, 1962, col. 407-410. — Voir aussi J. Bonsirven et M. Viller, art. CHAIR, DS, t. 2, col. 439-449.

On glanerait quelques brouillures en parcourant les commentaires de l'épître aux Galates, sans ramasser rien d'original. — Déjà la notion de fruits du Saint-Esprit est familière à Origène, cf DTC, t. 6, col. 945. — Sans doute l'ensemble des commentateurs s'est-il inspiré de l'*In ep. ad Galatas* de Jérôme, PL 26, 418-421. — Au moyen âge, on pourrait retenir : Hervé de Bourg-Dieu † 1150, *In ep. ad Galatas*, PL 184, 1190-1194. — Pierre Lombard † 1160, *Collectanea in ep. ad Galatas*, PL 192, 158-161. — Thomas d'Aquin † 1274, *In ep. ad Galatas*, c. v, lect. 5-7. — Parmi les modernes : Alphonse Salmeron † 1585, *Disputationes... in ep. ad Galatas*, t. 15, Cologne, 1604, p. 152-154. — R. Cornely, *Commentarius... ad Galatas*, Paris, 1892, p. 578-589. — M.-J. Lagrange, *Épître aux Galates*, coll. Études bibliques, Paris, 1918, p. 151-154 (rééd. 1942). — F. Ogara, *Spiritu ambulante. Gal., 5, 16-24*, dans *Verbum Domini*, t. 18, 1938, p. 257.

A. Viard, *Le fruit de l'Esprit*, VS, t. 88, 1953, p. 451-470. — E. Underhill, *Fruits of the Spirit, Abba, Light of Christ*, 1956. — W. Barclay, *Flesh and Spirit*, Londres, 1962. — L. Cerfaux, *Le chrétien dans la théologie paulinienne*, coll. Lectio divina 33, Paris, 1962, p. 422-426.

2. **Tradition spirituelle.** — Nous ne rencontrons ni traités ni études sur les fruits du Saint-Esprit (voir *infra* les théologiens); toutefois les fruits du Saint-Esprit ont leur place à côté des œuvres de miséricorde dans les manuels des confesseurs au moyen âge. C'était une notion commune aux chrétiens. Mais c'est en passant que les auteurs en parlent.

Signalons à titre d'exemple, un pseudo-Bonaventure : Guillaume de Lanica, franciscain († début 14^e siècle), qui, dans sa *Diaeta salutis* consacre le titulus 8 aux douze fruits, éd. A.C. Peltier, *Opera*, t. 8, Paris, Vivès, 1866, p. 326-331. — Denys le chartreux † 1477, *Elementatio theologica*, propos. 156 De fructibus spiritualibus, *Opera omnia*, t. 33, Tournai, 1907, p. 228; *De gaudio spirituali et pace interna*, lib. 1, c. 2, t. 40, 1911, p. 508-509 : la joie, fruit spirituel; etc. — Louis Lallemant, *Doctrine spirituelle*, 4^e principe, ch. 5 Des fruits du Saint-Esprit, rééd. F. Courel, coll. Christus 3, Paris, 1959, p. 232-238.

3. **Réflexion théologique et spiritualité.** — S. Thomas, *Somme théologique*, 1^a 2^{ae} q. 70; trad. et comment. par R. Bernard, *La vertu*, t. 2, éd. Revue des jeunes, Paris, 1935. — M.-J. Friaque, *Le Saint-Esprit*, Paris, 1886, p. 383-398. — B. Froget, *De l'habitation du Saint-Esprit dans les âmes justes d'après la doctrine de saint Thomas d'Aquin*, Paris, 1898; 4^e éd., 1937, p. 425-442. — Abbé de Bellevue, *L'œuvre du Saint-Esprit ou la sanctification des âmes*, Paris, 1902, p. 275 svv.

A. Gardeil, *Fruits du Saint-Esprit*, DTC, t. 6, 1914, col. 944-949. — R. Garrigou-Lagrange, *Perfection chrétienne et contemplation*, t. 1, Paris-Tournai, 1923, p. 412-417. — Teresia Renata, *Sehet und kostet die Früchte des Heiligen Geistes*, Fribourg-Brisgau, 1932. — B. Jiménez Duque, *Los frutos del Espíritu*

Santo, dans *La ciencia tomista*, t. 72, 1947, p. 331-354. — M. Ledrus, *Fruits du Saint-Esprit*, VS, t. 76, 1947, p. 714-733. — Louis-M. Martinez, *Le Saint-Esprit. Les fruits de l'Esprit*, trad. de l'espagnol, Paris, 1962.

Charles-A. BERNARD.

FUGA MUNDI. Voir FUIITE DU MONDE, MONDE, etc.

FUHL (CLÉMENT), ermite de Saint-Augustin, 1874-1935. — Clément Fuhl est né le 18 juin 1874 à Aidhausen, en Bavière. Entré dans l'ordre des ermites de Saint-Augustin à Mûnnerstadt en 1893, il fut ordonné prêtre en 1897. Il se vit bientôt confier les responsabilités du gouvernement : socius du maître des novices (1899-1902) et maître des novices à Mûnnerstadt (1902-1908), maître des scolastiques à Wurtzbourg (1908-1912 et 1918-1920), prier de Mûnnerstadt (1912-1916), provincial (1920-1929), commissaire provincial en Amérique du nord (1929-1931), enfin prier général de l'ordre de 1931 à sa mort survenue le 31 mars 1935, à La Paz, Bolivie. En 1953, son corps fut transporté dans l'église des augustins de Wurtzbourg et en 1961 fut ouvert son procès de béatification.

Directeur de retraites, Clément Fuhl exerça une action considérable et profonde. Son influence fut étonnante et durable sur la vie spirituelle des couvents allemands de son ordre. C'était en effet un religieux d'une extraordinaire piété et d'une grande intimité avec Dieu. Il vivait dans la présence de Dieu et cherchait à inculquer aux autres le désir d'y vivre. Entraîner ses frères dans le chemin de la perfection évangélique et vivifier l'idéal augustinien de la vie commune, en particulier la prière chorale et le chant liturgique, étaient son souci constant. Supérieur compréhensif, tout entier à chacun et aux besoins généraux de l'ordre, infatigable à la tâche (« restlos und rastlos », répétait-il), d'une extraordinaire modestie dans les plus hautes charges, il rayonnait le don de soi et la charité. Beaucoup souhaitent sa béatification.

Cl. Fuhl a composé de nombreux articles de vulgarisation sur des sujets hagiographiques et ascétiques dans la revue *Maria vom guten Rat*, -Wurtzbourg (surtout dans les t. 13, 1916-1917; 14, 1917-1918, et 17, 1921). Il s'intéressa spécialement aux frères lais : *Laienbrüder in unseren Klöstern*, *ibidem*, t. 20, 1924, p. 39-46, et *Unsere Brüderschule*, p. 67-76. C'est un peu son idéal de vie religieuse qu'il expose dans *Die Augustiner in Deutschland seit der Säkularisation (Cor unum)*, t. 20, Wurtzbourg, 1962, p. 43-50, 76-82; t. 21, 1963, p. 8-12, 67-68, 76-77, 112-119). Ses nombreuses lettres circulaires de provincial n'ont pas encore été publiées.

Sur la vie, la personnalité et l'action de Cl. Fuhl, voir les articles publiés dans *Analecta augustiniana*, t. 15, 1933-1936, p. 55-67, 281-322 (W. Hümpfner); — dans *Maria vom guten Rat*, t. 31, 1934-1935, p. 244-248, 266-269, 298-300; t. 32, 1935-1936, p. 184-185; 1954, p. 31-48; — dans *Kommende deutsche Heilige*, éd. par A. Köhler et J. Sauren, Dulmen, 1936, p. 252-254 (V. Rumpel); — dans LTK, t. 4, 1960, col. 442 (W. Hümpfner); — dans *Cor unum*, t. 11, 1953, p. 90-100 (E. Eberhard); t. 19, 1961, p. 1-2, commencement du procès informatif; t. 20, 1962, p. 82-86 (I. J. Otsen); — dans *Gehört, Gelesen* (conférences de la radiodiffusion bavaroise), t. 9, 1962, p. 1155-1163 (M. Rössler).

Adolar ZUMKELLER.

FUIITE DU MONDE (FUGA MUNDI). — Quand l'homme admet l'authenticité d'une rencontre avec Dieu, le sentiment religieux suppose volontiers, au départ de cette rencontre, la tentative de se priver, au moins durant un certain laps de temps et autant

qu'il est possible, de tout contact avec les biens temporels. Ce comportement peut être appelé à juste titre : la *fuite du monde*. Il concerne le *monde*, c'est-à-dire les valeurs extérieures (matérielles et spirituelles, sociales et individuelles) dans leur unité d'ensemble, et requiert une *fuite*, c'est-à-dire l'inclination intensément vécue vers une séparation radicale, non seulement affective (dans la volonté), mais encore, et suivant les possibilités, effective (matérielle, réalisée). Un tel comportement ne détermine pas de soi la relation du chrétien au monde : elle est en même temps une fuite et une présence. La fuite est ainsi une des composantes complémentaires de l'attitude générale du chrétien au regard du monde.

Ce comportement répond aux exigences fondamentales et inéluctables de l'Évangile. Le chrétien, par le dépouillement et la croix, tend vers les biens supérieurs et la totale béatitude. Dans la séparation effective d'avec les valeurs extérieures, chacun doit tenir compte de son état de vie et de ses responsabilités, sociales, familiales et autres. Voir art. DÉPOUILLEMENT, ESCHATOLOGIE, ÉTAT DE VIE, MONDE, VOCATION, etc.

Mais Dieu appelle aussi à un détachement et à un dépouillement plus radical, à une réelle « fuite du monde ». La *fuga mundi* au sens strict et effectif — quitter réellement le monde — a été évoquée déjà dans l'article ÉRÉMITISME; elle le sera encore à l'article MONACHISME.

Le présent article traite du problème général, tel qu'il se pose à la conscience de tout chrétien, sans entrer dans le domaine des vocations particulières, sinon pour situer la « fuite » du moine dans le contexte évangélique et ecclésial.

1. *Dans le monde gréco-romain.* — 2. *Dans l'Écriture.* — 3. *Dans la littérature patristique.* — 4. *Au moyen âge.*

1. LE MONDE GRÉCO-ROMAIN

Le monde hellénistique n'était dans l'ensemble guère disposé à apprécier semblable idéal. Pour la culture grecque, le mot *monde* parlait déjà à lui seul d'ordre et de beauté harmonieuse : suivant la remarque de Thalès, *κάλιστον κόσμος ποίημα γὰρ θεοῦ* (Diogène Laërce, *De clarorum philosophorum vitis* 1, 9, 35), et l'abandon spontané de cette valeur ne pouvait avoir d'attrait. Il y eut toutefois quelques courants moins positifs à l'égard des valeurs terrestres, « car, en vérité, l'on trouve tout dans l'âme grecque : joie de vivre et peine de vivre, besoins religieux profonds et rationalisme, ascèse et volupté, amour et dégoût de l'action » (A.-J. Festugière, *L'idéal religieux des grecs et l'Évangile*, coll. Études bibliques, Paris, 1932, p. 13).

1^o **Stoïcisme.** — L'expression « fuite du monde » sied peu à l'idéal stoïcien. La fuite est en effet une passion; elle s'oppose donc à l'*apatheia* du sage. Mais le philosophe observe encore que l'humanité est menacée, par l'impétuosité de cette « fuite », du danger de perdre les valeurs terrestres. Cette « fuite » n'est pas juste. Il n'y a qu'une seule valeur : le bien moral, et il n'y a qu'une seule valeur négative : le vice. Les autres biens terrestres, la vie, la santé, le plaisir, la beauté, la force, la richesse, la bonne réputation et la noblesse, en réalité sont indifférents, *ἀδιάφορα*. Ils ne peuvent être de vraies valeurs parce qu'ils ne procurent pas une satisfaction parfaite et parce qu'ils ne sont pas dignes de l'homme; tandis que celui qui possède la

vertu n'a besoin de rien d'autre. Les stoïciens n'exigeaient pas le renoncement à ces valeurs apparentes, voire même, ils pensaient au contraire qu'elles peuvent parfois être vraiment utiles. De fait, l'homme peut vivre au milieu des valeurs terrestres, comme si elles n'existaient pas. Si pourtant elles entravent sa liberté intérieure, le sage peut alors s'en libérer, et même de sa propre vie. « La vie que tu médites de mener une fois sorti d'ici, tu peux la mener ici même. Si l'on ne t'en laisse pas la faculté, alors sors plutôt de la vie... De la fumée je m'en vais! » (Marc Aurèle, *Pensées* v, 29, 1-2, éd. et trad. A.I. Trannoy, coll. Budé, Paris, 1925, p. 51). Ces vues, entrées dans la pensée populaire, poussaient à détacher la volonté des biens terrestres et pouvaient préparer les âmes à comprendre les motifs d'une séparation matérielle, effective, des valeurs terrestres, le pourquoi de la « fuite du monde ».

2° Cynisme. — Les nombreuses anecdotes qui couraient sur la vie de ces penseurs étranges montrent que ceux-ci s'efforçaient réellement de renoncer à tous les biens extérieurs, appréciés dans leur entourage. Leur comportement était aussi fondé d'une manière théorique : selon Diogène, n'avoir besoin de rien est une propriété des dieux; ceux qui ressemblent aux dieux se contentent de peu (Diogène Laërce, *op. cit.*, vi, 9, 105). La satisfaction ostensiblement affichée par les cyniques tendait à prouver à leurs contemporains qu'une vie dépouillée des biens terrestres non seulement n'est pas privée de félicité, mais qu'elle est au contraire la voie la meilleure. Un homme sans maison, sans nationalité, sans famille, sans ressources, sans domesticité vit sans tristesse et sans crainte, car il est libre (Épictète, *Entretiens* III, 22, 47-48; cf 60, éd. et trad. J. Souilhé, coll. Budé, Paris, 1963, p. 77-79). Ainsi le cynisme connaît une « fuga mundi » eudémoniste.

3° Pythagorisme. — D'après Jamblique, Pythagore aurait prescrit à ses disciples de mépriser la renommée, l'argent et les autres biens du même genre (*De pythagorica vita* 16, 69). Ce détachement intérieur comporte aussi, selon l'idéal de l'école, une séparation matérielle des différents biens. Pour Philostrate, la prière d'Apollonius de Tyane fut : O dieux, permettez-moi de posséder peu et de n'avoir besoin de rien, *μικρὰ ἔχειν καὶ δεῖσθαι μηδενός* (*Vita Apollonii* 1, 33). Les néopythagoriciens attribuèrent aux chefs de l'école une remarquable tempérance, non seulement dans les aliments et les boissons (1, 24) et dans la vie sexuelle (1, 13), mais encore dans la possession des biens matériels (*ibidem* et 2, 40). Bien plus, l'école considéra avec sympathie la conduite des ascètes orientaux qui habitaient sur la terre et pourtant n'y étaient pas, qui n'avaient rien et néanmoins possédaient tout (ἐπὶ τῆς γῆς καὶ οὐκ ἐπ' αὐτῆς, οὐδὲν κεκτημένους καὶ πάντων, 3, 15). Par rapport au cynisme, un nouvel élément intervient dans ce renoncement, interne et, en partie tout au moins, également externe, en tant qu'il est motivé entre autres par des considérations religieuses. Selon Jamblique, l'idéal du philosophe consiste à suivre dieu, ἀκολουθεῖν τῷ θεῷ : en effet, l'unique conduite raisonnable est celle-ci : vouloir faire ce qui plaît à dieu. Mais il est difficile de connaître la volonté divine sans la « mantique » (le don de divination), qui est le principal moyen pour interpréter tout ce qui se réfère à dieu (*De pythagorica vita* 28, 137). Or, la « mantique » exige l'observance de règles

variées, d'origines très différentes, qui cependant prescrivent aussi le renoncement aux divers biens terrestres (24, 106-109; Philostrate, *Vita Apollonii* 8, 7). C'est ainsi que la « fuite » de plusieurs valeurs terrestres apparaît comme un comportement religieux.

4° Platon et le néo-platonisme. — 1) Platon expose le concept de la fuite du monde, surtout dans la seconde époque, dans le *Phédon* (cité d'après la traduction de L. Robin, coll. Budé, Paris, 1926).

Le point de départ de la doctrine, c'est le désir de l'absolu. L'âme est en quête de la réalité spirituelle primordiale : « C'est là qu'elle s'élance, dans la direction de ce qui est pur, qui possède toujours l'existence, qui ne meurt pas, qui se comporte toujours de même façon » (*Phédon* 79d, p. 38). Or, le contact avec l'absolu se réalise dans la contemplation spirituelle. C'est « dans l'acte de raisonner que l'âme, si jamais c'est le cas, voit à plein se manifester à elle la réalité d'un être » (65c, p. 13). Mais la contemplation est empêchée par le contact avec le monde sensible. « Aussi longtemps que nous avons notre corps et que notre âme sera pétrie avec cette chose mauvaise, jamais nous ne posséderons en suffisance l'objet de notre désir » (66b, p. 15). Les nécessités de la vie suscitent « mille et mille tracas ». « Nous mettons de la paresse à philosopher, à cause de tout cela » (66cd, p. 15). L'âme « est elle-même errante, troublée, la tête lui tourne comme si elle était ivre : c'est qu'elle est en contact avec des choses de cette sorte! » (79c, p. 37). Par la suite, dans le *Timée*, Platon expliquera plus clairement comment le contact avec le monde externe abaisse l'homme tout entier.

« Quand un homme s'est abandonné à la concupiscence et aux déportements..., toutes ses pensées deviennent nécessairement mortelles; par suite, il devient mortel tout entier... Au contraire, quand un homme... a exercé principalement la capacité de penser les choses immortelles et divines..., il est sans doute absolument nécessaire que, dans la mesure où la nature humaine peut participer à l'immortalité, il puisse en jouir entièrement » (*Timée* 90bc, texte et trad. A. Rivaud, coll. Budé, Paris, 1925, p. 89).

Mais déjà, dans le *Phédon*, il est clair que pour voir ou posséder la vraie réalité, l'âme doit se purifier, suivant les traditions de l'orphisme. Cette κάθαρσις signifie « mettre le plus possible l'âme à part du corps, l'habituer à se ramener, à se ramasser sur elle-même, en partant de chacun des points du corps, à vivre autant qu'elle peut, dans les circonstances actuelles aussi bien que dans celles qui suivront, isolée et par elle-même, entièrement détachée du corps, comme si elle l'était de ces liens » (*Phédon* 67c, p. 17). Le détachement, c'est une fuite. « N'est-ce pas, en outre, dans cet état que l'âme du philosophe fait au plus haut point bon marché du corps et le fuit (φεύγει ἀπ'αὐτοῦ), tandis qu'elle cherche d'autre part à s'isoler en elle-même (καθ'αὐτὴν γίνεσθαι) »?

Durant son second séjour en Sicile Platon en déduit la conséquence. Se donner pour tâche d'améliorer le monde serait insensé, puisque le mal est inévitable. « Cela montre quel effort s'impose : d'ici-bas vers là-haut s'évader au plus vite (φεύγειν ὅτι τάχιστα). L'évasion, c'est s'assimiler à dieu dans la mesure du possible (φυγὴ δὲ ὁμοίωσις θεῷ κατὰ τὸ δυνατόν) : or, on s'assimile en devenant juste et saint, dans la clarté de l'esprit ». « On doit fuir la méchanceté et rechercher la vertu » (*Théétète* 176ab; texte et trad. A. Diès, coll. Budé, Paris, 1924, p. 208).

La dernière remarque nous fait penser que la « fuite » dont parle Platon n'est autre chose qu'une concentration de l'attention et du sentiment sur les valeurs éternelles spirituelles; elle n'implique donc pas nécessairement une réelle séparation des biens terrestres.

2) Plus problématique est le sens de la fuite, dans Plotin. Le concept de la *φυγή μόνου πρὸς μόνον* (*Ennéades* VI, 9, 11, texte et trad. É. Bréhier, coll. Budé, t. 6, Paris, 1938, p. 188) est central dans la philosophie de Plotin; être philosophe, cela veut dire répondre à l'invite : « Enfuyons-nous donc dans notre chère patrie » (I, 6, 8, t. 1, 1924, p. 104). Pour en déterminer la nature, rappelons que la fuite est une purification (I, 8, 8). Mais l'impureté de l'âme semble être une attitude intérieure; de là on peut donc supposer que la fuite n'est autre qu'un détachement de la volonté.

« Impure, emportée de tous côtés par l'attrait des objets sensibles, contenant beaucoup d'éléments corporels mêlés en elle, ayant en elle beaucoup de matière et accueillant une forme différente d'elle, elle se modifie par ce mélange avec l'inférieur... La laideur pour l'âme, c'est de n'être ni propre ni pure, de même que pour l'or, c'est d'être plein de terre. Si on enlève cette terre, l'or reste » (I, 6, 5, p. 101).

« Notre éloignement de la source de l'intelligence, du principe de l'être, de la cause du bien, n'est pas un éloignement de lieu mais seulement un amoindrissement d'être. Ici même, l'âme se sépare du mal, en se retirant dans une région purifiée du mal... Cette vie idéale, c'est l'acte de l'intelligence » (VI, 9, 9, p. 184).

Par conséquent la purification est une conversion en contemplation au moyen de la vertu (I, 2, 4, p. 55).

« Comme Ulysse, qui échappa, dit-on, à Circé la magicienne et à Calypso, c'est-à-dire qui ne consentit pas à rester près d'elles, malgré les plaisirs des yeux et toutes les beautés sensibles qu'il y trouvait. Notre patrie est le lieu d'où nous venons, et notre père est là-bas. Que sont donc ce voyage et cette fuite? Ce n'est pas avec nos pieds qu'il faut l'accomplir; car nos pas nous portent toujours d'une terre à une autre; il ne faut pas non plus nous préparer un attelage, ni quelque navire, mais il faut cesser de regarder et, fermant les yeux, échanger cette manière de voir pour une autre, et réveiller cette faculté que tout le monde possède, mais dont peu font usage » (I, 6, 8, p. 104-105).

« Cette fuite... consiste non pas à quitter la terre, mais à y rester et à y vivre dans la justice et la sainteté, accompagnées de la prudence » (I, 8, 6, p. 121). C'est « ne pas s'unir aux plaisirs du corps, mais les fuir, parce qu'ils sont impurs et ne sont pas ceux d'un être pur » (I, 6, 6, p. 102).

Plotin pensa avant tout, sans aucun doute, au détachement intérieur. La séparation extérieure, matérielle, conçue comme condition ou moyen du renoncement, n'a pas grande importance dans sa pensée. Porphyre, son biographe, décrit l'ascétisme du maître plus comme une manifestation que comme un moyen de la liberté intérieure (*Vie* 1-2, 8, *ibidem*, t. 1, p. 1-3 et 11). Cependant la dernière citation montre qu'ils ont aussi vu la conclusion « ascétique », c'est-à-dire l'utilité d'une séparation matérielle. Aussi, quand Augustin attribue à Porphyre l'opinion que la vertu de continence purifie l'âme (*De civitate Dei* 10, 9; éd. E. Hoffmann, CSEL, 40, 1898, p. 460-462), il met par là en pleine lumière une conclusion marginale du système néo-platonicien.

5° **Les religions orientales dans le paganisme romain.** — Dans les religions orientales qui se répandirent à travers le monde hellénique à partir

du second siècle après Jésus-Christ, fut très répandue la conscience d'une opposition entre la situation actuelle de l'homme et l'état auquel il aspire et auquel il est destiné à parvenir. Ce dualisme est conçu sous une autre forme que le dualisme grec. Le dualisme platonicien est ontologique et il est exprimé suivant un schème spatial; dans le monde actuel il y a une sphère supérieure, spirituelle, et une sphère inférieure, matérielle; la vraie vie se déroule dans la première, la seconde n'est qu'une image imparfaite de l'autre. Dans les religions orientales le dualisme est surtout temporel et oppose le monde présent au monde futur : vient le jour où la bonne divinité détruit les puissances adverses et restaure le monde dans une nouvelle beauté (M. Goguel, *Les premiers temps de l'Église*, Neuchâtel, 1949, p. 40-41).

L'évasion du monde présent, dans l'hellénisme, c'est l'art de vivre une vie supérieure, spirituelle, bien que restant encore enerrée dans les difficultés de l'existence matérielle; A.-J. Festugière pense que la tendance à chercher la délivrance dans un retour en soi-même est une manifestation du « panthéisme latent à travers toute la philosophie grecque » (*L'idéal religieux des grecs et l'Évangile*, op. cit., p. 168). Dans les religions d'origine orientale l'évasion est conçue plus comme une fuite, et les moyens employés sont avant tout culturels, ils assurent l'union avec la divinité (mystères). On ne sait pas très bien jusqu'à quel point se manifestait, par exemple, le dualisme du mazdéisme dans un ascétisme radical; les témoignages que nous avons ont été filtrés par une philosophie néo-platonicienne (cf le problème des *metragyrtaï* traité par Poland, dans Pauly-Wissowa-Kroll, *Realencyclopädie der klassischen Altertumswissenschaft*, t. 15, 1932, col. 1471-1473).

Quoi qu'il en soit, à une période postérieure, dans la gnose, les tendances dualistes aboutirent à un ascétisme radical, dans lequel on voulait éviter ou diminuer le contact avec le monde matériel pour s'opposer au créateur de celui-ci (cf Clément d'Alexandrie, *Stromates* III, 4, 25, éd. O. Stählin, GCS 2, 1906, p. 207; Tertullien, *Adversus Marcionem* I, 29, CC 1, p. 473; A. von Harnack, *Marcion*, TU 45, Leipzig, 1921, p. 186-189).

W. Kranz, *Kosmos*, dans *Archiv für Begriffsgeschichte*, t. 2, Bonn, 1955-1957, p. 7-282. — H. Strathmann, *Geschichte der frühchristlichen Askese bis zur Entstehung des Mönchtums*, t. 1 *Die Askese in der Umgebung des werdenden Christentums*, Leipzig, 1914. — Emidio d'Ascoli, *Spiritualità precristiana*, Brescia, 1952.

A.-J. Festugière, *L'idéal religieux des grecs et l'Évangile*, coll. Études bibliques, Paris, 1932. — O. Dittrich, *Geschichte des Ethik*, t. 1, Leipzig, 1926; Pl. Jordan, *Pythagoras and Monachism*, dans *Traditio*, t. 17, 1961, p. 432-441.

A.-J. Festugière, *Contemplation et vie contemplative selon Platon*, Paris, 1936, p. 123-156 *La Katharsis*. — R. Arnou, *Le désir de Dieu dans la philosophie de Plotin*, Paris, [1921], p. 41-45, 194-202. — J. Trouillard, *La purification plotinienne*, Paris, 1955, p. 133-153.

F. Cumont, *Les religions orientales dans le paganisme romain*, Paris, 1906; 4^e éd. refondue, 1929. — S. Pétremont, *Le dualisme dans l'histoire de la philosophie et des religions*, Paris, 1946; *Le dualisme chez Platon, les gnostiques et les manichéens*, Paris, 1947.

2. L'ÉCRITURE

1° **Ancien Testament.** — La piété de l'Ancien Testament ne fut certes pas un terrain favorable à la « fuite du monde ». Israël était pénétré de cette

persuasion : le monde créé est très bon (*Gen.* 1, 31), et il eut conscience que ce monde était soumis à l'homme et que celui-ci pouvait s'en servir (*Gen.* 9, 1-7). On croit fermement que la justice et la sagesse des justes attirent la bienveillance de Dieu et que la manifestation de cette bienveillance est le Shalom, la paix avec plénitude et prospérité. La paix ne sera réalisée que dans l'éon final, mais, pour les amis de Dieu, en un certain sens elle est anticipée. C'est seulement à une époque relativement récente qu'on distingue explicitement l'amitié avec Dieu du succès terrestre (*Ps.* 63, 4 : « Meilleure est ta *chesed* que la vie »; cf E. Jacob, *Théologie de l'ancien Testament*, Neuchâtel, 1955, p. 144-147). Serait-il juste de renoncer aux fruits et aux gages de la bénédiction de Dieu?

Cependant Israël n'ignore pas complètement l'idéal de la « fuite du monde ».

1) L'histoire du peuple élu commence par une invitation à une « fuite », celle que Dieu adressa à *Abraham*. « Quitte ton pays, ta parenté et la maison de ton père » (*Gen.* 12, 1). La première parole adressée au patriarche exige qu'il se déracine de son monde et, par là, elle détermine la vocation d'Israël, « un peuple qui habite à part, et n'est pas rangé parmi les nations » (*Nomb.* 23, 9), « étranger chez Yahvé, un passant » (*Ps.* 39, 13), qui habite sur la terre de Dieu, sans la posséder (*Lév.* 25, 23-24). Cette « fuite » n'est pas motivée par la malice du genre de vie qu'*Abraham* dut abandonner (seul, *Judith*, 5, 6-9 fait état d'un contraste avec le polythéisme); le vrai motif est que l'homme de Dieu doit se disposer à recevoir les bénédictions. Aussi la promesse qui suit l'invitation, « je magnifierai ton nom », rappelle-t-elle l'intention des constructeurs de la tour de Babel : « Faisons-nous un nom » (*Gen.* 11, 4), en indiquant que la grandeur du peuple élu ne sera pas le fruit d'un engagement pour édifier une construction, mais celui de la foi généreuse, attestée par le renoncement effectif aux valeurs terrestres.

2) L'expérience de l'*Exode* renforce l'idée qu'une séparation radicale des biens créés (*Ex.* 16, 3) engendre une ambiance favorable pour pénétrer dans l'intimité de Dieu. Le désert ne fut-il pas le berceau de l'alliance avec Dieu? « Ce désert, grand et redoutable, pays des serpents brûlants, des scorpions et de la soif », devient, dans la pensée religieuse des prophètes, le lieu où Dieu fait jaillir l'eau de la roche et répand la manne pour rassasier son peuple, « afin de l'humilier et de l'éprouver pour que son avenir soit heureux » (*Deut.* 8, 15-16). « Je me rappelle l'affection de ta jeunesse, l'amour de tes fiançailles : tu me suivais au désert, sur la terre qui n'est pas ensemencée », dit le Seigneur à son peuple (*Jér.* 2, 2), et, de fait, dans le désert il « le prenait dans ses bras » (*Osée* 11, 3). Maintenant, les prophètes espèrent que Dieu « voudra de nouveau conduire son épouse infidèle au désert et parler à son cœur » (*Osée* 2, 16). Le désert, ici, ce n'est certes pas en premier lieu un stade où l'on va combattre pour vaincre Satan, mais les souffrances immanentes qui créent un climat favorable à la conversion, donc à de nouvelles bénédictions. Dieu sauve les siens dans le désert, c'est-à-dire au moyen des épreuves sans lesquelles les valeurs humaines ne suffisent plus (cf F. Roustang, *Je t'épouserai au désert*, dans *Christus*, n. 26, 1960, p. 190-203).

3) Un prélude à la fuite du monde est aussi fourni par le thème biblique des *pauvres de Yahvé*. La petite

partie du peuple élu qui reste fidèle à Dieu et qui s'est séparée de la masse (*1 Rois* 19, 18; *Is.* 8, 11) ne doit pas placer sa confiance en l'homme (*Is.* 2, 22). Dieu n'accepte qu'« un peuple humble et modeste, et c'est dans le nom de Yahvé que cherchera refuge le reste d'Israël » (*Soph.* 3, 12-13). Le peuple ne perd rien quand il perd l'appui des valeurs terrestres : « Les humbles se réjouiront de plus en plus en Yahvé, et les pauvres tressailliront dans le Saint d'Israël » (*Is.* 29, 19). « Toute la Bible témoigne de la touchante prédilection de Dieu pour les pauvres et les petits, qu'il regarde, écoute, exauce, avec un soin particulier », conclut Paul-Marie de la Croix en établissant son enquête sur le Dieu des pauvres, des humbles et des justes (*L'ancien Testament source de vie spirituelle*, Bruges-Paris, 1952, p. 264). *L'anaw*, c'est le petit, l'humble, l'opprimé, le malheureux, le pauvre; c'est, selon l'heureuse expression de A. Gelin, « le client de Yahvé » (*Les idées maîtresses de l'ancien Testament*, coll. Lectio divina 2, Paris, 1949, p. 72). Le Serviteur de Yahvé, par ses souffrances, « justifiera des multitudes » (*Isaïe* 53, 11).

4) Toutefois, si ces considérations consolèrent Israël dans la perte des biens terrestres, il ne semble pas qu'elles l'aient incité à un *renoncement actif*, à une « fuite du monde » librement choisie. Certes, et spécialement après l'exil, le pieux israélite renonçait à différents biens terrestres en vue d'obtenir la faveur de Dieu; cet idéal apparaît entre autres chez *Judith* qui, devenue veuve, renonça à un second mariage, se retira dans la solitude de sa propre demeure et y mena une vie ascétique quant à la nourriture et au vêtement (8, 4-6; 16, 22-23). Mais l'abandon *total* du monde est plutôt réalisé comme une condition inévitable pour observer la loi. Déjà pendant l'exil cette observance impose parfois des sacrifices très sensibles (*Dan.* 1, 8 et 16). Ensuite il y eut certains cas où ceux qui voulaient rester fidèles à la loi durent même abandonner leur milieu. « Judas, le Maccabée, se trouvant avec une dizaine d'autres, se retira dans le désert, vivant à la manière des bêtes sauvages, sur les montagnes, avec ses compagnons, ne mangeant jamais que des herbes pour ne pas contracter de souillures » (2 *Macc.* 5, 27). Mais leur « fuite » ne fut qu'un moyen transitoire, un pis-aller imposé par des événements exceptionnels, non une forme stable de vie, délibérément choisie, doctrinalement fondée.

2° **Le judaïsme à l'époque hellénistique.** — Une partie du judaïsme hellénistique accepta les vues optimistes du milieu au sujet du monde, insistant sur la doctrine de la création. Une autre partie au contraire considère le monde en partant de cette doctrine qu'il sera sévèrement jugé par Dieu (*Is.* 27, 1; *Ps.* 2, 9-12; *Ps.* 110, 5-6; *Éz.* 39, 21) et opte pour une conduite sévèrement ascétique.

1) Dans l'*essénisme*, le juif pieux cherche à se séparer du monde. Les écrits trouvés dans le désert de Juda révèlent les présuppositions doctrinales de ce comportement. Les membres de la communauté se considéraient comme fils de la lumière, voyant dans les autres les fils des ténèbres. De même qu'Israël dut se séparer des gentils, ainsi l'Israël régénéré doit-il se séparer de l'Israël apostat et impur. Ce dualisme éthique, probablement influencé par le mazdéisme (cf les indications données par M. Delcor, dans *Bulletin de littérature ecclésiastique*, t. 62, 1961, p. 44-46), a pour conséquence

que l'essénien ne doit plus avoir aucun rapport avec les égarés (cf. les textes cités par D. Barthélemy, *La sainteté selon la communauté de Qumrân et selon l'Évangile*, loco cit. infra, p. 207-209). La nécessité de se séparer des impies est un des principaux préceptes. « Qu'ils s'éloignent de la cité des hommes d'iniquité pour aller dans le désert afin d'y frayer la voie de Lui » (*Règle de la communauté*, 1 QS 8, 13, trad. G. Vermès, *Les manuscrits du désert de Juda*, Tournai, 1953, p. 149). La « fuite » du monde devint une note distinctive des membres de la secte : ils sont « les pénitents d'Israël qui ont quitté le pays de Juda et se sont exilés au pays de Damas » (*Document de Damas*, 6, 5, *ibidem*, p. 166). A l'abandon de la terre se joint aussi, naturellement, celui des valeurs terrestres : « Qu'il ait une haine éternelle à l'égard des hommes de perdition, leur abandonnant les biens et les gains en gardant le secret » (*Règle...*, 9, 21-23; A. Dupont-Sommer, *Nouveaux aperçus sur les manuscrits de la Mer morte*, Paris, 1953, p. 181, traduit : « à cause de leur esprit de thésaurisation »).

2) Philon décrit à maintes reprises les réalités terrestres en se servant de catégories inspirées par la diatribe stoïco-cynique : il s'agit de la richesse, de la gloire, de l'honneur, de la domination d'autrui, de la beauté, de la force, des dons corporels, de la terre, du ciel et du monde entier (*De ebrietate* 75). Quand on compare ces biens aux biens intérieurs, moraux, ce sont ceux-ci qui apparaissent très supérieurs (*De agricultura* 54). Or il faut choisir entre ces deux ordres de biens, car le contact avec les biens extérieurs (αλοθήσεων κόρος) charme l'homme à tel point qu'il ne cherche plus ensuite les biens supérieurs (*De ebrietate* 70; *De Decalogo* 4-13). Philon décrit la barrière que pose le monde externe quant à l'élévation vers Dieu; utilisant des schèmes néo-platoniciens (*De migratione Abrahami* 188-192), il fait aussi appel à son expérience personnelle (*Legum allegoriae* 2, 25) et à la doctrine de la Bible (*De sacrificiis Abeli et Caini* 128-129). Les ridicules préoccupations humaines (σπουδή) sont comme une fumée suffocante, comme une tempête : le sage doit fuir ce terrible écueil et ne pas même le toucher du bout du doigt (*De somniis* 2, 69-70). Celui qui adore sérieusement Dieu méprise les affaires humaines (καταρροπήσας τῶν ἀνθρωπείων πραγμάτων) ou, en commençant par ce comportement, arrive, à travers le désir de l'immortalité, à la très pure splendeur de la vérité (1, 218). « L'âme amie de Dieu, s'étant dégagée (ἐκδύσα) du corps et de ce qui lui est cher, s'en étant enfuie bien loin, reçoit fixité, solidité et consistance dans les préceptes parfaits de la vertu » (*Legum allegoriae* 2, 55, trad. C. Mondésert, Paris, 1962).

Que signifie cette fuite, ce mépris, ce dégageant : une séparation effective des valeurs terrestres, ou seulement un détachement affectif? Les règles pratiques de l'éthique philonienne recommandent plutôt un usage modéré et ordonné des biens terrestres, et telle fut en pratique la ligne de conduite suivie par Philon lui-même. Néanmoins, la sympathie avec laquelle il parle des solitaires vivant dans le jeûne et l'abstinence (thérapeutes : *De vita contemplativa*; esséniens : *Quod omnis probus liber sit*, 75) semble bien indiquer que Philon inclinait, au moins en théorie, vers des solutions plus radicales. Son opinion a été interprétée de différentes façons, très diverses les unes des autres. En réalité, les contradictions apparentes relevées chez Philon dérivent du fait qu'il juge la valeur définitive

des divers biens, non d'après leurs qualités objectives, mais suivant la vocation personnelle d'un chacun, selon que Dieu le conduit parmi les biens terrestres ou non.

Pour Philon, le sage devrait ainsi prier : « Ne m'élève pas au-dessus de mon assise, en me dotant de richesse, de renommée, d'honneurs et de pouvoirs, de tout autre avantage des prétendues chances heureuses, s'il n'est pas certain que tu m'accompagnes toi-même », et il en donne la raison : « Car cela en fin de compte fait très grande la part du dommage ou du bénéfice, bénéfice quand Dieu prévient la décision, dommage au contraire quand il ne le fait pas » (*De migratione Abrahami* 172, trad. R. Cadiou, SC 47, Paris, 1957, p. 72).

Déduite de la loi, cette persuasion est confirmée par l'expérience personnelle de Philon. « Souvent, ayant quitté parents, amis et patrie, et étant allé au désert, pour y réfléchir à quelque objet digne de méditation, je n'y ai rien gagné : mon intelligence, dispersée ou mordue par la passion, revenait aux objets contraires. Et par ailleurs, quelquefois, dans une foule de milliers d'hommes, je suis tranquille par la pensée : Dieu a chassé la cohue de mon âme, et m'a appris que ce ne sont pas des différences de lieu qui font une bonne ou une mauvaise disposition, mais Dieu lui-même qui meut et mène où il veut le char de l'âme » (*Legum allegoriae* 2, 85, trad. citée, p. 150-151).

Si telle est la volonté de Dieu, le sage peut rester dans le monde; dans le cas contraire, il le fuit, au moins en fermant les portes des αλοθήσεων :

« Quand les perceptions font obstacle à la vision exacte de l'idéal, les contemplatifs ont pour tâche de supprimer leur incursion : ils closent leur regard et se bouchent les oreilles, suspendent les impulsions des autres sens, demandent à passer du temps dans la solitude et dans l'ombre, afin qu'aucune impression sensorielle ne mette une voile sur les yeux de l'âme, auxquels Dieu a donné de regarder les choses de l'esprit » (*De migratione Abrahami* 191, trad. citée, p. 77).

3° **Nouveau Testament.** — Au temps de Jésus, on était persuadé que la rencontre d'Israël avec le Messie aurait lieu « au désert », c'est-à-dire loin du monde de péché (J. Schmitt, *Les écrits du nouveau Testament et les textes de Qumrân*, dans *Revue des sciences religieuses*, t. 29, 1955, p. 396-398). Ce plan messianique et eschatologique ne laissa pas d'avoir quelque résonance dans le nouveau Testament.

1) *Synoptiques.* — Le comportement des chrétiens à l'égard des réalités terrestres est déterminé par le concept des deux mondes : « ce monde-ci » est l'ensemble des créatures qui, dans l'ordre présent du salut, exercent une influence sur l'homme, tandis que le « monde futur » est le nouveau ciel et la nouvelle terre de l'éon eschatologique. Étant donné que l'homme doit passer de ce monde au monde futur, la valeur des réalités terrestres est relative et ne peut être appréciée sans considérer la vie éternelle : « Que sert à l'homme de gagner le monde entier, s'il ruine sa propre vie » (*Marc* 8, 36-37)? Donc, celui qui « thésaurise pour lui-même, au lieu de s'enrichir en vue de Dieu », est « insensé » (*Luc* 12, 21). Il est impossible de chercher également les deux valeurs; ne pouvant servir à la fois Dieu et Mammon, le disciple de Jésus doit « chercher avant tout le Royaume et sa justice » (*Mt.* 6, 24-33; *Luc* 12, 32-34).

Sans doute ces considérations exigent-elles une liberté intérieure à l'égard des valeurs terrestres, mais elles n'imposent pas une fuite effective. Pourtant, il faut renoncer à tout ce qui peut faire obstacle au salut : « Mieux vaut entrer borgne dans le Royaume de Dieu que d'être jeté avec deux yeux dans la géhenne »

(*Marc* 9, 43-49; *Mt.* 18, 8-9). Or, dans « ce monde », dans l'ordre actuel, les valeurs terrestres signifient un danger pour le salut de l'homme. « Les soucis du monde et les délices de la richesse et les passions de tout genre » peuvent étouffer la parole de Dieu et la rendre stérile (*Marc* 4, 3-20). En effet, « un riche aura bien de la peine à entrer dans le royaume des cieux » (*Mt.* 19, 23; *Marc* 10, 23; *Luc* 18, 24); ayant reçu les biens durant sa vie terrestre, il obtiendra avec moins d'abondance la miséricorde du Seigneur (*Luc* 16, 25). Par ailleurs, ceux qui sont privés de valeurs terrestres, les humbles, les pauvres, ceux-là sont bienheureux (*Luc* 6, 20), parce que le Messie considère comme une tâche caractéristique de sa mission de s'occuper d'eux (*Luc* 4, 18; 7, 22); à eux, en effet, est révélé l'Évangile avec une efficacité particulière de la grâce (*Mt.* 11, 25; *Luc* 10, 21).

Dans toutes ces paroles il n'y a pas seulement motif de consolation pour les pauvres, mais aussi un appel engageant l'homme à choisir la meilleure part. Il est méritoire d'abandonner sa maison, ses frères, ses sœurs, sa mère, son père et ses fils, à cause de Jésus et de l'Évangile (*Marc* 10, 29-30; *Mt.* 19, 28-29; *Luc* 18, 29-30). Qui veut être parfait doit vendre tout ce qu'il possède et en donner le prix aux pauvres (*Mt.* 19, 21; *Marc* 10, 21; *Luc* 18, 22). Et Luc nous rapporte une exigence encore plus universelle : pour être disciple de Jésus, il faut renoncer à tout ce qu'on possède (14, 33; cf 12, 33).

En ce sens les synoptiques conseillent, — et en certains passages semblent même exiger —, une séparation du milieu et un renoncement aux biens, c'est-à-dire une fuite du monde. Cependant, la fuite évangélique ne consiste pas à s'abstenir des aliments et de la boisson (*Mt.* 11, 18-19; *Luc* 7, 33-34; cf *Mt.* 9, 14-15; *Marc* 2, 18-20; *Luc* 5, 33-35) et n'ordonne pas de se séparer des impurs (*Mt.* 9, 10-13; *Marc* 2, 15-17; *Luc* 5, 29-32). La séparation chrétienne du monde ne se situe pas sur le plan rituel, mais sur le plan moral. Néanmoins, l'appel des évangiles n'en est pas pour autant moins radical, si bien que nul ne peut le suivre sans l'aide spéciale de Dieu (*Mt.* 19, 25-26; *Marc* 10, 26-27; *Luc* 18, 26-27).

2) *Saint Paul et saint Jean.* — Tous deux contribuent à la théologie de la fuite du monde, en approfondissant la notion de « ce monde », c'est-à-dire de l'univers dans lequel l'homme vit, qui a été aussi formé et construit par l'histoire humaine. Or, Paul voit une opposition entre ce monde et Dieu. L'esprit de ce monde ne vient pas de Dieu (1 *Cor.* 2, 12), et sa sagesse « est folie devant Dieu » (1 *Cor.* 3, 19; cf 1, 20), elle est vouée à la destruction (1 *Cor.* 2, 6). Vivre « selon le cours du monde » signifie « être morts par suite des fautes et des péchés » (*Éph.* 2, 1-2); en effet, « le monde entier est retenu coupable devant Dieu » (*Rom.* 3, 19). Jean décrit la malice du monde actuel avant tout comme une opposition au Christ. Jésus n'est pas de ce monde (*Jean* 8, 23), le monde ne le connaît pas (1, 10), le hait, lui et sa parole (7, 7; 15, 18; 17, 14-16), parce qu'il atteste que les œuvres du monde sont mauvaises (7, 7). Et désormais le monde est si aveuglé qu'il ne peut plus reconnaître le Christ (14, 17; cf 2 *Cor.* 4, 4). Tout ceci montre que le monde est soumis à Satan : « Le monde entier gît au pouvoir du Mauvais » (1 *Jean* 5, 19; cf 1 *Cor.* 2, 6; 2 *Cor.* 4, 4).

Le prince de ce monde, il est vrai, est jeté à terre (*Jean* 12, 31), il est condamné (16, 11), et Jésus a vaincu le monde (16, 33). Or ceci ne signifie évidem-

ment pas que le monde ne présente plus un danger pour le chrétien, mais veut dire seulement que le chrétien a dorénavant la force de résister au monde. Le chrétien racheté n'appartient plus au monde. « Nous n'avons pas reçu, nous, l'esprit du monde, mais l'esprit qui vient de Dieu » (1 *Cor.* 2, 12), et ainsi nous sommes « arrachés à ce monde actuel et mauvais » (*Gal.* 1, 4). C'est en ce sens que Jean dit que le choix de Jésus nous a tirés du monde (*Jean* 15, 19). Cette libération (2 *Pierre* 1, 4 et 2, 20) est appelée une fuite : « après avoir fui la corruption, les souillures du monde... ». Naturellement la rédemption n'est pas seulement un mouvement négatif : fuir le monde, signifie trouver un refuge, et c'est pourquoi l'ἀποφυγόντες de 2 *Pierre* 2, 20 correspond au καταφυγόντες de *Héb.* 6, 18.

La « fuite » que le Christ réalise dans le chrétien est en même temps un appel à une fuite que le chrétien doit réaliser lui-même dans sa vie. Il doit « fuir » les vices qui règnent dans le monde (1 *Cor.* 6, 18; 1 *Cor.* 10, 14; 1 *Tim.* 6, 11; 2 *Tim.* 2, 22), il ne doit pas « être » du monde (*Rom.* 12, 2), mais bien considérer le ciel comme sa seule vraie patrie (*Phil.* 3, 20); Jean défend d'aimer le monde, c'est-à-dire tout ce qui est dans le monde (1 *Jean* 2, 15), et Jacques fera observer que l'amitié pour le monde est inimitié contre Dieu (4, 4). L'attitude du chrétien doit donc être, selon l'expression de R. Bultmann, une « participation avec distance intérieure » : « ceux qui usent de ce monde vivent comme s'ils n'en usaient pas véritablement » (1 *Cor.* 7, 29-31).

Tout ceci indique une séparation de l'esprit du monde, un détachement affectif du monde. Paul enseigne-t-il également un renoncement effectif, une fuite du monde?

Avant tout, il ne donne pas une grande importance au problème, « car le règne de Dieu n'est pas affaire de nourriture ou de boisson, il est justice, paix et joie dans l'Esprit Saint » (*Rom.* 14, 17). « Les exercices corporels, eux, ne servent pas à grand chose : la piété au contraire est utile à tout » (1 *Tim.* 4, 8). Pour lui, une morale exigeant de « sortir du monde » (1 *Cor.* 5, 10) serait absurde. Par ailleurs, il écarte explicitement l'exigence d'un renoncement général aux biens terrestres qui serait fondée sur une cosmologie dualiste. « Tout est pur assurément » (*Rom.* 14, 20). Bien plus, il adresse de durs reproches à ceux qui « interdisent le mariage et l'usage d'aliments... Car tout ce que Dieu a créé est bon et aucun aliment n'est à proscrire, si on le prend avec action de grâces » (1 *Tim.* 4, 3-4). L'Apôtre ne commande donc pas de fuir effectivement le monde, il considère comme recommandable de « demeurer devant Dieu dans l'état où l'a trouvé son appel » (1 *Cor.* 7, 24).

Il reconnaît que le contact avec les réalités terrestres peut mettre en danger la justice intérieure : « Celui qui s'est marié a souci des affaires du monde, des moyens de plaire à sa femme, et le voilà partagé » (1 *Cor.* 7, 33-34). Par conséquent, « il est bon pour l'homme de s'abstenir de la femme » (1 *Cor.* 7, 1). Évidemment le même raisonnement peut être appliqué à tous les autres biens terrestres. L'Apôtre sait que « ceux qui veulent amasser des richesses tombent dans la tentation... Car la racine de tous les maux, c'est l'amour de l'argent ». De là son conseil : « Pour toi, homme de Dieu, fuis tout cela » (1 *Tim.* 6, 9-11). Néanmoins on ne peut dire que l'Apôtre conseille à tous, comme

étant plus parfait bien que non obligatoire, de renoncer effectivement à tous les biens terrestres. Souvent même il sera mieux de « reprendre la vie commune », — prise dans tous les sens —, « de peur que Satan ne profite, pour vous tenter, de votre incontinence » (1 Cor. 7, 5). La norme concrète pour déterminer, dans un cas précis, si un chrétien doit user du monde ou le fuir, c'est la vocation individuelle de chacun. « Je voudrais que tout le monde fût comme moi; mais chacun reçoit de Dieu son don particulier, l'un celui-ci, l'autre celui-là » (1 Cor. 7, 7).

Jean est moins explicite au sujet du comportement que doit assumer le chrétien à l'égard des biens terrestres; mais, si l'on considère d'une part que, dans l'Apocalypse (12, 6), la Femme, symbole de l'Église, s'enfuit au désert pour y trouver refuge, et d'autre part, que les vierges suivront de plus près Jésus dans le royaume eschatologique, en chantant un cantique réservé à eux seuls (14, 3-5), on peut supposer que le disciple bien-aimé n'apprécie pas moins que l'Apôtre la valeur du renoncement, même effectif, aux valeurs terrestres.

Le nouveau Testament connaît donc une séparation effective des biens terrestres non nécessaires. Il la considère comme bonne et, en certains cas, il la conseille. Cette « fuite » diffère de celle de la philosophie hellénique en ce qu'elle ne se base pas sur un antagonisme dualiste entre des réalités bonnes ou mauvaises de par leur nature, ou entre l'esprit et la matière. La « fuite » néotestamentaire se base sur le péché, qui fait que l'homme, affaibli, peut dévier de la voie droite quand il est en rapport avec un monde gouverné par des esprits et des hommes pécheurs. Ainsi la perfection ne consiste pas à renoncer effectivement aux valeurs terrestres, mais cependant le renoncement est une disposition, parfois nécessaire, pour atteindre la perfection. Dans les cas concrets, la nécessité et la convenance de la « fuite » ne se déduisent pas de considérations cosmologiques ou anthropologiques, mais de la volonté de Dieu qui gouverne chacun selon des appels et des dons personnels et différents.

J. Guillet, *Thèmes bibliques*, coll. Théologie 18, 2^e éd., Paris, 1954, p. 9-25. — A. Gelin, *Les pauvres de Yahvé*, Paris, 1954. — J. Lécuyer et R. Le Déaut, art. EXODE, DS, t. 4, col. 1957-1995.

H. Braun, *Spätjüdisch-häretischer und frühchristlicher Radikalismus. Jesus von Nazareth und die essenische Qumransekte*, t. 1 *Das Spätjudentum*, Tübingue, 1955 (cf. J. Coppens, dans *Ephemerides theologicae lovanienses*, t. 33, 1957, p. 756-757). — H.W. Huppenbauer, *Der Mensch zwischen zwei Welten. Der Dualismus der Texte von Qumrán und der Damasusfragmente*, Zurich, 1959 (cf. H. Michaud, dans *Revue de Qumrán*, t. 2, 1960, p. 451-454). — D. Barthélemy, *La sainteté à Qumrán et dans l'Évangile*, dans l'ouvrage collectif *La secte de Qumrán et les origines du christianisme*, Bruges-Paris, 1959, p. 203-216.

W. Bousset, *Die Religion des Judentums im späthellenistischen Zeitalter*, 3^e éd. revue par H. Gressmann, Tübingue, 1926, p. 444-445. — J. Bonsirven, *Le judaïsme palestinien au temps de Jésus-Christ*, t. 2, Paris, 1935, p. 280-311.

W. Völker, *Fortschritt und Vollendung bei Philo von Alexandrien*, TU 47, Leipzig, 1938, p. 137-154. — É. Bréhier, *Les idées philosophiques et religieuses de Philon d'Alexandrie*, Paris, 1908; 3^e éd., 1950, p. 261-

271, 321-324. — J. Daniélou, *Philon d'Alexandrie*, Paris, 1958, p. 185-188.

R. Völkl, *Christ und Welt nach dem Neuen Testament*, Wurtzbourg, 1961. — J. Steinmann, *Saint Jean-Baptiste et la spiritualité du désert*, coll. Maîtres spirituels 3, Paris, 1955. — H. Sasse, AIQN, dans Kittel, t. 1, p. 197-209; KOΣMOΣ, t. 3, p. 867-898. — J. Lebreton, *La doctrine du renoncement dans le nouveau Testament*, NRT, t. 65, 1938, p. 385-412. — H. von Campenhausen, *Die Askese im Urchristentum*, Tübingue, 1949. — R. Bultmann, *Das Verständnis von Welt und Mensch im Neuen Testament und im Griechentum*, dans *Glauben und Verstehen*, t. 2, 2^e éd., Tübingue, 1958, p. 59-78. — J. Dupont, *Les béatitudes*, 2^e éd., Bruges, 1958.

J. Levie, *Les valeurs humaines dans la théologie de saint Paul*, dans *Biblica*, t. 40, 1959, p. 800-814. — E. Neuhäusler, *Ruf Gottes und Stand des Christen (Bemerkungen zu 1. Kor. 7)*, dans *Biblische Zeitschrift*, t. 3, 1959, p. 43-60. — R. Schnackenburg, *Die sittliche Botschaft des Neuen Testaments*, Munich, 1954, p. 142-150; *Die Johannesbriefe*, Fribourg-en-Brigau, 1953, p. 111-120. — S. Légasse, *La révélation aux NHHIOI*, dans *Revue biblique*, t. 67, 1960, p. 321-348.

3. LA LITTÉRATURE PATRISTIQUE

1^o Durant les trois premiers siècles. —

1) Il n'est pas rare que les Pères apostoliques décrivent la vie humaine comme une fuite du mal. « Mon fils, fuis tout ce qui est mal et tout ce qui en aurait jusqu'à l'apparence », recommande la *Didachè* (3, 1). Ce n'est pas seulement le péché qu'il faut fuir (Clément, *Ad Corinthios* 30, 1; Barnabé, *Epist.* 4, 1) ou le tort fait à l'Église (Ignace, *Ad Smyrnaeos* 7, 2; *Ad Philadelphenses* 2, 1; 7, 2), mais aussi ce qui prend apparence de bien sans l'être, la vanité (Barnabé, *Epist.* 4, 10; Hermas, *Pastor, Mandatum* 11, 8; *Similitudo* 5, 3, 6). Ces directives déterminent l'attitude qui doit être prise vis-à-vis du monde. Le monde est bon (Hermas, *Pastor, Mandatum* 12, 4, 2), cela est vrai; cependant, la possession du monde n'est pas bonne pour le chrétien : « Rien ne me servira des charmes du monde... Il est bon pour moi de mourir pour le Christ » (Ignace, *Ad Romanos* 6, 1; éd. et trad. P.-T. Camelot, SC 10, 1951, p. 132-133). Bienheureux ceux qui s'évadent de ce monde (ἐκφυγόντες τὸν κόσμον τοῦτον, Hermas, *Pastor, Visio* 4, 3, 2-4; éd. F.X. Funk, *Patres apostolici*, Tübingue, 1891, p. 382-383).

En fait, le chrétien est déjà séparé du monde, puisqu'il ne peut en accepter les modes de penser. « N'allez pas parler de Jésus-Christ et désirer le monde », admoneste Ignace (*Ad Romanos* 7, 1, p. 134-135). « Il est bon en effet de retrancher les désirs du monde » (Polycarpe, *Ad Philippenses* 5, 3, SC 10, 1951, p. 210-211). Il faut se purifier des vanités du monde (Hermas, *Pastor, Mandatum* 11, 8) et purifier son cœur de toutes les vanités du monde (*Pastor, Similitudo* 5, 3, 6; cf. 6, 3 et 7, 2). Outre la séparation affective du « monde », est bonne aussi la séparation effective, c'est-à-dire le renoncement aux biens terrestres. La foi des riches est continuellement en danger, parce que leurs biens et leurs préoccupations les poussent vers l'apostasie; les fidèles seront utiles à Dieu quand leurs biens leur seront enlevés, au moins partiellement (Hermas, *Pastor, Visio* 3, 6, 5-6). Mais tant que l'homme reste en ce monde, le péril demeure; c'est pourquoi saint Ignace désirait être tellement séparé du monde que le monde ne vît même plus son corps (*Ad Romanos* 3-4). La

promptitude à accepter le martyre est en effet une manifestation du détachement du cœur. Une autre manifestation est la fuite de l'occasion du péché. Plusieurs activités de la société antique avaient été contaminées par le culte idolâtre : « Fuis les métiers déshonnêtes (*κακοτεχνίας*) », écrit saint Ignace (*Ad Polycarpum* 5, 1; cf. *Ad Philadelphenses* 6, 2). Ce précepte marque une certaine séparation effective entre le chrétien et la société. De plus existe un renoncement volontaire au mariage même, à la nourriture, etc : ce renoncement est bon s'il provient d'une intention religieuse et s'il s'accompagne de l'humilité (*Didachè* 6, 2; Ignace, *Ad Polycarpum* 5, 2; Clément, *Ad Romanos* 38, 2).

Naturellement cette attitude réservée envers le monde ne nie en rien la valeur de celui-ci. L'appréciation positive du monde domine même dans les œuvres de caractère apologétique. Si Irénée combat la gnose qui veut que la purification soit une séparation de la matière (*Adversus haereses* 1, 5 et 4, 11; éd. W. Harvey, t. 1, Cambridge, 1857, p. 98, et t. 2, p. 158), il blâme également l'abstinence, quand celle-ci dénote un jugement erroné par rapport à la bonté de la création (1, 26, t. 1, p. 219-221). La *Lettre à Diognète* se contente d'exiger la séparation affective du monde : les chrétiens, y est-il dit, « participent à tout comme des citoyens et supportent tout comme des étrangers » (5, 5, texte et trad. H.-I. Marrou, SC 33, 1951, p. 63). Si les apologistes se prononcent pour le mépris du monde (Justin, *Dialogus cum Tryphone* 82, éd. Corpus apologetarum christianorum, t. 2, Iéna, 1877, p. 298; Athénagore, *Libellus pro christianis* 33, TU 4, 2, 1891, p. 43; Tatien, *Oratio ad graecos* 19, TU 4, 1, 1888, p. 21), ils ne vont pas au-delà de la doctrine stoïcienne de l'« autarcie de la vertu » (M. Spannaut, *Le stoïcisme des Pères de l'Église*, Paris, 1957, p. 243-244).

2) On trouve une conception plus active de la fuite du monde chez les *Pères africains* des 2^e et 3^e siècles.

Tertullien distingue nettement deux points de vue pour juger la valeur du monde. Le monde est bon en tant que créé par Dieu; il n'est pas bon, quand, en fait, il ne cherche pas Dieu (*De spectaculis* 2, CC 1, p. 228). Le monde actuel est rempli d'anges de Satan (8, 9, p. 235). La rédemption elle-même n'a pas supprimé la perversité du monde. Le monde est retourné à son péché, c'est pourquoi le monde est destiné au feu (*De baptismo* 8, p. 283). Le royaume de Dieu s'établira quand le monde sera détruit : par conséquent le chrétien ne peut désirer la permanence de ce monde matériel pervers (*De oratione* 5, 2, p. 260). Le monde étant mauvais, le chrétien est en danger perpétuel d'être contaminé par le monde. Ce ne sont pas les lieux qui infectent, mais ce qui se produit dans ces lieux qui rend l'ambiance impure (*De spectaculis* 8, 10, p. 235; *De idololatria* 24, p. 1124). Le chrétien doit donc se séparer du monde, au moins affectivement; Tertullien nomme ce comportement : « saeculi totius contemptus » (*De spectaculis* 29, 2, p. 251). Cette expression restera en Occident le terme technique pour désigner le détachement affectif du monde.

Mais le *contemptus* exige une fuite effective : « Officia fugienda sunt ne delictis incidamus, aut martyria toleranda sunt, ut officia rumpamus » (*De corona* 11, 7, p. 1058). Il faut donc « fuir » le monde en renonçant à se mêler à une société païenne (*De idololatria* 19, 2, p. 1120) et en évitant même la génération des enfants : en effet, qui ne désire sortir de ce monde néfaste et

rester avec Dieu (*Ad uxorem* 1, 5, 1, p. 378)? Tertullien pense que la situation des confesseurs emprisonnés est enviable : « Ne soyez pas fâchés d'être séparés du monde. Si vous considérez que le monde est une véritable prison, vous comprendrez que vous-mêmes êtes plutôt sortis de prison que vous n'y êtes entrés » (*Ad martyras* 2, p. 4). La mort est bonne et ne doit pas être crainte : elle nous libère du monde (*De testimonio animae* 4, p. 178-180). Séparation de la société contaminée par le péché et promptitude au martyre sont deux manifestations du mépris du monde.

Si Cyprien emploie rarement le terme « fuite », il répète cependant une doctrine semblable. Tout chrétien a renoncé au monde, et celui qui s'est une fois converti à Dieu et au Christ doit désirer les biens célestes, non les terrestres (*De dominica oratione* 13, éd. G. Hartel, CSEL 3, 1868, p. 276). D'une manière spéciale, cette conduite doit être celle des vierges (*De habitu virginum* 21, *ibidem*, p. 202), mais une séparation affective des valeurs temporelles fait partie de l'expérience religieuse chrétienne fondamentale.

Cyprien recueille en effet un dossier biblique important pour illustrer ce principe : celui qui a reçu la foi ne doit plus prêter attention au monde auquel il a renoncé (*Testimonia* 3, 11, p. 122-125). Les textes bibliques sur lesquels Cyprien fonde cette doctrine sont : *Ex.* 12, 11; *Ecol.* 1, 14; *Is.* 55, 6-7; *Mt.* 6, 26 et 33-34; *Mt.* 8, 20; *Luc* 9, 62; 12, 35-37; 14, 33; 1 *Cor.* 5, 7-8; 6, 19-20; 7, 29-30; 15, 47-48; *Phil.* 2, 21; 3, 19-20; *Gal.* 6, 14; *Éph.* 4, 22-24; *Col.* 2, 20; 3, 1-2; 2 *Tim.* 2, 4-5; 1 *Pierre* 2, 11-12; 1 *Jean* 2, 6 et 15-17. Désormais ce dossier restera fondamental.

L'idéal de Cyprien est de « traverser le siècle sans en partager la corruption » (*De habitu virginum* 22, CSEL 3, p. 203). Ce qui veut surtout dire : avoir cette attitude intérieure que Cyprien appelle, avec Tertullien, *contemptus*. « Quant aux biens de la terre, ces biens que nous possédons dans ce monde et qui doivent demeurer ici-bas, nous devons les mépriser, comme nous méprisons le monde » (*ibidem*, 7, p. 192). Un tel mépris se manifeste dans une juste appréciation de la mort, même naturelle. Au lieu de nous attrister, nous devrions nous réjouir quand ceux que nous aimons quittent ce monde, puisque, selon saint Paul, c'est un grand avantage de ne plus être enlacés dans les filets de ce monde! (*De mortalitate* 7, p. 300-301). Cyprien développe ce sujet surtout dans son traité *de la mortalité* où il expose toutes les raisons que nous avons pour ne pas être attachés au monde. Celui qui méprise le monde renonce, déjà en cette vie, aux biens terrestres. « Fuyez les chemins larges et spacieux : là se trouvent les charmes et les plaisirs qui donnent la mort » (*De habitu virginum* 21, p. 202).

Cyprien indique divers motifs incitant à cette fuite effective. Le contact avec les biens terrestres est dangereux : « Les filles de Sion aussi portaient des parures d'or et d'argent, elles se revêtaient d'habits somptueux, vivaient dans le luxe coupable, et s'éloignaient de Dieu, pour se plonger dans les délices du siècle » (*ibidem*, 13, p. 196). En outre, cela ne vaut pas la peine de chercher les biens terrestres, car ils sont déjà marqués du signe de la corruption. L'expression *saeculum moriens* expose bien le sentiment cosmique de Cyprien : « Personne ne regrette rien du monde qui va périr, mais qu'on suive le Christ, qui vit éternellement, et fait vivre ses serviteurs qui ont foi en son nom » (*Ep.* 58, 2, p. 657). Pour conclure, Cyprien exprime déjà la pensée qu'on ne peut jouir tout ensemble des biens terrestres et des

célestes. Celui qui préfère être riche suivant les critères de ce monde, ne peut posséder en même temps les trésors de la grâce et de la gloire (*De habitu virginum* 10, p. 195).

3) Le *contemptus mundi* de Tertullien et de Cyprien a certainement quelques rapports avec la philosophie antique, spécialement avec la doctrine stoïcienne; mais l'assimilation des idées grecques dans la conduite du sage envers le monde est une caractéristique de l'école d'Alexandrie.

De ce point de vue la doctrine de *Clément d'Alexandrie* est très importante. Il reconnaît clairement que le monde est un don de Dieu et qu'il est licite de faire usage des biens terrestres (propriété, aliments et boisson, vêtements élégants, hygiène, exercices corporels, mariage, participation à la vie publique, etc). Par ailleurs, il affirme pourtant que le sage se tiendra à l'écart des biens terrestres et devra vivre dans la cité tel un ermite; dans l'usage des biens, il observera une stricte mesure. De tout ceci il ressort que le motif qui détermine le gnostique chrétien n'est pas seulement la prudence, mais aussi le désir des biens célestes et celui de devenir l'ami de Dieu (documentation abondante dans W. Völker, *Der wahre Gnostiker nach Clemens Alexandrinus*, TU 57, Berlin, 1952, p. 188-219; le passage principal est : *Stromates* 7, 11, éd. O. Stählin, GCS 3, 1909, p. 43-49).

Suivant Clément, faire usage et renoncer (la fuite) sont des manifestations complémentaires de la tempérance (*Stromates* 2, 18, GCS 2, p. 154); l'idéal de cette vertu nous est enseigné non seulement par les philosophes, mais encore par le Christ, qui, « pour nous donner une vie simple et sans recherche, nous propose le mode de vie d'un voyageur, facile à mener et facile à laisser, pour aller jusqu'à l'éternelle vie heureuse » (*Pédagogue* 1, 12, 98, GCS 1, p. 149; trad. M. Harl, SC 70, 1960, p. 287).

Origène est allé plus loin encore dans les rapports qu'il établit entre l'exigence évangélique du renoncement et les théories philosophiques de l'hellénisme.

Comme les autres maîtres de la vie chrétienne, il croit que le détachement intérieur des biens terrestres est indispensable pour servir Dieu. « Il nous faut sortir d'Égypte, il nous faut quitter le monde, si nous voulons servir le Seigneur. Il nous faut le quitter, dis-je, non pas localement, mais en pensée; non pas en partant sur les chemins, mais en avançant par la foi » (*Hom. 3 in Exodum* 3, éd. W. A. Baehrens, GCS 6, 1920, p. 165; trad. P. Fortier, SC 16, 1947, p. 108). Pour être parfait, il est aussi conseillé d'abandonner effectivement les biens terrestres, même ceux dont la possession n'est pas coupable. Le sage fera bien de s'abstenir du mariage, d'abandonner parents et amis, de supprimer les activités professionnelles séculières et de renoncer aux biens matériels. L'isolement radical du monde lui sera conseillé et seul lui sera permis l'usage de ce qui est nécessaire à la vie (W. Völker, *Das Vollkommenheitsideal des Origenes*, Tubingue, 1931, p. 51-62). Le vrai sage doit fuir dans le désert, au moins symboliquement (*Hom. in Lucam* 11, éd. M. Rauer, GCS 9, 1930, p. 80; cf *Commentarii in Matthaeum* 41-45, PG 13, 1659-1667; S. Bettencourt, *Doctrina ascetica Origenis*, Rome, 1945, p. 40). Or, suivant Origène, cette fuite n'est pas seulement le début de l'ascension vers Dieu, mais elle est une manifestation de la perfection.

« Quand l'âme a voyagé à travers toutes ces vertus et atteint

le sommet de la perfection, elle passe hors de ce siècle et s'en sépare... Bien qu'un homme de cette sorte paraisse encore présent au siècle et habitant dans la chair, cependant on ne le trouvera plus. Où donc est-ce qu'on ne le trouve pas? Dans les actions du monde, les réalités charnelles, les vains entretiens, voua où on ne le trouve pas » (*Hom. in Iuvenos* 27, 12, trad. A. Méhat, SC 29, 1951, p. 554).

Ces déclarations ne peuvent se comprendre que dans le cadre de l'anthropologie d'Origène (cf H. Rahner, *Das Menschenbild des Origenes*, dans *Eranos-Jahrbuch*, t. 15, 1947, p. 194-248, en particulier p. 238). L'homme est une âme, qui est devenue prisonnière d'un corps en conséquence du péché. L'esprit exilé dans la matière peut cependant se purifier et retourner dans la sphère spirituelle, en retournant à Dieu. Les étapes de ce retour sont : la libération des *πάθη* et la libération de l'esclavage du monde au moyen de l'ascèse. Ainsi comprenons-nous l'invitation faite par Origène : « Fuyons de toutes nos forces la condition humaine, et cherchons à devenir dieu. En effet, dans la mesure où nous sommes seulement hommes, nous sommes menteurs » (*Comment. in Ioannem* 20, 29, éd. E. Preuschen, GCS 4, 1903, p. 367). Remarquons toutefois que la « fuite » proposée par Origène cherche la vision, mais elle n'exclut pas du tout l'action en faveur du prochain (*Hom. in Ieremiam* 20, 8, éd. E. Klostermann, GCS 3, 1901, p. 189-190); l'action prépare à la contemplation et celle-ci dispose à une action plus parfaite (W. Völker, *Das Vollkommenheitsideal des Origenes*, p. 168-196).

L'attitude qu'Origène veut voir dans le vrai gnostique; en ce qui concerne le monde, est en substance une continuation de la tradition ascétique de l'Église. L'explication théorique de cette attitude renferme au contraire, elle, quelque chose de nouveau. Même si l'on élimine cette idée selon laquelle le péché marque l'âme avant sa chute dans un corps, la théorie d'Origène suppose une tension entre l'esprit et la matière, et le terme auquel, d'après cette théorie, l'homme doit arriver, est la possession de Dieu dans la contemplation. Ces éléments sont tous deux fruits de la philosophie grecque. La spiritualité ainsi conçue n'est sans doute pas anti-chrétienne; elle doit même être dite chrétienne, dans la mesure où toute sagesse, non chrétienne quant à l'origine, une fois adoptée et ainsi régénérée par les docteurs chrétiens, peut servir de cadre à une authentique piété chrétienne. Il n'en est pas moins vrai que, dans ses origines et sa structure, cette piété est indépendante du christianisme, et qu'à l'inverse peut exister, comme elle a de fait existé, l'exigence d'une « fuite du monde » purement chrétienne qui n'a que faire d'une telle philosophie humaine (A.-J. Festugière, *L'enfant d'Agrigente*, 2^e éd., Paris, 1950, p. 141-142).

Hugo Koch, *Quellen zur Geschichte der Askese und des Mönchtums in der alten Kirche*, Tubingue, 1933 (édition de textes). — F. Martinez, *L'ascétisme chrétien pendant les trois premiers siècles de l'Église*, Paris, 1913.

Ch. Guignebert, *Tertullien. Étude sur ses sentiments à l'égard de l'empire et de la société civile*, Paris, 1901. — J. Loriz, *Tertullian als Apologet*, t. 1, Munster, 1927, p. 304-310.

J. Stelzenberger, *Die Beziehungen der frühchristlichen Sittenlehre zur Ethik der Stoa*, Munich, 1933. — M. Spanneut, *Le stoïcisme des Pères de l'Église de Clément de Rome à Clément d'Alexandrie*, Paris, 1957.

J. Meifort, *Der Platonismus bei Clemens Alexandrinus*, Tubingue, 1928, p. 19-29. — F. Quatember, *Die christliche Lebenshaltung des Klemens von Alexandrien nach seinem Pädagogus*, Vienne, 1946, p. 122-147. — H.-I. Marrou, *Intro-*

duction au *Pédagogue*, SC 70, 1960, p. 46-61. — W. Völker *Der wahre Gnostiker nach Clemens Alexandrinus*, TU 57, Berlin, 1952.

S. Bettencourt, *Doctrina ascetica Origenis*, coll. Studia anselmiana 16, Rome, 1945. — W. Völker, *Das Vollkommenheitsideal des Origenes*, Tübingue, 1931. — H. Rahner, *Das Menschenbild des Origenes*, dans *Eranos-Jahrbuch*, t. 15, 1947, p. 194-248.

2° Dans le monachisme oriental. — 1) *L'idée de la séparation du monde* revêt une importance particulière dans le monachisme oriental. En effet, « le moine est avant tout « celui qui est parti », qui a quitté le siècle, ses plaisirs, ses dangers, ses agitations, pour trouver au désert la tranquillité d'âme, le repos en Dieu, bienheureux état qu'accompagnera le plein empire sur soi-même, l'entier assoupissement des passions » (définition de M.-J. Rouët de Journel, introduction au *Pré spirituel* de Jean Moschus, SC 12, 1946, p. 19). Pour une spécification des différents modes de la « fuite », cf G. M. Colombás, *loco cit. infra*.

Le renoncement, naturellement, signifie avant tout une attitude intérieure; le véritable pèlerin est celui qui réussit à se désintéresser des affaires du monde entier (*Vitae Patrum* v, 15, 43, PL 73, 962b). Le but de la vie monastique est le règne de Dieu et celui-ci s'obtient par la pureté du cœur; il n'est autre que la charité (Cassien, *Conférences* 1, 3, 4, 7, éd. et trad. E. Pichery, SC 42, 1955, p. 80-85). « Les jeûnes et les veilles, la méditation des Écritures, la nudité, la privation de toutes ressources ne sont pas la perfection, mais les instruments de la perfection; ils ne constituent pas la fin de ce grand art, ils ne sont que les moyens par où l'on y parvient » (1, 7, p. 85).

Un moyen, mais un moyen nécessaire! Le monde, le milieu concret historique, est, en conséquence de tant de péchés, ennemi du royaume des cieux (pseudo-Macaire, *Homilia* 24, 1, PG 34, 661d). La grâce ne s'empare pas de l'homme tant que celui-ci est agité par les convoitises de ce monde (*Homilia* 5, 6, 500). Satan se sert des biens terrestres pour séduire l'âme, la porter aux sollicitudes terrestres, lui donner le souci du monde (la sollicitude, la « merimna », est souvent indiquée comme un des plus grands obstacles à la perfection : cf *Mt.* 13, 22; *Marc* 4, 19; *Luc* 8, 14 et 21, 34; 1 *Cor.* 7, 32-34); au contraire, celui qui est privé des valeurs terrestres est presque contraint de se tourner vers les biens célestes (pseudo-Macaire, *Homilia* 11, 6-7, 548-549). La fin de la séparation extérieure est de libérer entièrement l'homme de ce péril (cf Ammonas, *Epist. dubia* 1, 1-2, PO, t. 10, p. 617-620). En se référant à 2 *Tim.* 2, 4, les Pères déclaraient : « Impossible que celui qui s'est voué à Dieu, retourne en arrière vers les tâches séculières et les nombreux ennuis des séculiers » (L.-Th. Lefort, *Œuvres de S. Pachôme et de ses disciples*, CSCO 159-160, Louvain, 1956, p. 29). En effet, le motif principal de la fuite du monde est de se libérer d'un empêchement au salut (cf L. von Hertling, *Antonius der Einsiedler*, Innsbruck, 1929, p. 30; L.-Th. Lefort, *Vita Pachomii bohairice scripta*, CSCO 89, Louvain, 1936, p. 5; *Apothegmata Patrum*, Arsène 1, PG 65, 88; pseudo-Macaire, *Hom.* 11, 6, PG 34, 548d; *Hom.* 24, 2, 664a).

Quand on explique, dans la littérature monastique, pourquoi la séparation du monde favorise la perfection, ce n'est plus l'idée platonicienne de la séparation de la matière, nécessaire pour la contemplation, qui est décisive. Les moines trouvent dans l'Écriture

l'invitation à la « fuite » (vg ps.-Macaire, *Hom.* 24, 1, 661d; Évagre le Pontique, *Rerum monachalium rationes* 1-2, PG 40, 1253b); ils sont persuadés que le Christ commande de quitter le monde (ps.-Macaire, *Hom.* 11, 6, PG 34, 548d) et de mener une vie de pauvreté et de paix (Basile, *Sermo de renuntiatione saeculi*, PG 31, 625). Ils voient en Jésus le « choregos » de la vie monastique (Sérapion, *Ep.* 1, PG 40, 928b). « Quitter le monde », c'est le moyen de devenir « imitateur du Christ, compagnon de Jésus, d'être revêtu du Christ » (Philoxène de Mabboug, *Hom.* 9, trad. E. Lemoine, SC 44, 1956, p. 245-311). Voir J. Herrera, *Temas neotestamentarios de huida del mundo en la Vida del Antonio, de S. Atanasio*, dans *Yermo*, t. 1, Madrid, 1963, p. 287-303.

La « fuite » est considérée en outre, non plus dans le contexte intellectuel comme une disposition à la contemplation, mais plutôt dans celui des deux amours, celui du monde et celui de Dieu. L'abandon du monde est une conséquence de l'amour de Dieu (Théodoret de Cyr, *Philoteos historia* 2, PG 82, 1308; 3, 1324-1325), il tend comme à sa fin vers la plénitude de la charité (Ammonas, *Ep. dubia, loco cit.*; Basile, *Ep.* 23, PG 32, 293-296), et s'explique par le fait que les deux amours ne peuvent se développer en la même personne (pseudo-Macaire, *Hom.* 5, 6, 501).

Naturellement, l'insistance portée sur l'aspect affectif de la vie chrétienne n'exclut pas la tendance vers la contemplation (cf la connexion des deux aspects, dans K. Rahner, *Die geistliche Lehre des Evagrius Ponticus*, ZAM, t. 8, 1933, p. 21-38). Mais la gnose que les moines cherchaient par la « fuite » n'est pas la théorie des philosophes, mais bien la vision de Jésus avec les yeux de la foi et de la charité (Ammonas, *Ep. dubia, loco cit.*), une présence du Dieu vivant par suite du renoncement aux sollicitudes et aux conversations humaines (Rufin, *Historia monachorum* 1, PL 21, 391b), la possibilité d'écouter la douce voix de Dieu (Théodoret de Cyr, *Philoteos historia* 3, PG 82, 1324-1325). Cette élévation n'est pas la conséquence naturelle de la séparation de la matière, mais un don de la grâce (ps.-Macaire, *Hom.* 24, PG 34, 661-665); son terme n'est pas seulement la perfection de l'homme, mais la louange de Dieu (Rufin, *Historia monachorum* 1, 404d), un état dans lequel l'homme plaît à Dieu (Sérapion, *Epist.* 1, PG 40, 928a); on voit l'allusion à 2 *Tim.* 2, 4.

C'est pourquoi la « fuite du monde » est considérée par les moines comme une attitude essentiellement chrétienne, comme la marche à la suite de l'étendard de la croix (Orsiesius, *Doctrina de institutione monachorum* 30, éd. Bruno Albers, coll. Florilegium patristicum 16, Bonn, 1923, p. 109); elle est l'accomplissement parfait du devoir chrétien (pseudo-Macaire, *Hom.* 24, 661d). Naturellement cette conception ne signifie pas que les moines aient oublié les spéculations néo-platoniciennes et alexandrines sur la nécessité de séparer l'esprit de la matière. Chez certains maîtres de la spiritualité monastique, tels Grégoire de Nazianze ou Grégoire de Nysse par exemple, ces considérations pénètrent toute la doctrine spirituelle. Le système philosophique doit expliquer l'exigence évangélique, il n'en porte pas le poids. Chez Basile ce déplacement de l'accent est assez visible.

2) Basile ne laisse aucun doute sur la nécessité de fuir le monde si l'on veut plaire à Dieu et vivre en conformité avec l'Évangile. Le Christ exige de ses disciples le détachement de tous les biens terrestres. Or, un tel

détachement n'est possible que si l'on se retire définitivement dans la solitude, si l'on oublie les habitudes et les coutumes antérieures, si l'on s'arrache à sa propre parenté et aux relations ordinaires de cette vie (*Grandes règles* 5, 1-2, PG 31, 920-921; 8, 933-941; *Petit ascétique* 2, PL 103, 493).

Ce renoncement général (*ἀποταγή*) concerne les plaisirs du corps (nourriture, vêtement austère, chasteté), les relations avec la famille, la volonté propre (on peut trouver une liste des valeurs externes à abandonner dans *Hom. in ps.* 45, PG 29, 429bc). La science elle-même peut devenir obstacle à l'union à Dieu (*Hom. in principium Proverbiorum* 6, PG 31, 397bc), et seules les exigences de la charité en justifient l'usage (*Adversus Eunomium* 1, 1, PG 29, 500ab). On sait que la fuite du monde, suivant Basile, n'exige pas l'anachorétisme; au contraire, la vie commune du monastère est une condition particulièrement favorable à sa réalisation (*Grandes règles* 7; PG 31, 928-933).

Basile raconte lui-même où il a trouvé cette exigence si radicale de la séparation du monde : dans la lecture de l'Évangile et dans le témoignage des moines (*Ep.* 223, 2, PG 32, 824). Or, Jean Gribomont a montré que l'exigence du renoncement revêt, durant l'évolution interne de Basile, la forme d'une opposition progressive contre le « monde »; tandis que les *Règles morales* combattent seulement l'abus du monde, la *grande Règle* considère la problématique des valeurs terrestres dans la catégorie paulinienne et johannique du « monde » en tant qu'opposée au règne du Christ. Il s'agirait donc bien d'un passage des synoptiques vers Jean, mais en restant toujours, cependant, sur un fondement biblique (dossier biblique de la *grande Règle*, dans *Irénikon*, t. 31, 1958, p. 469-470).

Il est vrai que, quand Basile s'adresse à des lettrés, comme Grégoire de Nazianze (*Ep.* 2, PG 32, 224-233) ou à ceux qui étudient la littérature ancienne (*Sermo de legendis libris gentiliis*, PG 31, 564-589), il adopte l'apparat métaphysique platonicien, insistant sur ce point que pour favoriser l'âme il faut négliger le corps. Il est hors de doute que Basile fut persuadé de la valeur de ces raisonnements. Mais s'il les avait considérés comme un fondement nécessaire pour son message spirituel, il aurait pu les mettre à part dans les *Règles* où, en s'appuyant sur d'abondantes citations bibliques, il proclame la nécessité du détachement, même effectif, de toutes les valeurs temporelles.

Une des caractéristiques de la théorie monastique de la « fuite du monde » est qu'elle établit une exigence universelle. Si les motifs qui engagent à abandonner tous les biens terrestres valent quelque peu, ils valent pour tous les chrétiens, et l'usage des biens, voire même le mariage, ne semble être autre chose qu'une concession faite à la faiblesse humaine. D'autre part, le sens réaliste des Pères amortit la force des arguments qu'offre la théorie et ne déduit pas des principes tout ce qui, théoriquement, devrait en découler. Cette influence de l'intuition pratique apparaît, par exemple, dans l'évolution de Chrysostome à l'égard de la fuite du monde.

3) Jean Chrysostome eut toute sa vie pour principe que l'homme doit « fuir » tout ce qui nuit à son âme (*In Genesim* hom. 5, 5, PG 53, 53), non seulement les péchés, mais aussi les biens moralement indifférents qui disposent cependant à pécher (*In populum antiochenum* hom. 15, 4, PG 49, 158-159).

Jeune moine, Chrysostome pensait que le chrétien

élevé dans l'ambiance des grandes cités grecques est presque irrésistiblement porté à accepter, en même temps que les biens de ce monde, aussi ses principes; il ne peut donc se sauver, et l'unique voie de salut est la fuite, si bien que les besoins du ministère pastoral n'en dispensent même pas (*Adversus oppugnatores vitae monasticae* 31, PG 47, 349-392).

Mais une fois devenu pasteur d'âmes, Chrysostome changea d'opinion. Il considéra d'une manière moins optimiste la condition de celui qui a effectivement abandonné le monde. Le lieu ne transforme pas la volonté! (*In Genesim* 43, 1, PG 54, 396). Une préoccupation exagérée de la tranquillité n'est pas toujours le signe de la perfection de la charité (*De compunctione* 1, 61, PG 47, 403). Un séculier vertueux ne serait-il pas préférable à un moine médiocre (Pallade, *Dialogus de vita Chrysostomi* 19, PG 47, 69)? Concurremment, Chrysostome commence à avoir une conception moins pessimiste de la condition du séculier. Les bons ont une mission divine à remplir dans le monde et leur mérite croît quand ils servent Dieu au milieu des plus grandes difficultés (*In Acta Apostolorum* 20, 3-4, PG 60, 162-164; *De diabolo tentatore* hom. 3, 1, PG 49, 265-266). Le bien de l'Église exige qu'il y en ait qui acceptent d'être moins adonnés à la spiritualité en servant les autres (*In 1 Cor.* hom. 6, 4, PG 61, 53-54). A la lumière de ces réflexions, Abraham et Lot, prototypes de ceux qui ont abandonné leur milieu natal et la cité des pécheurs, deviennent pour Jean Chrysostome une preuve qu'il peut y avoir des saints qui vivent dans la richesse et au milieu de leur famille, voire même dans une ambiance de péché (*In ep. ad Philippenses* hom. 12, 3, PG 62, 273; *In Genesim* hom. 43, 1, PG 54, 396).

Ainsi Chrysostome en arriva à penser que diverses voies conduisent au salut et que l'unique paradis peut être atteint par diverses formes de vie (*Hom. in Eutropio* 15, PG 52, 410). Ce qui signifie que la valeur de la « fuite », dans un cas individuel, ne dépendra pas de considérations métaphysiques, mais de la vocation personnelle d'un chacun.

A. Lambert, art. *Apotactites et apotaxamènes*, DACL, t. 1, 1907, col. 2604-2626. — H. von Campenhausen, *Asketische Heimatlosigkeit im altchristlichen und frühmittelalterlichen Mönchtum*, Tubingue, 1930. — K. Heussi, *Der Ursprung des Mönchtums*, Tubingue, 1936. — M. Rothenhäusler, art. *Apotaxis*, RAC, t. 1, 1950, col. 558-564. — U. Ranke-Heinemann, *Das Verhältnis des frühen Mönchtums zur Welt*, dans *Münchener theologische Zeitschrift*, t. 7, 1956, p. 289-296; *Die Gottesliebe als ein Motiv für die Entstehung des Mönchtums*, t. 8, 1957, p. 289-294. — G. M. Colombás, *El concepto de monje y vida monástica hasta fines del siglo v*, dans *Studia monastica*, t. 1, 1959, p. 257-342. — Dom Egender, *La séparation du monde dans le monachisme oriental*, dans *La séparation du monde*, coll. Problèmes de la religieuse d'aujourd'hui, Paris, 1961, p. 53-73.

R. Arnou, art. *Platonisme des Pères : Action et contemplation*, DTC, t. 12, 1935, col. 2365-2368. — H. Pinault, *Le platonisme de saint Grégoire de Nazianze*, La Roche-sur-Yon, 1925, p. 111-127. — J. Daniélou, *Platonisme et théologie mystique. Essai sur la doctrine spirituelle de saint Grégoire de Nysse*, coll. Théologie 2, 2^e éd., Paris, 1953. — W. Völker, *Gregor von Nyssa als Mystiker*, Wiesbaden, 1955. — D. Amand, *L'ascèse monastique de saint Basile*, Maredsous, 1949. — J. Gribomont, *Le renoncement au monde dans l'idéal ascétique de saint Basile*, dans *Irénikon*, t. 31, 1958, p. 282-307, 460-475. — L. Meyer, *Saint Jean Chrysostome, maître de perfection chrétienne*, Paris, 1933, p. 245-267 Perfection chrétienne et vie solitaire.

3^o L'Église occidentale aussi accueille l'appel de

« semer du charnel pour récolter du spirituel, donner du terrestre et en tirer du céleste » (Jérôme, *Epist.* 108, 20, éd. I. Hilberg, CSEL 55, 1912, p. 334; Eucher, *De contemptu mundi et saecularis philosophiae*, PL 50, 715-717; cf DS, t. 4, col. 1655).

1) Ambroise fut un de ceux qui contribuèrent le plus, même théoriquement, à développer cet appel. Nous trouvons l'expression principale de sa pensée à ce sujet dans l'opuscule *De fuga saeculi*. S'adressant, probablement vers la fin de sa vie, aux néophytes, le grand évêque cherche à réaliser en eux les dispositions que réclame la renonciation baptismale (éd. C. Schenkl, CSEL 32, 2, 1897, p. 161-207). Les pensées contenues dans ce petit traité trouvent aussi une large résonance dans les autres écrits du saint, comme en font foi les premiers mots de l'opuscule : « Frequens nobis de effugiendo saeculo isto sermo... »

La vocation du chrétien exige la fuite du péché. Mais, étant donné l'attrait qu'exercent les biens terrestres, on n'est jamais à l'abri du péché tant qu'on ne s'est pas définitivement détaché de l'affection pour les valeurs temporelles. Le vrai chrétien « n'aime pas les richesses, n'aime pas les honneurs du siècle, n'aime pas ce qui est à lui, mais ce qui touche Jésus-Christ » (*Expos. evangelii sec. Lucam* 6, 34, éd. C. Schenkl, CSEL 32, 4, p. 246; éd. et trad. G. Tissot, SC 45, 1956, p. 240).

Le détachement intérieur suggère une séparation également effective et extérieure. « Vous aussi, si vous voulez ne rien devoir à César, ne possédez pas ce qui est au monde. Mais vous avez des richesses : vous êtes redevable à César. Si vous voulez ne rien devoir au roi de la terre, quittez tous vos biens et suivez le Christ..., car on ne peut appartenir au Seigneur si d'abord on ne renonce au monde » (*ibidem*, 9, 35-36, p. 452; trad. SC 52, 1958, p. 154). Néanmoins, Ambroise n'exige jamais clairement un abandon effectif, physique, de tous les biens matériels. Pour lui, l'important est l'attitude intérieure. « La fuite ne consiste pas à abandonner la terre, mais, en étant sur la terre, à observer la justice et la sobriété, à renoncer aux vices et non à l'usage des aliments » (*De Isaac* 3, 6, éd. C. Schenkl, CSEL 32, 1, 1897, p. 646). « Ce n'est pas avec le corps, mais avec le cœur qu'il faut fuir le monde », dira Augustin (*De dono perseverantiae* 8, 20, PL 45, 1004), en citant explicitement, pour interpréter la pensée d'Ambroise, le *De fuga saeculi*. Cependant il faut éviter tous les appas du péché. « Ce n'est pas seulement quand nous entendons les paroles du diable, mais aussi quand nous voyons ses richesses, qu'il nous faut prendre garde à son piège » (*Expos. ev. sec. Lucam* 4, 17, CSEL 32, 4, p. 148; trad. SC 45, p. 158). La modération, la réserve qu'Ambroise inculque sont d'une telle sévérité que le chrétien qu'il dirige « sort effectivement du siècle », bien qu'il demeure localement dans la cité.

Parmi les raisons qui motivent la fuite, domine la crainte du péché : sous l'influence des péchés antérieurs du monde les réalités terrestres séparent l'âme de Dieu, ou tout au moins empêchent l'union complète. Une autre raison tient à la considération que l'usage incontrôlé des réalités terrestres abaisse l'homme en le rendant esclave (cf par ex. *Expositio ps.* 118, 12, 39, éd. M. Petschenig, CSEL 52, 1913, p. 273-274; *De Ioseph* 4, 20, éd. C. Schenkl, CSEL 32, 2, 1897, p. 86-87). Ambroise est particulièrement sensible à cette catégorie d'une morale aristocratique.

Fréquemment intervient aussi la pensée que la

possession effective des biens terrestres rend malheureux, tandis que l'homme parfait, le sage, libéré des soupçons, des préoccupations et tristesses, jouit d'une paix plus sublime que la propre paix romaine, assurée par les légions de l'empereur (cf par ex. *De Iacob* 11, 6, 29, *ibidem*, p. 48-49).

En tous ces motifs la résonance des considérations stoïciennes est évidente; on va jusqu'à y retrouver le principe bien connu : « sapienti et iusto totus mundus divitiarum est » (*De officiis* 1, 25, 118, PL 16, 58b; cf *De Iacob* 11, 9, 38, *loco cit.*, p. 55). Comme les néo-platoniciens, Ambroise suit la tendance qui identifie l'homme à l'âme et qui voit la cause de tous les péchés dans la corporéité (pour une exposition plus nuancée, cf W. Seibel, *Fleisch und Geist beim hl. Ambrosius*, Munich, 1958). Cependant la fuite du monde ambrosienne est différente de la fuite du monde stoïcienne et platonicienne. Elle ne conduit pas à la solitude, mais à un rapport personnel avec Dieu (*De officiis* 111, 1, 2, PL 16, 146b); et elle n'est possible que dans une union intime avec le Christ, « parce que l'âme doit être liée au bois de la croix par des nœuds spirituels, pour n'être pas ébranlée par l'attrait des plaisirs et ne pas laisser dériver le cours de la nature vers l'écueil de la volupté » (*Expos. ev. sec. Lucam* 4, 2, CSEL 32, 4, p. 146; trad. SC 45, p. 151).

2) La théologie de saint Augustin est particulièrement riche en approches pour comprendre la fonction du monde dans la vie chrétienne. Il est remarquable que le contexte doctrinal dans lequel saint Augustin considère et résout le problème n'est pas la métaphysique platonicienne, mais plutôt la psychologie de la vie surnaturelle. En lui, a-t-on dit, les formes bibliques de la pensée l'emportent sur les platoniciennes (É. Hendrikx, *Platonisches und biblisches Denken bei Augustinus*, dans *Augustinus Magister*, t. 1, Paris, 1954, p. 285-292).

La doctrine des deux amours (*De doctrina christiana* 3, 10, coll. Florilegium patristicum 24, 1930, p. 54; *Enchiridion* 117, PL 40, 286) met en effet en relief que l'amour de la créature non seulement ne doit pas surpasser l'amour de Dieu, mais ne doit pas même en être détaché : « plus illum ama, et haec propter illum ama » (*Enarrationes in ps.* 144, 8, CC 40, p. 2093). Cette doctrine exige la fuite sur le plan affectif (*De dono perseverantiae* 20, 8, PL 45, 1004). Par ailleurs, la concupiscence, dont Augustin perçoit d'une manière si aiguë la présence en l'homme déchu, fait qu'il est très difficile de posséder les biens terrestres sans que la faculté affective n'en devienne prisonnière (*Sermo* 177, 6, PL 38, 956; *Sermo* 278, 10, 1273; cf art. CONCUPISCENCE, DS, t. 2, col. 1356-1358). De ces éléments découlerait la nécessité d'une fuite effective du monde.

Mais la théorie des deux cités enseigne à saint Augustin que non seulement les réalités terrestres ont leur valeur, qui peut être appréciée comme elle est appréciée aussi par Dieu même, mais encore (et c'est le plus important) que les valeurs terrestres peuvent être utiles dans l'édification du règne de Dieu (*De civitate Dei* 5, 15, CC 47, p. 149; 5, 22-23, p. 158-160; 15, 4, CC 48, p. 457; 19, 12-13, p. 675-680); leur contact peut être un stimulant pour la vie surnaturelle (*De moribus Ecclesiae catholicae* 1, 31, 66, PL 32, 1338).

L'usage du « monde » est donc ambivalent, il a dans la vie chrétienne une fonction négative et une fonction positive et il est souvent très difficile de décider laquelle de ces fonctions prévaut.

Que l'on se rappelle l'incertitude d'Augustin au sujet de la musique sacrée. « Ainsi ballotté entre le péril de la jouissance et la connaissance expérimentale de l'effet salutaire, j'incline plutôt à approuver du chant dans l'église : que par le régal des oreilles l'âme trop faible encore s'élève à une impression de piété. M'arrive-t-il finalement que le chant m'émeuve plus que les réalités qu'il exprime, je m'avoue, à mon dam, fautif, et j'aimerais mieux alors ne pas entendre chanter » (*Confessions* x, 33, 50, éd. P. Knöll, CSEL, 33, 1896, p. 264, trad. L. de Mondadon, Paris, 1947, p. 258).

Cette attitude distingue le monachisme augustinien du monachisme oriental; Augustin remarque explicitement que, parmi les ermites du désert, « quelques-uns semblent avoir délaissé les choses humaines plus qu'il ne faudrait » (*De moribus Ecclesiae catholicae* 1, 31, 66, PL 32, 1338). Plus sensible à l'attrait de la communauté ambrosienne (33, 70, 1339-1340), Augustin met des limites à la « fuite du monde », et ces limites sont variables suivant les personnes et leur progrès spirituel; elles sont même parfois si étroites qu'Augustin juge préférable, pour une âme sincèrement désireuse de vivre selon les exigences de la foi, le métier des armes à l'état monacal (*Epist.* 189, PL 33, 854-857). Le critère suivant lequel, dans une situation déterminée, on établira dans quelle mesure il faut « fuir le monde » est, pour le docteur de la grâce, le don particulier que chacun reçoit de Dieu, « l'un celui-ci, l'autre celui-là » (1 *Cor.* 7, 7; PL 33, 855).

3) La spiritualité occidentale du bas-empire ne reniera certes pas l'idéal de la « fuite du monde » (Grégoire le Grand, *Dialogues* 2, prol., PL 66, 125a); et un de ses principaux thèmes est d'« abandonner les attraits du monde et le poids du siècle, afin de pouvoir suivre le Seigneur Jésus librement et sans obstacle » (Sulpice Sévère, *Vita S. Martini* 25, éd. C. Halm, CSEL 1, 1866, p. 135); la consécration à Dieu consiste en ceci : « abandonner les parents, renoncer au siècle et entrer dans le saint bercail afin de pouvoir se sauver, avec l'aide de Dieu, de la bouche des loups spirituels » (Césaire d'Arles, *Statuta sanctorum virginum* 2, coll. Florilegium patristicum 34, 1933, p. 6). Saint Colomban affirme lui aussi avec énergie les grands motifs de la fuite du monde : la sécurité de l'âme et la caducité des valeurs temporelles (cf *Instructio* 3, PL 80, 235-238). Cependant la « fuite » ne doit pas être un abandon effectif inconditionné de toute valeur humaine. En commentant 1 *Cor.* 12, 12, on se rend compte qu'il y a dans le corps mystique des vocations qui exigent une tâche dans le monde (par ex. Grégoire le Grand, *Moralia* xxviii, 10, 23, PL 76, 462); et même dans « l'école du service du Seigneur » on préfère « ne rien prescrire de rude ni de trop pénible », en plus de ce qui est nécessaire pour faire entrer l'âme dans la voie du salut (*Règle* de saint Benoît, prologue, PL 66, 218c).

J. Mausbach, *Die Ethik des hl. Augustinus*, t. 1, Fribourg-en-Brisgau, 1909, p. 351-396. — H.-I. Marrou, *L'ambivalence du temps de l'histoire chez saint Augustin*, Montréal-Paris, 1950. — A. Zumkeller, *Das Mönchtum des hl. Augustinus*, Wurtzbourg, 1950; *Augustinus und das Mönchtum*, dans *L'année théologique augustinienne*, t. 14, 1954, p. 97-112. — H. Rondet, *Richesse et pauvreté dans la prédication de saint Augustin*, dans le collectif *Saint Augustin parmi nous*, Paris, 1954, p. 111-134. — P. Delhay, *S. Augustin et les valeurs humaines*, dans *Mélanges de science religieuse*, t. 12, 1955, p. 121-138.

R. Bultot, *Le mépris du monde chez saint Colomban*, dans *Revue des sciences religieuses*, t. 35, 1961, p. 356-368. — G. Penco, *Il concetto di monaco e di vita monastica in occidente nel secolo vi*, dans *Studia monastica*, t. 1, 1959, p. 7-50.

IV. LE MOYEN AGE

La relation du chrétien au monde, au moyen âge, ne pouvait être identique à ce qu'elle fut dans l'antiquité. Le « monde », avec lequel fraye le chrétien, s'est soumis, au moins en majeure partie, à la loi du Christ. D'autre part, le monde reçut précisément de l'Église cette formation humaine, naturelle, que réclame d'ordinaire le développement de la vie spirituelle. Aussi existe-t-il, à travers tout le moyen âge, un courant humaniste qui, au moins au commencement, tend à la perfection spirituelle et se manifeste dans « l'amour des lettres », de la nature et des arts.

Cependant, en même temps que ce courant humaniste, existe aussi la « fuite du monde », comme expérience affective et comme exigence effective. Les vies des saints en sont les expressions littéraires les plus anciennes. La voie commune de la sanctification que retrace l'hagiographie est la séparation du monde au moyen de la vie monastique ou des pèlerinages sous toutes leurs formes, y compris les missions en terre étrangère et la croisade. Par le récit de tentatives de fuite avortées par la force ou même miraculeusement, les légendes font pardonner aux saints évêques et rois leur engagement dans le temporel. Une autre source antique de la spiritualité de la « fuite » est l'exégèse biblique; Alain de Lille recueillera les textes bibliques qui, d'après l'opinion du temps, furent à la base de cette spiritualité (*Summa de arte praedicatoria* 2 et 12, PL 210, 114-116, 135-136).

1° L'appel à la « fuite » du monde s'est notablement développé dans la littérature des moines comme une invitation à entrer dans un ordre monastique. Nous en avons un exemple dans la lettre d'Anselme d'Aoste † 1103 au médecin Albert (*Ep.* 44, *Opera*, éd. Fr. Schmitt, t. 3, Édimbourg, 1946, p. 156-157). Dans le milieu d'Anselme, Roger de Caen † 1090, moine du Bec, compose un *Carmen de contemptu mundi* (PL 158, 705-708). Un autre de ses disciples, Elmer de Cantorbéry, moine de Christ Church († après 1137), décrit la vie monacale comme une séparation effective du monde, disposant au recueillement et à l'union à Dieu (J. Leclercq, *Analecta monastica* 2, coll. Studia anselmiana 31, Rome, 1953, p. 45-117; cf DS, t. 4, col. 602-603).

Deux autres écrits sur le même thème, publiés parmi les œuvres de saint Anselme, l'*Exhortatio ad contemptum temporalium et desiderium aeternorum* (PL 158, 677-686) et le *Carmen de contemptu mundi* (687-706), si étrange et si violent, sont d'origine inconnue. Retenons encore que le thème apparaît aussi dans un sermon attribué à Bruno † 1223, évêque de Segni et abbé du Mont-Cassin (PL 153, 569-570), et dans deux poésies de Marbode † 1123, évêque de Rennes (PL 171, 1667-1668). Parmi les poésies de Bernard de Cluny (de Morlaix, † 1141) le grand *Poema de contemptu mundi* (éd. Th. Wright, *Anglo-Latin Satirical Poets of the Twelfth Century*, t. 2, Londres, 1872, p. 3-102) est bien connu; en outre, trois courtes poésies sur le même sujet et attribuées au même auteur se trouvent dans PL 184, 1307-1316 (cf DS, t. 1, col. 1506-1507). M.-M. Lebreton a déjà signalé la présence du thème *fuga mundi* dans les conférences monastiques de Julien, moine de Vézelay (*Analecta monastica* 3, coll. citée, n. 37, 1955, p. 129-131).

La réforme de la vie monacale, inaugurée au début du 11^e siècle et qui culmine vers la moitié du 12^e, produit une floraison toute particulière dans la littérature sur la fuite du monde. En effet, le mouvement qui conduisit aux fondations de Camaldoli, de la Chartreuse et de Cîteaux se fonde sur la persuasion que la séparation du monde, avec toutes les exigences de la

tradition monastique, est capable de mener vers un plus haut degré de charité les âmes qui sont appelées à une plus haute perfection.

Une des premières expressions littéraires de cette tendance est l'*Apologeticum de contemptu saeculi* (PL 145, 251-292) avec la lettre *De fluxa mundi gloria et saeculi despectione* (807-820) de Pierre Damien † 1072. Ces deux opuscules, dont l'un est adressé à deux moines et l'autre à une impératrice, tracent le programme d'une réforme dans les rapports avec les biens terrestres. Un abbé général de l'ordre des camaldules, Bernardin Gadol, répétera encore dans la seconde moitié du 15^e siècle le message cher à son ordre, en écrivant le *De fugiendo saeculo et religione amplectenda* (DS, t. 1, col. 1516).

À la Chartreuse, la « fuite du monde » est naturellement un thème très familier : nous en avons le témoignage dans les « pensées » de Guigues II † 1137 (éd. A. Wilmart, *Recueil des pensées du B. Guigue*, Paris, 1936). Un chartreux de Portes, Bernard de Varey † 1153, écrit une lettre (PL 153, 885-889) à deux gentils-hommes pour les exhorter à entrer en religion, c'est-à-dire à fuir le siècle; un de ses disciples, Jean de Montmédy † 1161, exprime des idées analogues dans une lettre qu'il adresse à son frère (899-913). Les impressions reçues à la Chartreuse résonnent dans l'*Epistula ad fratres de Monte Dei* de Guillaume de Saint-Thierry † 1148 (éd. M.-M. Davy, *Un traité de la vie solitaire*, Paris, 1940). La polémique contre les « multiples inventions » des « savants de ce monde » (32) est manifeste. Le « simple fils de Dieu » (32) doit se comporter comme s'il était étranger à ce monde (67) et il doit en « fuir » les satisfactions, jusqu'aux mets bien assaisonnés (59).

Sous la plume de Bernard de Clairvaux † 1153 l'appel à la fuite du monde équivaut à l'invitation à entrer dans l'ordre cistercien. L'expression classique du thème est le sermon *De conversione ad clericos*, en particulier dans la recension publiée dans PL 182, 833-856, où la vie d'étudiant séculier est désignée comme une Babylone qu'il faut fuir, et la vie monacale comme une cité de refuge où l'on trouve la paix et le salut.

Le même thème est développé en de nombreuses lettres qui ont été analysées par M.-A. Dimier, *Der hl. Bernhard und die Conversio*, dans *Anima*, t. 8, 1956, p. 66-72, et dans *Saint Bernard « pêcheur de Dieu »*, Paris, 1953.

À leur tour, les disciples répéteront le même appel, entre autres Thomas de Beverley † 1170, moine de Froidmont, qui, en transmettant à sa sœur les règles de la vie juste, n'omet pas de lui adresser une invitation pressante à « fuir la terre et les relations humaines » (*Liber de modo bene vivendi* 6-8, PL 184, 1209-1214).

L'expression la plus parfaite de cette littérature est une œuvre de Hugues de Saint-Victor † 1141, *De vanitate mundi et rerum transeuntium usu* (PL 176, 703-740). Cette œuvre eut une remarquable influence.

Le problème de l'usage des valeurs terrestres réapparaît également en dehors des ordres monastiques. Un sermon de Robert Pullen † 1146, *De omnibus humanae vitae necessariis* (éd. F. Courtney, dans *Gregorianum*, t. 31, 1950, p. 192-223), contient une doctrine ascétique condensée : à l'égard des valeurs terrestres, il exige le détachement intérieur et conseille un renoncement effectif.

Henri de Huntingdon † 1160 écrivit une curieuse lettre pour reconforter un ami malade : il prône le mépris du monde en se basant sur son expérience personnelle (PL 195, 979-990); nous avons là un témoignage intéressant qui montre qu'en

certain cas l'idée de la fuite du monde peut être favorisée par une dépression psychologique. Un autre prélat, Henri de Lavardin † 1133, prend position vis-à-vis du monde dans des poésies pleines de réminiscences classiques. Il conclut qu'il convient de se servir du monde, sans le préférer toutefois au salut (PL 171, 1408, 1423-1424). Le court *carmen* 124, *De quattuor bonis et quattuor malis* (1437), manifeste des tendances stoïciennes.

Pierre de Blois † 1200 rappelle maintes fois l'attention de ses correspondants et auditeurs sur les dangers de l'usage du monde et sur le peu de satisfaction qu'il donne; il n'est pas insensible à l'appel de suivre Jésus pauvre en pratiquant la pauvreté (*Ep.* 11, PL 207, 33). Néanmoins il fait observer que la vraie solution ne consiste pas à changer de lieu, mais tient à une conversion intérieure (*Ep.* 102, 322c).

Dans cette ligne il faut rappeler l'œuvre d'Innocent III † 1216, *De miseria humanae conditionis* (éd. M. Mac-carrone, Locarno, 1955). La première partie, la seule réalisée, est la négation d'un humanisme naturaliste : l'homme n'est pas digne d'être mis au centre de ses propres préoccupations. La seconde partie, restée à l'état de projet, aurait exposé la perfection de la condition du chrétien. Le principe « rien du monde, tout à Dieu » (G. Marchetti-Longhi, *Considerazioni sull' accettazione e la rinuncia di Celestino V al pontificato*, dans *Benedictina*, t. 11, 1957, p. 219-233) est attribué à Pierre de Morrone (Célestin V, † 1296). Dans les œuvres qui portent le nom de cet auteur (éd. Telera, Naples, 1640) s'impose l'exigence du « mépris du siècle » (*De virtutibus*, c. 56).

À partir de la moitié du 13^e siècle on parle moins de la fuite du monde; après le 4^e concile du Latran, 1215, le monde est considéré plus comme créature de Dieu que comme milieu dans lequel vit l'homme déchu; et le renoncement effectif aux valeurs terrestres n'est pas tant une fuite que la pratique de la pauvreté ou d'une autre vertu. Sans doute on ne nie pas la valeur du précepte « exi cum Abraham de terra tua, nudus nudum Christum sequens » (cf *Revue bénédictine*, t. 40, 1928, p. 102) ni que pour saint François d'Assise la perfection exige de « quitter le siècle », mais l'accent est mis sur la seconde partie de la phrase.

Toutefois ce thème de la « fuite du monde » est encore traité plus tard. Dans le *Soliloquium* de Bonaventure † 1274, le chapitre 2 veut détacher l'âme de l'amour du monde pour lui permettre de s'élever à l'amour de Dieu (*Opera*, t. 8, Quaracchi, 1898, p. 44-52). Parmi les œuvres du saint docteur se trouve un recueil de citations qui concernent l'abandon du monde (*Collatio de contemptu saeculi, ibidem*, p. 655-657). Cet écrit n'est pas de Bonaventure, aucun manuscrit n'est antérieur au 15^e siècle; mais la clarté de sa composition est telle qu'il sert à comprendre la spiritualité de la fuite du monde. Encore en 1397, le franciscain Barthélemy de Pise prêcha un carême sur le mépris du monde (éd. Milan, 1498).

Le dominicain Humbert de Romans † 1277 traite, au début de son *Speculum religiosorum*, des rapports entre le chrétien et le monde (1, 1-8, éd. Maxima bibliotheca veterum patrum, t. 25, Lyon, 1677, p. 666-671).

Deux lettres du théologien nominaliste et conciliariste Henri de Langenstein † 1397 indiquent que le thème de la fuite du monde n'avait pas perdu de son influence au 14^e siècle (éd. G. Sommerfeldt, dans *Zeitschrift für katholische Theologie*, t. 29, 1905, p. 404-412; t. 30, 1906, p. 191-193).

Laurent Justinien † 1455, réalise l'idéal de la fuite du monde

dans un milieu de bien-être et de progrès culturel et matériel. Son *De contemptu mundi*, au caractère profond et personnel, eut plusieurs éditions (DTC, t. 9, 1926, col. 9-10).

2° Dans toutes ces œuvres les considérations métaphysiques sont presque complètement absentes; les expressions d'origine platonicienne y reçoivent un sens nouveau, **moralisateur**. Le motif de la fuite n'est pas la perfection de l'homme mais, bien plus souvent, précisément sa faiblesse naturelle, accrue par le péché originel. L'homme actuel, « courbé » vers la terre, placé dans la « région de la dissemblance », est si faible que la possession des valeurs terrestres excite en lui un amour désordonné de ces valeurs et diminue ou même supprime l'amour de Dieu. Ainsi s'explique que les mêmes auteurs qui défendent avec vigueur, au point de vue cosmologique, la bonté du monde et la légitimité de l'usage des valeurs terrestres (Hugues de Saint-Victor, Alain de Lille, etc), conseiller, au point de vue anthropologique, la fuite du monde. Ils n'abandonnent pas pour autant leur position anti-dualiste, mais ils tiennent compte d'une autre norme de l'action humaine.

Ce qui est nouveau, par rapport aux œuvres patristiques, c'est l'accent mis sur l'argument « eudémoniste » : celui qui possède des biens terrestres est malheureux puisqu'il est tourmenté par le désir d'en posséder davantage et par la crainte de les perdre. Cette considération est souvent appliquée à différentes catégories de valeurs humaines, mais sans originalité et suivant des schèmes conventionnels. Les catégories des valeurs sont inspirées par *l'Ecclésiaste*; la démonstration de l'infélicité qu'elles donnent imite les exemples du stoïcisme. Cependant, même cette considération passe fréquemment à un raisonnement biblique : on ne peut être heureux en cette vie et dans l'autre; les riches reçoivent leur récompense dans cette vie et Dieu réserve sa prédilection aux pauvres.

Il n'est pas sans intérêt non plus de remarquer que le thème de la fuite du monde, liturgiquement exprimé dans la renonciation baptismale dès la fin du moyen âge et ensuite, trouve une nouvelle expression dans la liturgie : dans le missel romain, de nombreuses prières implorent la grâce du mépris du monde et de ses biens.

Voilà, par exemple, les oraisons des saints Sébastien (20 janvier), Pierre Damien (23 février), Casimir (4 mars), Herménégilde (13 avril), Pierre Célestin (19 mai), Paulin (23 juin), Henri (15 juillet), Philippe Béniti (23 août), Louis, roi (25 août, secrète), Hermès (28 août), Denis (9 octobre), François de Borgia (10 octobre), Hedwige (16 octobre), Marguerite-Marie (17 octobre, postcommunion), Élisabeth (19 novembre).

Conclusion. — On voit mieux sans doute à présent que la *fuga mundi*, tout en ayant quelque similitude avec certains conseils de la philosophie gréco-romaine, n'est nullement une infiltration de l'hellénisme, mais bien authentiquement une des exigences majeures de la spiritualité chrétienne.

La documentation recueillie dans les pages qui précèdent nous permet, en effet, de fixer quelques traits de la *fuga mundi*, telle qu'elle apparaît dans l'expérience chrétienne.

Il importe de souligner, avant tout, que la « fuite du monde » ne contient aucun jugement de valeur sur les réalités terrestres en elles-mêmes, et qu'elle est parfaitement compatible avec une appréciation positive, théorique et pratique, de la valeur ontologique du « monde ». Elle n'est pas fondée sur une cosmologie, mais sur une anthropologie théologique. L'homme

tombé, racheté, viateur, est si faible que son adhésion à Dieu est mise en péril par un contact habituel avec les réalités terrestres. La solidarité avec le Christ glorieux se prépare dans la solidarité avec le Christ crucifié, c'est-à-dire par la libre acceptation de la séparation des réalités et valeurs terrestres.

La « fuite du monde » n'implique pas davantage une structure dualiste des choses. A la limite même, pourrait-on dire, elle envisage de la même façon les valeurs spirituelles et les valeurs matérielles. Ceci n'exclut pas qu'on ne puisse insister parfois davantage sur la nécessité de « fuir » les biens sensibles, parce qu'ils exercent, pense-t-on, une fascination plus violente sur la vie affective et que leur possession, au-delà d'une certaine mesure, est moins nécessaire au substrat de la vie surnaturelle.

Ces caractéristiques de la fuite chrétienne du monde la distinguent de l'attitude analogue que l'on rencontre dans certains courants de la philosophie hellénistique.

Enfin, la « fuite du monde » ne coïncide pas avec le désintéressement chrétien (voir art. **DÉSINTÉRESSEMENT**, DS, t. 3). Le plus souvent, la « fuite du monde » est présentée comme un moyen de posséder de manière plus intense, plus durable et plus sûre, les valeurs authentiques de l'existence humaine. La *fuga* n'est donc pas un renoncement au bonheur, mais la poursuite de la parfaite satisfaction de l'au-delà. Naturellement, l'expérience de la « fuite du monde » peut être vécue mieux encore dans la perspective de l'amour pur. Elle suppose d'ailleurs toujours quelque forme de l'amour de Dieu : c'est *pour Dieu* que l'on renonce à d'autres valeurs. Si l'homme n'était pas attiré par le monde, la *fuga* n'aurait plus de sens; s'il n'était pas davantage encore attiré par la grâce divine, la « fuite du monde » serait absolument impossible. On voit à quel point la fuite chrétienne du monde est profondément différente de l'effort bouddhiste de libération de la douleur, fondée sur l'extinction de tout désir. Exigence de l'Évangile, la « fuite du monde » est pour le chrétien une des formes de l'amour de Dieu.

1° **Humanisme médiéval.** — G. Schnürer, *Kirche und Kultur im Mittelalter*, 3 vol., 2° éd., Paderborn, 1927-1929; trad. G. Castella, *L'Église et la civilisation au moyen âge*, Paris, 1933-1938. — J. Ryan, *Irish Monasticism*, Londres, 1931, p. 365-383. — F. Heer, *Der Aufgang Europas. Eine Studie zu den Zusammenhängen zwischen politischer Religiosität, Frömmigkeitsstil und dem Werden Europas im XII. Jahrhundert*, 2 vol., Vienne et Zurich, 1949. — J. Leclercq, *L'humanisme bénédictin du VIII^e au XII^e siècle*, dans *Analecta monastica* 1, coll. Studia anselmiana 20, Rome, 1948, p. 1-20; *L'amour des lettres et le désir de Dieu*, Paris, 1957. — Ph. Delhay, *Le microcosmos de Godefroy de Saint-Victor*, Lille, 1951. — S. Vanni-Rovighi, *Umanesimo medioevale*, dans *Rivista di filosofia neoscolastica*, t. 44, 1952, p. 289-300.

2° **Réformes ascétiques.** — J. Leclercq, *La crise du monachisme aux XI^e et XII^e siècles*, dans *Bollettino dell'istituto storico italiano*, t. 70, 1958, p. 19-41. — P. Salmon, *L'ascèse monastique et les origines de Cîteaux*, dans *Mélanges Saint Bernard*, Dijon, 1954, p. 268-283. — R. Koper, *Das Weltverständnis des hl. Franziskus von Assisi. Eine Untersuchung über das Exivum des saeculo*, Werl, 1959.

3° **Auteurs traités.** — J. Leclercq, F. Vandenbroucke, L. Bouyer, *La spiritualité du moyen âge*, Paris, 1961. — H. R. Schlette, *Die Nichtigkeit der Welt. Der philosophische Horizont des Hugo von St. Viktor*, Munich, 1961. — Z. Alszeghy, *Ein Verteidiger der Welt predigt Weltverachtung*, dans *Geist und Leben*, t. 35, 1962, p. 197-207. — Robert Bultot entreprend d'exposer, en une dizaine de volumes, *La doctrine du mépris du monde en Occident, de saint Ambroise à Innocent III*; t. 4, vol. 1 *Le XI^e siècle*.

de Pierre Damien, Louvain-Paris, 1963; vol. 2 Jean de Fécamp, Hermann Contract, Roger de Caen, Anselme de Canterbury, 1964.

Zoltan ALSZEGHY.

FULBERT DE CHARTRES (saint), évêque, † 1028. — 1. *Vie et activité*. — 2. *Écrits*. — 3. *Spiritualité*.

1. Vie et activité. — Fulbert naquit vers 960, d'une humble famille : *pauper de sorde levatus*, dit-il de lui-même (PL 141, 346d).

Par contre, il est difficile d'indiquer son lieu d'origine. On a avancé l'Aquitaine, voire Poitiers, mais sans appui réel; la lettre à Einard (col. 192-195), d'authenticité discutée, parle d'un manuscrit, *quem a natali patria inter caeteros devezeram*, et ensuite, *a Romano serinio prolatum*, mais ceci ne prouve pas clairement que Fulbert soit de Rome ou d'Italie; on a pensé aussi qu'il était du nord de la France, en raison de son nom et de ses relations (même d'origine) avec Hildegare de Poitiers † 1033, qui semble de cette région.

A Reims, il fut l'élève de Gerbert, le futur Silvestre II, en compagnie du prince qui sera Robert le Pieux. Il n'a pas été moine, comme certains l'ont affirmé d'après des textes qui ne sont pas probants. Il arrive à Chartres vers 990, attiré par l'amitié. Son impulsion renouvela complètement l'école de la cathédrale, qui remplaça celle de Reims, comme centre culturel de la France; il y fut le maître d'un grand nombre de personnages distingués; quelques-uns de ses élèves venaient d'au-delà des limites de la France. Il devint chanoine et chancelier de l'église de Chartres. Le duc Guillaume d'Aquitaine le nomma trésorier de Saint-Hilaire de Poitiers. A la mort de Raoul (1006), évêque de Chartres, il lui succéda, au gré du roi Robert le Pieux, et fut sacré par le métropolitain, Liétry de Sens. Tout en continuant à enseigner, il administra son diocèse, traita les problèmes qui se présentaient, défendit les libertés ecclésiastiques, intervint dans certains événements, entretenait des rapports avec les grands, même les rois. Robert le Pieux recourait volontiers à lui dans les cas difficiles. Fulbert reconstruisit sa cathédrale incendiée (1020) : le nouvel édifice lui faisait honneur.

Jouissant d'un grand prestige, il a contribué au renouveau spirituel de l'époque, par sa parole, ses écrits, son action, sa direction des âmes, même de prélats; il combattit la simonie et incita à la réforme; il s'efforça de maintenir la paix.

Grammairien, dialecticien, philosophe de tendance platonisante, théologien, lecteur assidu de l'Écriture sainte, auteur spirituel, poète latin, musicien, canoniste, mathématicien, médecin, il étudia et enseigna toutes les connaissances d'alors, mais en sage chrétien. Sa doctrine ne comporte pas de longs développements systématiques, elle est le fruit d'un esprit pénétrant, qui a médité l'Écriture et connaît les Pères latins, en particulier saint Jérôme, saint Augustin, saint Grégoire, et peut-être Denys l'Aréopagite. Il soumet les sens à la raison, et la raison, infirme et bornée, à la révélation.

Il mourut le 10 avril 1028, et fut inhumé dans l'église abbatiale de Saint-Père-en-Vallée, remaniée et rebâtie depuis; on a perdu trace de son tombeau.

De son vivant, Fulbert était déjà regardé comme un homme de Dieu, éminent *sapientia et sanctitate* (PL 142, 906c) : ses vertus, son action pastorale, sa doctrine toujours riche de nourriture spirituelle, sa dévotion envers la Vierge et son zèle à la glorifier, lui valurent cette réputation. Un portrait du 12^e siècle l'orne de l'aurole des saints; un missel chartrain, des litanies poitevines du 17^e siècle lui en donnent le titre. Toutefois le culte liturgique n'existe à Chartres que depuis 1861, et à Poitiers depuis 1855 sur l'initiative de Mgr Pie. La fête est fixée au 10 avril, jour de sa mort.

DICTIONNAIRE DE SPIRITUALITÉ. — T. V.

2. Écrits. — Sigon, disciple de Fulbert, avait constitué un recueil des œuvres de son maître, mais il n'était pas exhaustif. On commence aujourd'hui à réviser le texte des éditions courantes, on poursuit la recherche et l'étude des manuscrits. Dans PL 141 on trouve des lettres, des traités, des sermons, des poésies (189-352), puis diverses petites pièces et la *Vie* de saint Aubert de Cambrai, 7^e siècle (355-368). Les résultats de la critique sont, à ce jour, les suivants :

1^o Frédéric Behrends (*Kingship and feudalism according to Fulbert of Chartres*, dans *Medieval Studies*, t. 25, 1963, p. 93-96), qui prépare une édition critique de la correspondance, est porté à juger inauthentiques les lettres 3 (PL 141, 192c-195d) et 5 (196b-204b), 112 et 113 (255a-264c); les premières ne figurent que dans les manuscrits tardifs contenant peu de lettres authentiques; je pense, cependant, que le style n'empêche pas de les attribuer à Fulbert; les secondes ne se rencontrent que dans deux manuscrits tardifs où la correspondance a subi des interpolations, et il me semble qu'elles offrent des particularités étranges à la manière de Fulbert.

2^o Le *tractatus* sur le *Misit Herodes* (277-306) a été restitué à Richard de Saint-Victor † 1173 par Jean Châtillon (*Revue du moyen âge latin*, t. 6, 1950, p. 287-298). C'était le seul traité qui permettait jusqu'ici de ranger Fulbert parmi les exégètes.

3^o On a suspecté l'authenticité du sermon 6 (*Mutuae dilectionis*, 325-331), mais les conclusions les plus récentes affirment que cette authenticité ne semble « pas devoir être mise en doute » (J. M. Canal, *Los sermones marianos de Fulberto de Chartres*, dans *Recherches de théologie ancienne et médiévale*, t. 29, 1962, p. 39). Le sermon 9 (336-340) serait de la fin du 7^e siècle ou du début du 8^e et aurait été utilisé par Ambroise Autpert † 778.

J. M. Canal (*Texto crítico de algunos sermones marianos de San Fulberto de Chartres o a él atribuíbles*, dans *Recherches...*, t. 30, 1963, p. 55-87) présente une nouvelle édition, d'après les meilleurs manuscrits, des sermons 4 (*Approbatæ consuetudinis* PL 141, 320-324) et 6 (*Mutuae dilectionis*, 325-331), consacrés à la Nativité de la Vierge. L'auteur y ajoute deux autres sermons pour la même fête, jusqu'ici inédits, *Gloriosam sollemnitatem* et *Natiuitatis gloriosae*; dans son article précédent (*ibidem*, t. 29, p. 33-51), il a donné la liste des manuscrits : ceux-ci n'attribuent pas les deux sermons à Fulbert, mais leur intégration à des manuscrits d'œuvres authentiques, le fait que les sept manuscrits du *Gloriosam* proviennent tous de l'aire d'influence de Chartres, conduisent J. M. Canal à penser qu'ils doivent être de Fulbert.

Los sermones marianos de San Fulberto de Chartres. Adición, dans *Recherches...*, t. 30, 1963, p. 329-333, complète ces articles; mais H. Barré (*ibidem*, t. 31, 1964) publie une note assez sévère, apportant nombre de corrections et de compléments.

Le sermon 7, *Quod Deus unus est* (331-334), n'est qu'un assemblage de textes de l'Écriture, avec extraits de Fulgence et d'Isidore; ces textes n'offrent pas toujours un rapport évident avec le titre, et même si l'assemblage est de Fulbert, le sermon n'exprime pas une pensée vraiment personnelle.

4^o La prière *Pia Virgo Maria* fut très longtemps oubliée. Y. Delaporte l'a éditée d'après le manuscrit de Boulogne-sur-mer 83, *Une prière de saint Fulbert à Notre-Dame* (Chartres, 1928, 32 pages), puis sous une forme plus longue, d'après quatre manuscrits (VS, t. 86, 1952, p. 467-476, avec une traduction); cette seconde édition est reproduite par J. M. Canal (p. 83-86). H. Barré (*Prières anciennes...*, p. 155-158, cité *infra*) en donne une autre édition et fait connaître « une immense prière » du 11^e siècle qui s'est développée autour d'elle.

5^o Le recueil des hymnes et poésies (339-352) exigerait une révision totale de l'attribution des pièces et de leur texte. On retrancherait vraisemblablement les poèmes 9, *Magna vox*, à saint Lambert (344d; paraît antérieur au 11^e siècle, et pas d'origine chartraine), et 23, *Kyrie, Rex...* (350bc); on signalerait comme douteux : 3, *Sonnet...* (342cd) et 24,

Nuntium... (350cd); on ajouterait, entre autres, l'antienne processionnelle de Pâques, *Christus resurgens*, que Guillaume de Malmesbury † 1142 attribue à Fulbert (*De gestis pontificum anglorum* 5, PL 179, 1679b) et *Deus Pater piissime* (C. A. Moberg, *Die liturgischen Hymnen in Schweden*, t. 1 *Quellen und Texte*, Copenhague, 1947; cf *Revue grégorienne*, t. 31, 1952, p. 192-193). Voir Y. Delaporte (cf Bibliogr.).

A la suite des quatre sermons, J. M. Canal donne (p. 86) les trois répons de *Nativitate sanctae Mariae*, d'après *Boulogne-sur-mer* 83 : le texte est le même que celui de PL 141, 345a. Les pièces hagiographiques empruntent leurs données à des *Vies* passablement légendaires.

6° On doute que la vie d'Aubert de Cambrai soit de Fulbert, encore que les *Analecta bollandiana* (t. 78, 1960, p. 78) estiment l'attribution vraisemblable. L'office de saint Gilles (343-344) reprend, en l'abrégeant, une *Vie* antérieure.

3. Spiritualité. — 1° *Thèmes généraux.* — La spiritualité de Fulbert est un fruit de sa théologie et de sa piété; elle se rencontre surtout dans les sermons, prières et poésies religieuses, de façon moins abondante dans les lettres; elle affleure dans le *Tractatus contra Judaeos* (305-318). Équilibrée, elle est religieuse et morale, visant à l'union à Dieu et à une dévotion totale à la Vierge, mais aussi très soucieuse de charité, comportant une ascèse ferme et concrète, attentive à la psychologie, et teintée d'une affectivité, parfois d'une tendresse, de bon aloi.

La grande place donnée à la Vierge n'empêche pas Fulbert d'établir Dieu au sommet de sa pensée et de le considérer aussi bien en lui-même que par rapport à nous (*apud majestatem Domini, coram Deo*). Dieu est « l'auteur de tout bien », « nihil ibi deest, quia totum in illo est » (350ab), la profondeur de ses desseins est incompréhensible. La dévotion de Fulbert à la sainte Trinité se manifeste fréquemment; chacune des personnes est présentée avec son rôle spécial. C'est le cœur du Père qui engendre le Verbe, il est *potens novandi, sicut et creandi* (349c). Le Fils est la sagesse parfaite, « la Sagesse du Père »; il est surtout question du Verbe incarné. L'action de l'Esprit Saint dans les âmes est mentionnée fréquemment et de façon variée : il est *Spiritus alme* (351c), il purifie des péchés, distribue la grâce, console, insuffle la foi.

Le Christ est *Dei Filius naturalis, Dei brachium* (313a); Roi vrai et éternel, il surpasse toute créature; venant dans la chair, « ostendebat pariter et humilitatis exemplum et divinae pietatis indicia » (319d); il s'offre au temple, symbole de notre propre offrande; c'est grâce à lui que nos péchés sont absous. Il est *vita, merces, lux, requies, sanctorum doxa, corona, bonus Pastor* (345b). Son action s'étend aux anges : « vitalis refectio non solum hominum, sed etiam angelorum » (321c). Toutefois, lui « qui est venu appeler les pécheurs » porte secours spécialement à l'homme : « Praestet vires imbecillitati nostrae, ille qui dixit : Confidite, ego vici mundum, Jo. 16, 23 » (319b). Fulbert parle aussi bien de *gratia Christi* que de *gratia Dei*; il possède le sens christologique de l'Église : *sponsam Christi sanctam Ecclesiam* (216d).

2° *Mariologie.* — Le secteur majeur de la spiritualité fulbertienne est la mariologie; elle continue celle d'Odon de Cluny † 942, annonce celle de saint Anselme (également sa christologie) et de saint Bernard. L'apport de l'évêque de Chartres, personnel et vaste, domine son époque. Sa pensée concernant la suréminence de Dieu et du Christ, le rôle de l'Esprit Saint, forme une assise excellente à ses développements sur la Vierge.

Le centre en est la maternité divine, qu'il met en valeur à l'aide de formules précises, jaillies de méditations scripturaires. Elle assure à Marie une prééminence sur toutes les créatures, un pouvoir unique auprès de Dieu, et ses vertus hors pair en font une reine de miséricorde : il est indispensable de passer par elle pour atteindre son Fils, pour nous adresser à Dieu.

La doctrine ainsi condensée est exposée surtout dans le sermon sur la Purification, les trois sur la Nativité, les deux inédits publiés par J.M. Canal et la prière *Pia virgo*.

Fulbert proclame Marie, *summi Auctoris et Creatoris Genitricem* (327d), *Genitricem Domini* (331b), *sponsa sine exemplo Deo conjuncta* (328b). Déployant et concrétisant sa pensée, il attire l'attention sur « anima ipsius et caro quam elegit et habitaculum sibi fecit Sapientia Dei Patris » (322b). Il appelle Marie « Mère de notre Rédempteur », il spécifie : « per virginem venit dominus regum... et omnium potestatum et virtutum et dominationum » (éd. Canal, p. 67, 175), « per virginem... venit redemptio » (p. 66, 156). Elle reçoit une gloire unique de ce que « factor omnium minorum vel majorum rerum, possessor coeli et terrae, rex regum et deus decorus, sol justitiae, lumen insuperabile, intra virginis se arcta concluderet septa » (p. 66, 133-136). Ce fait lui assure la prééminence dans la hiérarchie des créatures : les anges sont à son service.

A sa dignité incomparable correspond une sainteté inégalable (« cui similis sanctitate nec antea., nec postea », 324d), une perfection inexprimable (« longe perfectior quam nostra oratione demonstrari possit », 322b). Sans doute, Dieu a préparé ce « vas virgineum, divinis carismatibus ac micantibus margaritis ineffabiliter ornatum » (Canal, p. 66, 129-130); l'âme et la chair de la Vierge, demeure « de la majesté égale au Père », devaient être « ab omni malitia et immundicia purissima » (*ibidem*, p. 59, 96-97), et la plénitude de grâce faisait qu'il ne lui manquait aucune espèce de vertu. Mais l'évêque de Chartres présente aussi l'activité vertueuse de Marie dans ses faits et gestes de l'Évangile (l'enfance d'après le Protévangile de Jacques). Il montre qu'en elle la pensée et le cœur exercent harmonieusement et supérieurement soit les vertus morales (*virginitatem simul et humilitatem sacrificavit deo, ibidem*, p. 57, 29-30), soit les vertus théologiques de foi, d'espérance, que révèlent ses attitudes, et de charité : n'offre-t-elle pas son Fils (319c)?

Incomparable en mérite (327a), la « reine de toutes les vierges prudentes » est aussi « reine de miséricorde ». Ce titre royal résulte de son assumption au ciel, corps et âme, après une résurrection glorieuse, et de sa situation tout à fait privilégiée auprès de Dieu; il résulte aussi de ses vertus extraordinaires. Il lui confère une autorité souveraine et universelle, mais toute en notre faveur : *clemens et propitia Domina nostra* (324b). Sa bonté maternelle ne demande qu'à se dépenser à notre service, et ses vertus lui valent un crédit total. A la suite d'anecdotes sur son action secourable, Fulbert formule ce principe : « Sancta Dei genitrix, perpetua virgo Maria, quis unquam in te sperans deceptus est? Prorsus nemo » (prière *Pia virgo*).

Il est donc nécessaire de recourir à elle. Fulbert multiplie les expressions qui affirment l'intercession de la Vierge, il utilise souvent la préposition *per* pour indiquer ce rôle. Elle nous procure des faveurs temporelles, mais surtout spirituelles : celle de retrouver et posséder la grâce perpétuelle de son fils Jésus (324b), de

nous obtenir les vertus, les grâces d'état pour les fonctions pastorales. Par elle, les justes sont exaucés plus rapidement, les pécheurs reçoivent plus souvent miséricorde; Fulbert va jusqu'à dire : « Quantoque vos conspicitis apud majestatem Domini noxios existere, eo amplius respirate ad Genitricem Domini plenam misericordiae » (331b). Il parle aussi de son intervention (*interventrix* : prière *Pia virgo*), et il semble envisager une action plus directe et plus personnelle que l'intercession, quand il parle des « adjutoriis quae ipsa christianis et justis et peccatoribus impendere solet » (324c).

Marie est d'ailleurs le guide de notre vie, comme l'annonce son nom, « *maris stella* » (explication prise à saint Jérôme, PL 23, 842) : « oportet universos Christicolae, inter fluctus hujus saeculi remigantes, attendere maris stellam hanc... quae supremo rerum cardini Deo proxima est, et respectu exempli ejus cursum vitae dirigere » (322a; cf 328b). Fulbert emploie quantité de titres pour désigner la Vierge (la prière *Pia virgo* est typique à cet égard) : ils indiquent ses richesses divines, ses vertus uniques, son rôle d'intermédiaire (*mater luminis*), sa bienveillance indéfectible; un vocable exprimant souvent plus d'un aspect.

Marie est aussi le modèle de notre vie par ses vertus, et son exemple intéresse tous les âges et toutes les conditions humaines. Corrélativement, c'est notre conduite qui la glorifie : « Magnificate eam indefessa morum exhibitione » (330d).

L'homme, en effet, a reçu, dans son esprit, l'empreinte divine, et la foi en fait un chrétien (318b), mais Fulbert repousse « l'angélisme » (cf *Legenda*, 350d-351c), la vie est une lutte (*Precatio ad Deum*, 350b); aussi bien, nous portons en nous deux tendances mauvaises, *spiritus elationis et superbiae, ardor libidinis*; nous succombons au péché, les plus graves nous séparent de l'Église (318b). Le fait du péché commande certains points importants de la spiritualité de Fulbert : nous avons besoin du Christ, notre avocat auprès du Père, et de Marie, notre avocate auprès de Jésus, pour être libérés de l'orgueil et pour obtenir la destruction de nos péchés. Nous devons faire pénitence, nous repentir (larmes de componction), recevoir le pardon; nous avons aussi à prier, à distribuer l'aumône. Les louanges et les invocations à la Croix correspondent à ce sens du péché et à notre besoin absolu de secours; elles s'achèvent ainsi : « Ut per te mundi, per te quoque viribus aucti, Constanter vitam studeamus adire supernam » (345d).

Le diable est notre ennemi perfide, heureusement la victoire de Marie sur la double concupiscence, corporelle et spirituelle, par la virginité et l'humilité, a brisé la tête du serpent (320d).

L'évêque de Chartres exhorte à l'imitation des vertus du Christ et de la Vierge, il recommande spécialement la patience, l'humilité, la chasteté (jusque dans son acception générale). Les vertus théologiques sont primordiales, elles nous marquent profondément. Il parle du *fidei gustus* (195c; cf 202d), d'action de grâces à Dieu « qui nos ad fidem suam vocare dignatus est » (318b); il insiste sur la nécessité de ne jamais abandonner l'espérance, sur la charité envers Dieu et envers le prochain, dont il était le premier à donner l'exemple; même quand il envisageait des sanctions, il ne cherchait que le bien du coupable et se montrait toujours prêt à pardonner; il recommandait l'aumône. L'ensemble est équilibré; il préconisait *timorem et amorem* (prière *Pia virgo*).

« Le pain des divines Écritures » est la nourriture de notre âme, mais c'est le baptême qui nous procure la

munditia, agent de notre vrai bonheur, et qui nous libère du diable.

3^o *Eucharistie*. — Les lettres 3 et 5 expriment une spiritualité du baptême et surtout du « sacrement du corps et du sang du Christ »; encore que leur authenticité soit discutée, on peut signaler : a) l'explication de saint Paul, *Rom.* 6, 8 : « Commori enim cum Christo, et sepeliri ad hoc tendit, ut cum illo resurgere possimus, et cum illo vivere » (199d); b) l'insistance de la lettre 5 à exposer que le corps sacramental du Christ nous intègre dans son corps ecclésial : « dum corpori et sanguini ejus communicamus, audenter fatemur nos in corpus illius transfundi, et ipsum in nobis manere » (202b; cf 203c). Fulbert va jusqu'à dire : « corpus Christi factum, Deum in corpore tuo portes » (203d). C'est un sacrement d'unité; et il possède « intra se mystici saporis delectamentum » (202c).

Mis à part les passages d'authenticité discutée, on comprend que Fulbert ait suscité l'admiration de ses contemporains, bénéficiaires de sa spiritualité et de son action pastorale, que ces écrits révèlent ou que relatent divers documents, tel son zèle à faire célébrer avec éclat la fête déjà instituée de la Nativité de la Vierge.

1. *Généralités*. — En plus des ouvrages généraux sur le début du 11^e siècle : *Gallia christiana*, t. 2, Paris, 1656, p. 485-486. — *Recueil des historiens des Gaules et de la France*, t. 10, Paris, 1874, p. 54-59, 110-117, 127-150, 443-482 (lettres); voir aussi les index, t. 10 et 11. — A. Clerval, *Les écoles de Chartres au moyen âge*, Chartres, 1895, p. 30-142.

Histoire littéraire de la France, t. 7, Paris, 1867, p. 261-279. — R. Ceillier, *Histoire... des auteurs... ecclésiastiques*, 2^e éd., t. 13, Paris, 1863, p. 78-89. — A. Lecocq, *Dissertation historique et archéologique sur la question : Où est l'emplacement du tombeau de Fulbert de Chartres, au XI^e siècle*, dans *Mémoires de la Société archéologique d'Eure-et-Loir*, t. 5, 1872, p. 328-341; *Un portrait de Fulbert au XII^e siècle*, *ibidem*, t. 6, 1876, p. 339-340. — Ch. Pfister, *De Fulberti Carnotensis episcopi vita et operibus*, Paris, 1885. — DTC, t. 6, 1914, col. 964-967 (A. Clerval), et Tables, t. 1, col. 1756. — M. Manitius, *Geschichte der lateinischen Literatur des Mittelalters*, t. 2, Munich, 1923, p. 682-694, et *passim*. — *Catholicisme*, t. 4, 1956, col. 1162-1165 (P. Rousseau). — L. C. MacKinney, *Bishop Fulbert and education at the school of Chartres*, Notre Dame (Indiana), 1957.

2. *Études particulières*. — L. Auvray, *Étude sur Fulbert, évêque de Chartres de 1006 à 1028, et sa correspondance, dans Positions des thèses de l'École des Chartres*, Paris, 1865, p. 15-21. — J. A. Endres, *Forschungen zur Geschichte der frühmittelalterlichen Philosophie*, coll. Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters, t. 17, 2-3, Munster, 1915, p. 21-25. — M.-Th. Vernet, *Notes de dom A. Wilmart sur quelques manuscrits anciens de la Bibliothèque nationale de Paris*, dans *Bulletin d'information de l'Institut de Recherches et d'Histoire des Textes*, n. 6, 1957, p. 20-25.

H. de Lubac, *Corpus mysticum*, coll. Théologie 3, Paris, 1944, *passim* et p. 48 svv, 94-96, 98, 103, 162, 231, 279 (s'appuie sur les lettres 3 et 5, contestées). — René Laurentin, *Court traité de théologie mariale*, 4^e éd., Paris, 1959. — H. Barré, *Prières anciennes de l'Occident à la Mère du Sauveur*, Paris, 1963. — M. Planque, art. ÈVE, DS, t. 4, col. 1781-1782.

B. Blumenkranz, *A propos du (ou des) tractatus contra Judaeos de Fulbert de Chartres*, dans *Revue du moyen âge latin*, t. 8, 1952, p. 51-54. — Y. Delaporte, *Fulbert de Chartres et l'école chartraine de chant liturgique au XI^e siècle*, dans *Études grégoriennes*, t. 2, Solesmes, 1957, p. 51-81 : publie les mélodies des trois répons de Fulbert pour la Nativité de la Vierge (PL 141, 345); il lui attribue ces mélodies, en s'appuyant sur une tradition sérieuse et sur les éloges que Guillaume de Malmesbury décerne à la musique de Fulbert, et que mérite la mélodie gracieuse, fraîche et joyeuse des trois répons; c'est aussi l'opinion de plusieurs érudits; toutefois, la *Revue grégorienne* (t. 33, 1928, p. 121-128 et 163-174) ainsi que *Maria* (t. 2,

Paris, 1952, p. 349-350) sont d'un autre avis, qui semble moins fondé. — Voir DS, t. 5, col. 853.

Paul VIARD.

FULCONIS (GABRIEL-MARIE), chartreux, 1816-1888. — Né le 5 février 1816 à Saint-Étienne-au-Mont (diocèse de Nice), Gabriel Fulconis fut d'abord prêtre séculier. Il entra chez les oblats de la Vierge à Turin en 1842, puis à la chartreuse de Collegno (Turin) en 1850, où il fit sa profession simple en 1851 (il est le dernier profès de cette maison). Profès solennel le 8 décembre 1856, il arrive à la grande Chartreuse vers 1862. Il sera successivement vicaire des moniales chartreuses de Sainte-Croix de Beauregard, près de Voiron (Isère), et de Notre-Dame du Gard, près de Picquigny (Somme), coadjuteur de la chartreuse de Sélignac (Ain), vicaire de celles de Pavie (Lombardie) et de Trisulti (Campagne romaine). Rentré en France, il s'acquitta de la fonction d'*antiquior* à la chartreuse de Montreuil-sur-mer, où il mourut le 11 mai 1888. Le chapitre général de 1889 lui décerna la rare mention « laudabiliter vixit ».

1. Fulconis a publié un ouvrage de dévotion tiré en grande partie des œuvres de saint Alphonse de Liguori : *Tesoro di divozione per le anime amanti di Gesù e di Maria, ossia istruzioni, pratiche e preghiere divotissime ed efficacissime per giungere alla santità ed al perfetto amore di Gesù e di Maria*, Turin, 1850 (traduction française, 7^e éd., Lyon-Paris, 1866); un *Manuale per uso degli aggregati alla Compagnia dei Santissimi Cuori di Gesù e di Maria* (Rome, 1866, 1867; d'où est tiré un *Manuale compendiativo*, Turin, 1868, 1875, 1877, traduit, avec une notice sur l'association, *Manuel des associés à la sainte union des Sacrés Cœurs de Jésus et de Marie*, Bar-le-duc, 1877; Paris, 1880).

Son œuvre principale est *L'anima santa accesa d'amore verso Gesù e Maria e di tenerissima divozione verso i loro Santissimi Cuori, ossia riflessioni, preghiere, pratiche e risoluzioni efficacissimi per acquistare la santità, distribuite per ciascun giorno dell'anno* (Turin, 1864; 12^e éd. ou réimpression en 1913). L'ouvrage fut traduit en français par A. Fourot : *L'âme sainte embrasée d'un ardent amour pour Jésus et Marie et d'une tendre dévotion envers leurs Cœurs sacrés* (Bar-le-duc, 1872; Paris, 1884; Montreuil-sur-mer, 1891). C'est en Jésus que le Dieu Trinité nous a manifesté son amour; c'est au foyer de cet Amour, le Cœur de Jésus, qu'ira en retour notre amour. En raison de la maternité divine, le Cœur immaculé de Marie est en union étroite avec le Cœur de son Fils. En faisant en esprit notre demeure dans ces saints Cœurs, nous posséderons leurs richesses, imiterons leurs vertus, vivrons leur vie. L'ascèse et la prière sont les moyens essentiels de la vie chrétienne; aussi l'ouvrage propose « les dévotions les plus belles et les plus usitées, des exercices, des affections, des pratiques pour passer pieusement » chaque jour de l'année (introduction).

2. Fulconis a laissé plusieurs manuscrits inédits (conservés à la grande Chartreuse) :

1° *Esamen generale che un monaco certosino desideroso di santificarsi deve fare al meno una volta al mese*, traité des exercices spirituels quotidiens et des vertus du chartreux; 2° *Un giorno di ritiro ossia esercizio di preparazione alla morte da farsi immancabilmente una volta al mese*; 3° *Prediche sui Vangeli delle domeniche*; *Sermoni nelle festività della B.V. Maria*; *Panegirici diversi dei santi*; *Sermoni sulle virtù*; etc; 4° *Maximes spirituelles* sur l'esprit religieux, la volonté de Dieu, la garde du cœur et la paix de l'âme; 5° *Pensées saintes et salutaires sur le purgatoire*; 6° *La vera divozione alla gran Madre di Dio*;

7° *L'amante di Gesù e di Maria dei loro Santissimi Cuori ossia riflessioni, risoluzioni, pratiche, preghiere, colloqui, fioretti, affetti ed atti di amore verso Gesù e Maria ed i loro Santissimi Cuori*.

L'amante est une sorte de journal spirituel de 850 pages, qui fut rédigé mensuellement pendant trente-et-un ans (1843-1874). L'expérience spirituelle (tentations, sécheresses, grâces de contemplation) y est notée à l'occasion. Fulconis parle aussi en fondateur de la « Sainte union dans les sacrés Cœurs de Jésus et de Marie » (1862, érigée canoniquement en 1867). Cette pieuse union avait pour but « d'obtenir la grâce d'habiter éternellement dans les sacrés Cœurs et d'y accomplir en esprit chaque action ». Dès 1844, il écrivait : « Ma principale occupation sera d'aimer Jésus par le Cœur de Marie, Marie par le Cœur de Jésus et la Trinité par les Cœurs de Jésus et de Marie ». Cette dévotion, extraordinaire par son affectivité et qui reste très saine, s'exprime en une foule d'actes sous forme d'aspirations, d'élangs, d'offrandes, d'intentions et de résolutions disposés souvent en exercices.

Bruno RICHERMOZ.

FULGENCE DE RUSPE (saint), évêque, 467-532. — 1. Vie. — 2. Œuvres.

1. Vie. — La vie de Fulgence de Ruspe a été écrite sans doute par le diacre de Carthage, Ferrand (DS, t. 5, col. 181-183). Ce bon ouvrage nous permet de connaître les dates importantes et les grandes étapes du *curriculum vitae* de Fulgence. Né en 467 à Télépte (Medinet-el-Khedima entre Sousse et Metlaoui) d'une grande famille à moitié ruinée par l'occupation vandale, Fulgence (surnommé ainsi par sa mère) devint collecteur d'impôts, après des études dont la note intéressante est la part donnée à la connaissance du grec. Atiré par l'ascétisme, le jeune homme se présenta au monastère où vivait en exil un saint évêque de Byzacène nommé Faustus. Admis, éprouvé, avide de perfection, Fulgence est bientôt enthousiasmé par la lecture de Jean Cassien : l'envie lui vient de se joindre aux moines d'Égypte. Il ira jusqu'à Syracuse, d'où la sagesse d'un évêque le ramène au bercail africain, non sans un détour par la Rome de Théodoric (500).

Sept ans plus tard, il était évêque de Ruspe. Il avait tout fait pour éviter le fardeau. Apprenant que les évêques de Byzacène voulaient donner un pasteur aux églises qui en étaient privées par la persécution vandale, il avait lui jusqu'à ce que fussent pourvus tous les postes. Il ignorait que Ruspe cherchait encore un titulaire et ainsi devint-il, comme dit Ferrand, *ignoti populi... pater* (Vita 17, 35, PL 65, 135a). L'exil suivit de peu la consécration épiscopale. Voilà Fulgence en Sardaigne, véritable conseiller théologique de ses collègues dans l'épiscopat exilés avec lui. Sa renommée parvient jusqu'au roi vandale Thrasamond, qui le convoque à Carthage pour un débat théologique. Celui-ci tournant en faveur de l'évêque, le roi le renvoie en Sardaigne. Fulgence y restera jusqu'à la mort de Thrasamond (523). Rapatrié en 523, Fulgence devait diriger environ neuf années encore l'église de Ruspe. En 531, en effet, il la quitta pour se préparer à la mort. Rappelé à son poste par les exigences de la charité, il s'endormait dans le Seigneur, le 1^{er} janvier 532.

2. Œuvres. — A plusieurs reprises, Ferrand fait de très nettes allusions aux œuvres de Fulgence. Les ch. 20 et 21 de la *Vita* disent notamment la genèse des deux ouvrages composés pour répondre à Thrasamond : le

Contra arianos (PL 65, 205-224) et l'*Ad Trasamundum* (223-304). Leur netteté doctrinale est assez remarquable.

Au ch. 25, Ferrand parle des lettres écrites par Fulgence, y compris de celles qui sont de véritables traités. C'est le cas du *De remissione peccatorum ad Euthymium* (527-574), et des sept livres contre Faustus (Fauste de Riez), malheureusement perdus. Une autre allusion de Ferrand à une lettre-réponse sur la grâce et la prédestination désigne sans doute l'*Ad Monimum* (151-196). Ce traité, résolument et heureusement augustinien, fait de Fulgence un strict héritier de la théologie de l'évêque d'Hippone (voir spécialement livre 1, ch. 11, PL 65, 160-161). D'autres lettres, moins proches du traité que de la lettre proprement dite, en tout cas classées aujourd'hui parmi les *Epistolae*, n'offrent pas moins de richesse spirituelle.

Fulgence n'y dévie pas de la position augustinienne : « Ut ergo desideremus adiutorium gratiae, hoc ipsum quoque opus est gratiae. Ipsa namque incipit infundi ut incipiat posci; ipsa quoque amplius infunditur, cum poscentibus datur. Quis vero potest gratiam poscere nisi velit? Sed nisi in eo Deus ipsam voluntatem operetur, velle nullatenus poterit » (*Lettre 6*, 7, 10, PL 65, 351c).

Au ch. 27 de la *Vita*, Ferrand parle des sermons de Fulgence. Nous en avons quelques-uns dont l'authenticité semble bien attestée (cf *Clavis*, n. 828-835).

Les derniers mots du sermon *De dispensatoribus Domini* sont tout à fait fidèles à la ligne pastorale augustinienne : « Hoc ergo divina misericordia operetur in omnibus nobis ut nos, quos voluit esse dispensatores, fideles faciat et prudentes; vos quoque faciat obedientes et humiles : ut mensuram tritici dominici, quam vobis damus, communem vobiscum salubriter atque utiliter habeamus » (*Sermo 1*, PL 65, 726a).

Mais le théologien classique qu'est Fulgence ne craint pas de terminer un très beau sermon de Noël par une évocation de la résurrection et de son rôle salvifique : « Opus enim gratiae, qua nos Deus Unigenitus salvos fecit, conceptus in utero coepit; ipsi quoque opus gratiae de sepulcro resuscitatus implevit. Conceptus in utero, factus est particeps mortis nostrae; resurgens de sepulcro, fecit nos participes vitae suae » (*Sermo 2*, 8, 729b).

Cette sûreté théologique est une des marques de Fulgence. Elle s'exprime par un style aux formules denses. Elle est due à sa connaissance de l'Écriture. Elle puise à la source augustinienne, mais semble bien redevable aussi à la connaissance du grec. Jamais cependant cette sûreté doctrinale ne sera le masque facile de l'ignorance. Modeste, Fulgence sait reconnaître ses limites.

Ainsi fait-il, lorsqu'à la fin du *De veritate praedestinationis*, il rencontre la question de l'origine de l'âme. La question le dépasse; l'ayant dit, il rappelle ce que croit et prêche l'Église : « Animam scilicet humanam spiritum rationalem esse, non corpus; nec esse Dei partem, sed Dei creaturam; nec pro quibuslibet peccatis ante corpus gestis tanquam in carcerem missam in corpus, sed ex opere atque ordinatione Dei insertam esse corpori, ex qua corpus et vivat et sentiat : quam non dubitemus cum carne in qua nascitur originale peccatum trahere, et ob hoc beneficio sancti baptismatis indigere » (*De veritate praedestinationis 3*, 20, 32, PL 65, 668b).

Cette humble réserve n'exclut pas un certain esprit de finesse. Pour s'en convaincre, il n'est que de lire, par exemple, dans les fragments qui nous restent du *Contra Fabianum*, le 31^e qui intéresse la prière et se termine ainsi : « In orationibus quippe quas una vera Ecclesia fundit ad Deum et naturae servatur unitas et personarum discretio custoditur : ut cum ad Patrem dirigatur oratio, qui est origo Filii et Spiritus sancti...

Trinitatem veram ipse finis orationis ostendat » (*Contra Fabianum*, fragm. 31, PL 65, 803c).

Cette *sana doctrina* de Fulgence (*Vita*, prologue, PL 65, 117b), Ferrand la connaît bien, mais il la suppose connue aussi des lecteurs, et à ceux-ci il voudrait révéler plutôt sa sainteté. Ainsi nous permet-il d'avoir un portrait assez complet de l'incontestable maître spirituel que fut l'évêque de Ruspe. Évêque, certes, et retenu tout le jour par les affaires de son Église (ch. 16), mais moine et parfaitement fidèle dans l'épiscopat à sa vocation monastique (ch. 15). Quelque peu instable peut-être, en tout cas sans cesse *viator* vers la Patrie (ch. 8, 9, 28, etc.). Ferrand fait vivre devant nous son modèle, mais Fulgence se dépeint lui-même, lorsqu'il dit à quelles conditions l'évêque était un vase de miséricorde :

Non ideo quilibet episcopus vas misericordiae putetur in gloriam praeparatum, quia pontificali militia fungitur; sed si pro grege sibi credito sollicitus semper invigilet, praedicet verbum, instet opportune, importune, arguat, obsecret, increpet, in omni patientia et doctrina; nec sibi dominatum superbus usurpare contendat, sed apostolicis informatum eloquiis, exemplum se cunctis exhibeat; nec si ullius altitudinis collatum sibi gaudeat temporale fastigium, sed si se humili corde fidelibus praebeat bonae conversationis exemplum » (*De veritate praedestinationis 2*, 22, 38, PL 65, 647d-648a).

Le souvenir d'Augustin à maintenir dans son enseignement et son exemple, l'Écriture à faire jaillir de son propre cœur tant elle y est gravée, et cette note originale mise dans ce qu'il est et ce qu'il fait, voilà Fulgence. Ni la spiritualité monastique, ni la spiritualité cléricale ne peuvent tout à fait l'ignorer, et ni l'une ni l'autre ne doivent oublier que Fulgence rayonne par l'union en lui de la doctrine, de l'autorité et de l'exemple.

1. *Œuvres*. — PL 65 reproduit avec des fautes l'édition de Paris, 1684, de P. Quesnel. — Pour les problèmes d'authenticité, voir E. Dekkers, *Clavis Patrum*, 2^e éd., 1961, n. 814-846. — Édition critique par J. Fraipont, CC, t. 91, à paraître. — La *Vita S. Fulgentii* a été rééditée par G.-G. Lapeyre, *Ferrand, diacre de Carthage. Vie de saint Fulgence de Ruspe*, Paris, 1929 (texte latin et traduction française). — Traduction allemande partielle de la *Vita* et des œuvres par L. Kozelka, *Des hl. Bischofs von Ruspe ausgewählte Schriften*, dans *Bibliothek der Kirchenväter*, 2^e série, t. 9, Munich, 1934. — Pour l'histoire des éditions, voir G.-G. Lapeyre, *Saint Fulgence de Ruspe*, cité *infra*, p. 331-350.

2. *Études*. — R. Ceillier, *Histoire générale des auteurs sacrés et ecclésiastiques*, t. 11, Paris, 1862, p. 1-76. — F. Wörter, *Zur Dogmengeschichte des Semipelagianismus*, Munster, 1899, p. 105-155. — G. Ficker, *Zur Würdigung der Vita Fulgentii*, dans *Zeitschrift für Kirchengeschichte*, t. 21, 1900-1901, p. 9-42. — A. Souter, *The Commonitorium of Fulgentius of Ruspe on the Holy Spirit*, dans *The Journal of Theological Studies*, t. 14, 1913, p. 481-488. — G. Krüger, *Ferrandus und Fulgentius*, dans *Harnack-Ehrung. Beiträge zur Kirchengeschichte...*, Leipzig, 1921, p. 219-231. — G. G. Lapeyre, *Saint Fulgence de Ruspe. Un évêque africain sous la domination vandale*, Paris, 1929; *Du nouveau sur S. Augustin et S. Fulgence*, dans *Revue tunisienne*, 1937, p. 187-207. — M. Schmaus, *Die Trinitätslehre des Fulgentius von Ruspe*, dans *Charisteria, Al. Rzach zum 80. Geburtstag dargebracht*, Reichenberg, 1930, p. 166-175. — B. Nisters, *Die Christologie des hl. Fulgentius von Ruspe*, Munster, 1930. — O. Bardenhewer, *Geschichte der altkirchlichen Literatur*, t. 5, Fribourg-en-Brisgau, 1932, p. 302-316. — A. d'Alès, *Saint Fulgence de Ruspe. Commonitorium De Spiritu Sancto*, dans *Recherches de science religieuse*, t. 22, 1932, p. 304-316. — U. Moricca, *Storia della letteratura latina cristiana*, t. 3, 2^e partie, Turin, 1934, p. 1407-1467. — F. di Sciascio, *Fulgenzio di Ruspe. Un grande discepolo di*

Agostino contro le « Reliquiae pelagianae pravitate » nei suoi epigoni, Rome, 1941. — A. M. Jacquin, *Saint Fulgence, évêque de Ruspe*, VS, t. 67, 1942, p. 260-278. — J. Beumer, *Zwischen Patristik und Scholastik. Gedanken zum Wesen der Theologie an Hand des Liber de fide ad Petrum des hl. Fulgentius von Ruspe*, dans *Gregorianum*, t. 23, 1942, p. 326-347. — J.-J. Gavigan, *Fulgentius of Ruspe on Baptism*, dans *Traditio*, t. 5, 1947, p. 313-322; *Vita monastica in Africa septentrionali desinitne cum invasione Wandalarum?*, dans *Augustinianum*, t. 1, 1961, p. 7-49. — M. Pellegrino, *Fulgenzio di Ruspe*, EC, t. 5, 1950, col. 1802-1805. — B. Altaner, *Zum Schrifttum der skythischen Mönche*, dans *Historisches Jahrbuch*, t. 72, 1952, p. 568-581. — J.-B. Bauer, *De Sancti Fulgentii mariologia*, dans *Marianum*, t. 17, 1955, p. 531-535. — A. Grillmeier, *Fulgentius von Ruspe, De fide ad Petrum und die Summa Sententiarum. Eine Studie zum Werden der früh-scholastischen Systematik*, dans *Scholastik*, t. 34, 1959, p. 526-565. — H.-J. Diesner, *Jugend und Mönchtum des Fulgentius von Ruspe*, dans *Helikon*, t. 1, 1961, p. 677-685. — P. Riché, *Éducation et culture dans l'Occident barbare*, Paris, 1962, notamment p. 149. — P. Courcelle, *Les Confessions de saint Augustin dans la tradition littéraire. Antécédents et postérité*, Paris, 1963, p. 221-224. — Sur Ruspe, DACL, t. 15, col. 186-187 (H. Leclercq).

On distingue aujourd'hui Fulgence de Ruspe de son homonyme le mythographe; voir E. Dekkers, *Clavis...*, n. 849-853.

Maurice JOURJON.

FULMAN (MARIE-LÉON), évêque polonais, 1866-1945. — Né le 27 mars 1866 à Stare Miasto, près de Konin, Marie-Léon Fulman fit sa théologie au séminaire de Wloclawek (1882-1886) et à l'académie ecclésiastique de Saint-Petersbourg (1886-1890), où il fut ordonné prêtre en 1889.

Professeur de théologie au séminaire de Wloclawek (1890-1895), il eut une intense activité pastorale, sociale et patriotique, surtout au sein d'un groupe d'amis qui travaillaient au redressement moral et spirituel du clergé; les autorités étrangères qui tenaient le pays entretenaient en effet un climat de démoralisation qui maintenait le clergé dans un état d'ignorance. Fulman fut incarcéré en janvier 1895 et déporté. Amnistié à l'avènement du tsar Nicolas II en 1896, il fut maintenu dans des postes subalternes. Le 24 septembre 1918, il fut appelé de la cure de Czestochowa au siège épiscopal de Lublin. Il administra le diocèse jusqu'à son arrestation, le 17 novembre 1939, sous l'inculpation de menées anti-allemandes; condamné à mort, puis gracié, il fut transféré au camp de Sachsenhausen, et, à la demande de Pie XII, placé en résidence surveillée à Nowy Sacz, près de Cracovie, d'où il continua clandestinement à administrer son diocèse. Revenu à Lublin en février 1945, il mourut le 18 décembre.

Marie-Léon Fulman compte parmi les grands promoteurs du renouveau pastoral et social en Pologne au début du siècle. Ses ouvrages sont relatifs à ces problèmes : *Le trésor des indulgences* (1893); *Les mois de mai et d'octobre dans la piété de l'Église* (1893); *Orate invicem. Prières pour les confrères dans le sacerdoce* (1894); *Le rituel romain et le rituel de Piotrkow* (1896); *Les saints de Dieu ou l'histoire de l'Église dans la vie des saints* (1899); *Léon XIII et le Rosaire* (manuscrit); de nombreux articles et notices parus dans les périodiques, surtout dans *Wiadomosci Pasterskie* (Nouvelles de pastorale), qu'il avait fondé (1905-1907). Ses instructions et lettres pastorales ont été publiées dans les *Nouvelles diocésaines de Lublin*.

Son programme de renouveau de la vie religieuse tendait au relèvement intellectuel et moral du clergé, à l'instruction religieuse des milieux intellectuels, des masses ouvrières et paysannes; à tous il voulait donner un véritable sens de l'Église. Il fonda pour les laïcs l'institut supérieur de culture religieuse près de l'université de Lublin, l'université chrétienne ouvrière, l'université catholique populaire. Sous son influence s'organisèrent les syndicats chrétiens ainsi que d'autres institutions sociales et professionnelles. Il voulait attirer

les laïcs à l'apostolat. Il aurait aimé voir s'ébaucher des essais de solution de la question sociale qui pesait alors sur la Pologne. Mais il fut peu compris et peu suivi.

Archives du diocèse de Lublin. — *Wiadomosci Pasterskie*, Piotrkow, 1905-1097. — *Wiadomosci Diecezjalne Lubelskie*, Lublin, 1918-1946. — P. Stopniak, *Pour le jubilé sacerdotal et pour le vingtième anniversaire de Mgr Fulman*, Lublin, 1939 (ms). — Z. Golinski, *Mgr Fulman*, dans *Dictionnaire polonais de biographie*, Cracovie, 1958.

Czeslaw BARTNIK.

FYOT DE VAUGIMOIS (CLAUDE), sulpicien français, 1689-1758. — Né à Dijon, le 31 août 1689, fils du président aux requêtes du Parlement de Bourgogne, Claude Fyot entra au séminaire Saint-Sulpice de Paris en 1705. On ignore la date de son ordination et ses premières fonctions ecclésiastiques. Admis dans la Compagnie de Saint-Sulpice en 1714, licencié de Sorbonne en 1716, docteur en 1718, il enseigna la théologie au séminaire Saint-Irénée de Lyon à partir de 1716. L'archevêque François-Paul de Neuville le fit nommer supérieur de ce séminaire en 1721, charge qu'il remplit jusqu'à sa mort, le 15 octobre 1758.

On a évoqué (article CRÉTENET, DS, t. 2, col. 2535-2536) les difficultés surgies à Lyon entre les sulpiciens et les josphistes. Vaugimois fut longtemps en butte aux attaques des *Nouvelles ecclésiastiques*, qui relevaient tous les actes de sa vigilance envers le jansénisme. Quelques ouvrages montrent la place tenue par le supérieur dans le séminaire et dans le diocèse : *Catéchisme, instructions et prières pour le jubilé*, Lyon, 1734; *Nouveau recueil de cantiques spirituels à l'usage des missions et catéchismes* (1735?), 3^e éd., Lyon, 1740; *Catéchisme pour le jubilé de 1745*; le *Règlement général du séminaire de Mgr l'archevêque de Lyon*, s. d.; ses *Prières et pratiques du Séminaire Saint-Irénée de Lyon*, Lyon, 1739 (repris comme *Petit manuel*, Lyon, 1825, 1833), contiennent notamment « une conduite et méthode pour l'oraison mentale » et un petit guide de la « communication avec le directeur ». Ses programmes de formation spirituelle et de « règle de conduite » des clercs abondent en détails fort instructifs sur la situation du clergé.

Outre un opuscule, *La dévotion aux saints anges*, Lyon, 1738, on lui doit surtout deux recueils de méditations. *Les entretiens abrégés avec Notre-Seigneur Jésus-Christ avant et après la sainte Messe pour les prêtres*, en 4 volumes, Lyon, 1721-1729 (1740, 1746; éd. revue et simplifiée en 3 vol. par A.R. Devie, Lyon, 1843 et 1852; DS, t. 3, col. 652). L'auteur puise largement dans les écrits des Pères et les traités ascétiques récents et propose au clergé « une espèce de tradition capable de lui inspirer les sentiments les plus religieux pour le saint ministère »; il invite fréquemment à vivre en disposition d'hostie.

Destiné aux fidèles, le *Manuel* (Lyon, 1731?; 7^e éd., 1757) offre des exercices pour les diverses occasions de la vie chrétienne et surtout « différentes méthodes pour entendre la sainte Messe », dont plusieurs sont un bon renouvellement du genre, grâce à des textes tirés, soit du missel romain, soit des liturgies orientales, soit des catéchèses de saint Cyrille de Jérusalem.

L. Bertrand, *Notice*, dans *Vie, écrits et correspondance littéraire de Laurent-Josse Le Clerc*, Paris, 1878, p. 329-344; *Bibliothèque sulpicienne*, t. 1, Paris, 1900, p. 312-326. — J. Mauviel, *Notes historiques sur le séminaire Saint-Irénée*, Lyon, 1882, p. 129-195.

Irénée NOYR.

ABRÉVIATIONS PRINCIPALES.

- AS = Acta sanctorum, Anvers-Bruxelles, 1643 svv; Venise, 1734-1770; Paris, 1863-1875.
- AAS, ASS = Acta Sanctae Sedis, Rome, 1865-1908; Acta Apostolicae Sedis, Rome, 1909 svv.
- ANTONIO I = N. Antonio, Bibliotheca hispana vetus, Madrid, 1788, 2 vol.; II = Bibliotheca hispana nova, Madrid, 1783, 2 vol.
- BARDENHEWER = O. Bardenhewer, Geschichte der altkirchlichen Literatur, t. 1-3, 2^e éd., 1913, 1914, 1923; t. 4-5, 1^{re} éd., 1924, 1932, Fribourg-en-Brigau.
- BECK = H.-G. Beck, Kirche und theologische Literatur im byzantinischen Reich, Munich, 1959.
- BHG = F. Halkin, Bibliotheca hagiographica graeca, 2^e éd., 3 vol., Bruxelles, 1957. — BHL = Bibliotheca hagiographica latina antiquae et mediae aetatis, 3 vol., Bruxelles, 1898-1899, 1900-1901, Supplementum, 2^e éd., 1911. — BHO = P. Peeters, Bibliotheca hagiographica orientalis, Bruxelles, 1910.
- BIOGRAPHIE NATIONALE = Biographie nationale de Belgique, Bruxelles, 1866-1944, 28 vol., et Supplément.
- BREMOND = H. Bremond, Histoire littéraire du sentiment religieux en France, Paris, 1916-1933, 11 vol.; index, 1936.
- CC = Corpus christianorum, Steenbrugge-Turnhout, Belgique, 1953 svv.
- CLAVIS = E. Dekkers, Clavis Patrum latinorum, Steenbrugge, Belgique, 1951; 2^e éd., 1961.
- CSCO = Corpus scriptorum christianorum orientalium, Louvain, 1903 svv.
- CSEL = Corpus scriptorum ecclesiasticorum latinorum, Vienne, 1866 svv.
- COSME DE VILLIERS = Bibliotheca carmelitana, Orléans, 1752; Rome, 1927, 2 vol.
- DENZINGER = H. Denzinger, C. Bannwart, J.-B. Umberg, C. Rahner, *Enchiridion symbolorum, definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*, Fribourg-en-Brigau, 1854; 32^e éd. refondue par A. Schönmetzer, 1963.
- DACL = Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie, Paris, 1903-1953, 15 vol.
- DB, DBS = Dictionnaire de la Bible, 1895-1912, 5 vol.; Supplément, Paris, 1928 svv.
- DC = *La documentation catholique*, t. 1, Paris, 1919 svv.
- DHGE = Dictionnaire d'histoire et de géographie ecclésiastiques, Paris, 1909 svv.
- DS = Dictionnaire de spiritualité, Paris, 1932 svv.
- DTC = Dictionnaire de théologie catholique, Paris, 1898 svv.
- DU CANGE = Glossarium mediae et infimae latinitatis, Niort, 1883-1887, 10 vol.
- EC = Enciclopedia cattolica, Cité du Vatican, 1948-1954, 12 vol.
- ERE = Encyclopedia of Religion and Ethics, Édimbourg, 1908-1926, 13 vol.
- FLICHE-MARTIN = Histoire de l'Église depuis les origines jusqu'à nos jours, Paris, 1934 svv.
- GCS = Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten Jahrhunderte, Leipzig, 1897 svv.
- GL = Geist und Leben, Innsbruck, 1948 svv.
- HEFELE-LECLERCQ = J. Hefele et H. Leclercq, Histoire des conciles, Paris, 1907 svv.
- HURTER = H. Hurter, Nomenclator literarius theologiae catholicae, 3^e éd., 5 vol., Innsbruck, 1903, 1906, 1907, 1910, 1911-1913.
- KITTEL = G. Kittel, Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament, Stuttgart, 1933 svv.
- KRUMBACHER-EHRHARD = K. Krumbacher et A. Ehrhard, Geschichte der byzantinischen Litteratur, 2^e éd., Munich, 1907.
- LTK = Lexikon für Theologie und Kirche, Fribourg-en-Brigau, 1930-1938, 10 vol.; 2^e éd., 1957 svv.
- MANITIUS = M. Manitius, Geschichte der lateinischen Literatur des Mittelalters, 3 vol., Munich, 1911, 1923, 1931.
- MANSI = J. D. Mansi, Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio, Florence, 1759; Paris, 1901-1927, 53 vol.
- MGH = Monumenta Germaniae historica, Hanovre-Berlin, 1836 svv.
- MICHAUD = J.-F. Michaud, Biographie universelle, Paris, 1841 svv, 45 vol.
- MORÉRI = L. Moréri, Le grand dictionnaire historique, Paris, 1759, 10 vol.
- NRT = Nouvelle revue théologique, Louvain, 1869 svv.
- OC, OCA = Orientalia christiana, Rome, 1923-1934; Orientalia christiana analecta, 1935 svv.
- OCP = Orientalia christiana periodica, Rome, 1935 svv.
- OGE = Ons geestelijk Erf, Anvers, 1927 svv.
- PAULY-WISSOWA = A.-F. Pauly, G. Wissowa, W. Kroll, Real-Encyclopädie der classischen Altertumswissenschaft, Stuttgart, 1894 svv.
- PG = Patrologie grecque, Migne, Paris, 1844 svv; PL = Patrologie latine, Migne; PL *Suppl.* = Supplementum, éd. A. Hamman, Paris, 1958 svv.
- PO = Patrologie orientale, Paris, 1907 svv.
- QUÉTIF-ÉCHARD = J. Quéatif et J. Échard, *Scriptores ordinis praedicatorum*, Paris, 1719-1721, 2 vol.; t. 3, 1909-1934, par R. Coulon et A.-A. Papillon.
- RAC = Reallexikon für Antike und Christentum, Stuttgart, 1950 svv.
- RAM = Revue d'ascétique et de mystique. Toulouse, 1920 svv.
- RHE = Revue d'histoire ecclésiastique, Louvain, 1900 svv.
- SOMMEROGEL = C. Sommervogel, Bibliothèque de la Compagnie de Jésus, Paris-Bruxelles, 1890-1909, 10 vol.; RIVIÈRE, Corrections et additions, 1911-1930.
- TU = Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur, Leipzig, 1882 svv.
- UEBERWEG-GEYER = F. Ueberweg, M. Baumgartner, B. Geyer, Die patristische und scholastische Philosophie, 11^e éd., Berlin, 1928.
- VIES DES SAINTS = J. Baudot, Chaussin, J. Dubois, O.S.B., Vies des saints et des bienheureux selon l'ordre du calendrier avec l'histoire des fêtes, Paris, 1935-1959, 13 vol. (table).
- VILLER-RAHNER = M. Viller et K. Rahner, *Ascese und Mystik in der Väterzeit*, Fribourg-en-Brigau, 1939.
- VS, VSS = La Vie spirituelle, Paris, 1919; Supplément.
- WADDING-SBARALEA = L. Wadding et J.-H. Sbaralea, *Scriptores ordinis minorum*, Rome, 1906 svv. — WADDING-CHIAPPINI = *Annales minorum*, Quaracchi, 1931 svv.
- ZAM = Zeitschrift für Ascese und Mystik, Innsbruck, 1925-1944, continué par GL.

TABLE DES ARTICLES DU CINQUIÈME VOLUME

1. **Faber** (ANSELME), c. 1. — Bruno RICHERMOZ.
 2. **Faber** (BARTHÉLEMY), c. 1-3. — Adolar ZUMKELLER.
 3. **Faber** (FRÉDÉRIC-WILLIAM), c. 3-13. — Louis COGNÉT.
 4. **Faber** (MATHIAS), c. 13-15. — André DERVILLE.
Fabiani (CHARLES), c. 15. — Joseph MAJKOWSKI.
Fabre (JOSEPH), c. 15-16. — Gaston CARRIÈRE.
1. **Fabri** (GILLES). Voir DE SMEDT.
 2. **Fabri** (JEAN HEIGERLEIN), c. 16-21. — Friedrich ZOEPLF.
 3. **Fabri** (JEAN SCHMID), c. 21-24. — Friedrich ZOEPLF.
 4. **Fabri** (WENDELIN), c. 24-25. — Karl HOEPP.
Faccin (DOMINIQUE), c. 25-26. — JULIEN-EYMARD D'ANGERS.
Face (Dévotion à la sainte Face), c. 26-33. — Jean-Augustin ROBILLIARD.
Faillon (ÉTIENNE-MICHEL), c. 33-34. — Irénée NOYE.
Falcone (JOSEPH), c. 34-35. — André DODIN.
Falconi de Bustamante (JEAN), c. 35-43. — André DERVILLE.
Falkowski (JACQUES-ZÉBÉDÉE), c. 43-44. — Pierre-Ignace GORA.
Falot (THOMAS), c. 44-46. — Paul BAILLY.
Familiarité avec Dieu. I. Dans l'Écriture sainte, c. 47-49. — II. Dans la tradition spirituelle, c. 49-56. — Georges MARIÉ. — III. Sens et limites de la familiarité dans la vie spirituelle, c. 57-61. — Georges LEFEBVRE.
Famille. 1. Notions, c. 61-62. — 2. Données scripturaires, c. 62-66. — 3. Données patristiques, c. 66-70. — 4. Données du magistère, c. 70-74. — Joseph MAC AVOY.
Famille (Affections de). 1. Amour familial et vocation personnelle, c. 74-76. — 2. Affections familiales et vocation religieuse, c. 76-78. — 3. Attitude spirituelle à l'égard de la famille, c. 78-84. — Charles-A. BERNARD.
Famille (Dévotion à la sainte Famille), c. 84-93. — Irénée NOYE.
Fanciulli (BERNARDINO DE'), c. 93-95. — Giuseppe TURBESSI.
Fantauzzi (LAURENT), c. 95. — Clément SCHMITT.
Farges (ALBERT), c. 95-97. — Irénée NOYE.
Farns (le moine de), c. 97-100. — Hugh FARMER.
Farré (THÉRÈSE-DOMINIQUE), c. 100-102. — André DERVILLE.
Fassari (VINCENT), c. 102. — Mario COLPO.
Fastidius. Voir PÉLAGE.
Faucher (DENIS), c. 102-104. — André DERVILLE.
Faucillon (THOMAS), c. 104. — André DERVILLE.
Faudoas (FRANÇOISE DE), c. 104-105. — Louis GAILLARD.
Faulhaber (MICHAEL VON), c. 105-107. — Franz HILLIG.
Faure (CHARLES), c. 107-113. — André RAYEZ et Paul BROUTIN.
Fauste de Riez, c. 113-118. — Paul VIARD.
Fava (AMAND-JOSEPH), c. 118-119. — Joannès PRAZ.
Favorov (NAZAIRE), c. 119-120. — Stanislas TYSKIEWICZ.
Favre (JOSEPH-MARIE), c. 120-121. — Henri MOGENET.
Fazio (FATIUS, JULES), c. 121-122. — Mario COLPO.
Fedele (BENEDETTO). Voir FIDELI.
Fédon (RENÉE), c. 122. — JESÚS DE LA VIRGEN DEL CARMEN.
Feijoo y Montenegro (BENITO JERÓNIMO), c. 122-124. — Robert RICARD.
- Félicien de Séville**, c. 125. — MELCHIOR DE POBLADURA.
Félicienne-Euphrosine de Saint-Joseph, c. 125-126. — ADOLFO DE LA MADRE DE DIOS.
Felinski (SIGISMOND-FÉLIX), c. 126-128. — Joseph MAJKOWSKI.
Félix de Alamin, c. 128-129. — MELCHIOR DE POBLADURA.
Félix-Faure Goyau (LUCIE), c. 129-130. — Francis WENNER.
Fellon (THOMAS-BERNARD), c. 130-131. — Paul BAILLY.
Felton (JEAN), c. 131-132. — Pierre JANELLE.
Femme. I. Dans l'Écriture sainte, c. 132-139. — Robert TAMISIER. — II. Vocation chrétienne de la femme, c. 139-151. — René d'OUINCE.
Fénelon, c. 151-170. — Louis COGNÉT.
Fenicki (FRANÇOIS-STANISLAS), c. 170-172. — Joseph MAJKOWSKI.
Féraud (LOUIS), c. 172-173. — Albert DUMORTIER.
Ferdinand de la Mère de Dieu, c. 173-174. — LOUIS-MARIE DU CHRIST.
Fermo (SERAPHINO DA). Voir SÉRAPHIN DE FERMO.
 1. **Fernand** (CHARLES), c. 174-176. — Louis GAILLARD.
 2. **Fernand de Jésus**, c. 176. — ADOLFO DE LA MADRE DE DIOS.
 1. **Fernandez Concha** (RAPHAËL), c. 176-177. — Walter HANISCH.
 2. **Fernandez de Minaya** (LOPE), c. 178. — David GUTIÉRREZ.
 3. **Fernandez de Saint-Gabriel** (FRANÇOIS), c. 178-179. — Manuel de CASTRO.
Ferraige (JACQUES), c. 179-181. — Albert DUMORTIER.
 1. **Ferrand de Carthage**, c. 181-183. — Maurice JOURJON.
 2. **Ferrand** (GERMAIN), c. 183-184. — Louis GAILLARD.
Ferrando (FRANCESCO-MARIA), Voir CATALA (José).
 1. **Ferrari** (ANDRÉ-CHARLES), c. 184-185. — Carlo CASTIGLIONI.
 2. **Ferrari** (GRÉGOIRE), c. 185. — Mario COLPO.
 3. **Ferrari** (JEAN-JOSEPH), c. 186. — Clément SCHMITT.
 4. **Ferrari** (LAURENT), c. 186. — Giuseppe TURBESSI.
Ferraris (ANTOINE DE), c. 187-189. — Giuseppe TURBESSI.
Ferréol (SAINT), c. 189-191. — Paul VIARD.
 1. **Ferrer** (ANTOINE), c. 192. — Manuel de CASTRO.
 2. **Ferrer** (BONIFACE FERRIER), c. 192-194. — Bruno RICHERMOZ.
 3. **Ferrer** (MANUEL-ANDRÉ), c. 194-195. — Miquel ARBONA PIZA.
 4. **Ferrer** (MICHEL), c. 195-196. — JESÚS DE LA VIRGEN DEL CARMEN.
 5. **Ferrer** (VINCENT), c. 196-197. — André DODIN.
Ferrero (BENIGNA CONSOLATA), c. 197-198. — Lorenzo CERESOLI.
Ferri (BASILE), c. 198-199. — Innocenzo COLOSIO.
 1. **Ferrier** (BONIFACE). Voir FERRER (Boniface).
 2. **Ferrier** (saint VINCENT). Voir VINCENT FERRIER (saint).
 1. **Ferrini** (bienheureux CONTARDO), c. 199-200. — Carlo CASTIGLIONI.
 2. **Ferrini** (VINCENT), c. 200-201. — Innocenzo COLOSIO.
Ferrusola (PIERRE), c. 201-204. — Ignace IPARRAGUIRRE.
 1. **Ferus**. Voir PLACHY (Georges).
 2. **Ferus** (JEAN). Voir WILD (Jean).

- Ferveur.** 1. Vocabulaire et notions, c. 204-210. — 2. Nature et caractères, c. 210-214. — 3. Vraie et fausses ferveurs, c. 214-216. — 4. Garde et progrès de la ferveur, c. 216-220. — Robert BRUNET et Marie-Dominique PHILIPPE.
- Fessler** (CONRAD), c. 220-221. — André RAYEZ.
- Fête-Dieu.** Voir COMMUNION FRÉQUENTE, EUCHARISTIE.
- Fêtes.** 1. Fêtes antiques, c. 221-224. — 2. Fêtes juives, c. 224-229. — 3. Fête chrétienne, c. 229-239. — 4. La célébration des fêtes, source et expression de vie spirituelle, c. 239-247. — Jean HILD.
- Feu.** 1. Signe de la présence et de l'action divines, c. 247-253. — 2. Symbole de la transcendance divine, c. 253-259. — 3. Charité, participation au feu divin, c. 259-267. — 4. Liturgies du feu, c. 267-273. — Jean GAILLARD.
- Feucht** (JACQUES), c. 273-274. — Friedrich ZOEPL.
- Feuillants.** 1. Aperçu historique, c. 274-280. — 2. Spiritualité, c. 280-287. — Maur STANDAERT.
- Feuillet** (MARIE-MADELEINE), c. 287. — Albert DUMORTIER.
- Feydeau** (MATTHIEU), c. 287-291. — André DODIN.
- Fiacre de Sainte-Marguerite**, c. 291-292. — Louis BLOND.
- Fiamma** (GABRIEL), c. 293-295. — Antanas LIUIMA.
- Fiançailles spirituelles.** Voir MARIAGE SPIRITUEL.
- Ficin** (MARSILE), c. 295-302. — Raymond MARCEL.
- Fidati da Cascia.** Voir SIMON FIDATI DE CASCIA (bienheureux).
1. **Fidèle de Pau**, c. 302-303. — JULIEN-EYMAR D'ANGERS.
2. **Fidèle de Sigmaringen** (saint), c. 303-306. — Laurent CASUTTI.
- Fideli** (BENEDETTO FEDELE), c. 306-307. — Giovanni PARISI.
- Fidélité.** 1. Notions, c. 307-310. — 2. Enseignement de l'Écriture, c. 310-319. — 3. Doctrine des spirituels, c. 319-332. — Pierre ADNÈS.
- Fiducia** (vocabulaire et notion). Voir FOI ET CONFIANCE.
- Fieschi** (TOMMASINA), c. 332-336. — UMILE BONZI DA GENOVA.
- Figeac** (JEAN-MARIE), c. 336. — Bruno RICHERMOZ.
- Filassier** (MARIN), c. 336-337. — Albert DUMORTIER.
- Filère** (JOSEPH), c. 337-339. — Bernard de VREGILLE.
- Filiation divine.** Voir GRACE.
- Fin de l'homme.** 1. Écriture Sainte, c. 339-341. — 2. Fin et réalisme spirituel, c. 341-347. — 3. Fin et essence de la vie spirituelle, c. 347-351. — 4. Fin et unité de la vie spirituelle, c. 351-353. — 5. Fin et liberté spirituelle, c. 353-355. — Rosaire BELLEMARE.
- Finetti** (BERNARD), c. 355. — Barthélemy MAS.
- Fins dernières** (MÉDITATION DES). 1. Bases scripturaires, c. 355-358. — 2. Pères de l'Église, c. 359-364. — 3. Moyen âge, c. 364-370. — 4. De la Renaissance à la Révolution, c. 370-375. — 5. Du XIX^e siècle à nos jours, c. 375-376. — 6. Méditation des fins et mystère chrétien, c. 377-382. — Paul TISON.
- Fior di virtù.** Voir DS, t. 1, col. 699-700.
- Fioretti**, c. 382-384. — Giacinto PAGNANI.
- Firman** (ANNIBAL), c. 384. — Mario COLPO.
- Firmat** (GUILLAUME). Voir GUILLAUME FIRMAT (saint).
- Firmicus Maternus**, c. 384-388. — Pierre HADOT.
- Firmus de Saint-Trond**, c. 388-389. — Archange HOUBAERT.
1. **Fischer** (ANSELME), c. 389-390. — André RAYEZ.
2. **Fischer** (CHARLES-JOSEPH), c. 390-391. — Julian ATAMAN.
- Fisher** (JEAN). Voir JEAN FISHER (saint).
- Fitzpatrick** (JEAN), c. 391-392. — Gaston CARRIÈRE.
- Flagellants.** 1. Processions de pénitence en Italie (1260), c. 392-395. — 2. Flagellants hétérodoxes (XIV^e-XV^e s.), c. 395-402. — 3. Associations de *disciplinati*, c. 403-407. — 4. La « discipline » dans les instituts religieux, c. 407-408. — Paul BAILLY.
- Flamande** (spiritualité). Voir spiritualité NÉERLANDAISE.
- Flammes.** Voir BLESSURE D'AMOUR, FEU.
- Flavin** (MELCHIOR de), c. 408-410. — WILLIBROD DE PARIS.
- Flèches d'amour.** Voir BLESSURE D'AMOUR.
- Flete** (GUILLAUME). Voir GUILLAUME FLETE.
- Fleuret** (MARIE-ÉLISABETH), c. 410-412. — André DERVILLE.
- Fleury** (CLAUDE), c. 412-419. — André DODIN.
- Flicoteaux** (EMMANUEL), c. 419-420. — Pierre DOYÈRE.
- Floeur** (JEAN-PIERRE FLOUR), c. 420-421. — Irénée NOYE.
1. **Florent de l'Enfant-Jésus**, c. 421-422. — ADOLFO DE LA MADRE DE DIOS.
2. **Florent de Harlem**, c. 422-425. — Bruno RICHERMOZ.
3. **Florent de Malines**, c. 425-427. — PLACIDE DE BORGERHOUT.
4. **Florent Radewijns**, c. 427-434. — MARTIN VAN WOERKUM.
5. **Florent de Saint-Gilles**, c. 434-435. — SÉBASTIEN DE SAINT-JOSEPH.
- Floretus.** Voir FLORILÈGES.
- Flórez** (HENRI), c. 435. — David GUTIÉRREZ.
- Florilèges spirituels.** I. FLORILÈGES LATINS. 1. Terminologie, c. 435-438. — 2. Chronologie et analyse de quelques florilèges, c. 439-457. — 3. Conclusion, c. 457-460. — Henri-Marie ROCHAIS.
- II. FLORILÈGES MÉDIÉVAUX D'ÉTHIQUE. 1. Les Miroirs des princes, c. 460-464. — 2. Étude de l'éthica, c. 464-472. — 3. Insertion de l'éthica dans les œuvres religieuses, c. 472-475. — Philippe DELHAYE.
- III. FLORILÈGES GRECS. 1. Florilèges damascéniens, c. 475-486. — 2. Florilèges sacro-profanes, c. 486-499. — 3. Florilèges monastiques, c. 499-510. — Table des mss, c. 510-512. — Marcel RICHARD.
- Floriot** (PIERRE), c. 512-514. — André DODIN.
- Florus de Lyon**, c. 514-526. — Célestin CHARLIER.
- Foch** (GERMAIN), c. 526-527. — Michel OLPEH-GALLIARD.
- Foerner** (FRÉDÉRIC FORNER), c. 527-529. — Friedrich ZOEPL.
- Foi.** I. Attitudes de la foi selon l'Écriture, c. 529-546. — II. La foi, don de Dieu, c. 546-552. — III. La foi, vie ecclésiale, c. 552-562. — IV. La vie de la foi, c. 562-584. — V. Expérience et conscience de la foi, c. 584-601. — Conclusion, c. 601-603. — André de BOVIS.
- Foi** (ESPRIT DE FOI), c. 603-613. — André de BOVIS.
- Foi** (DOUTES DANS LA VIE DE FOI), c. 613-619. — André de BOVIS.
- Foi et confiance** (FIDUCIA), c. 619-630. — Hasso JAEGER.
1. **Folcuin** † 990, c. 630-631. — Philibert SCHMITZ.
2. **Folcuin** † 1154, c. 631-633. — Maur STANDAERT.
1. **Folengo** (JEAN-BAPTISTE), c. 633-634. — Alberto VACCARI.
2. **Folengo** (JÉRÔME-THÉOPHILE), c. 634-635. — André RAYEZ.
- Folie de la croix.** I. Écriture sainte, c. 635-644. — Donatien MOLLAT. — II. Tradition, c. 645-650. — André DERVILLE.
- Foliot** (GILBERT). Voir GILBERT FOLIOT.
- Fond de l'âme.** I. Chez Eckhart, c. 650-661. — Héribert FISCHER. — II. Chez Marie de l'Incarnation, c. 661-666. — Fernand JETTÉ.
1. **Fonseca** (CHRISTOPHE de), c. 666-667. — David GUTIÉRREZ.
2. **Fonseca** (JEAN de), c. 667-668. — Robert RICARD.
- Font** (JAIME), c. 668. — David GUTIÉRREZ.
1. **Fontaine** (DANIEL-MARIE), c. 669-672. — Charles VIENNOT.
2. **Fontaine** (NICOLAS), c. 672-680. — André DODIN.
- Fonteneil** (JEAN DE), c. 680-681. — Paul BROUTIN.
- Fontova** (BERNARD), c. 681. — Bruno RICHERMOZ.
1. **Forbes** (ALEXANDRE), c. 681-682. — Denys GORCE.
2. **Forbes de Corse** (JEAN), c. 682-685. — Pierre JANELLE.
- Force**, c. 685-694. — Charles-A. BERNARD.
- Foresti** (ANTOINE), c. 694-695. — Mario COLPO.
- Forget** (LOUIS), c. 695-696. — Albert DUMORTIER.
- Formation**, c. 696-699. — Pierre ADNÈS.

Formation spirituelle. 1. Ce qu'est la formation spirituelle, c. 699-708. — 2. Milieux formateurs, c. 708-716. — Bernard-Marie CHEVIGNARD.

1. **Fornari** (CLAIRE-ISABELLE), c. 716-718. — Clément SCHMITT.

2. **Fornari** (MARIE-VICTOIRE). Voir MARIE-VICTOIRE FORNARI (bienheureuse).

Fornier (FRÉDÉRIC). Voir FOERNER.

Fornier (RAOUL), c. 719-720. — Albert DUMORTIER.

Forster (GÉDÉON), c. 720-721. — Friedrich ZOEPFL.

Fort (JEAN), c. 721-722. — Bruno RICHERMOZ.

Forte (JEAN-BERNARD), c. 722-725. — Agostino-M. GIACOMINI.

Fortunat (saint), c. 725-727. — Paul ANTIN.

Foscarini (PAUL-ANTOINE), c. 727-728. — Ludovico SAGGI.

Fouard (HENRI-CONSTANT), c. 728-729. — Paul BROUTIN.

Foucauld (CHARLES DE), c. 729-741. — Jean-François SIX.

Fouet de la Fontaine (JEAN-BAPTISTE), c. 741. — Paul BAILLY.

Fouillot (SÉBASTIEN), c. 741-744. — Auguste DEMOMENT.

Foulcois de Beauvais, c. 744-746. — Mary Isaac Jogues ROUSSEAU.

Foullon (JEAN-ÉRARD), c. 746-747. — Paul BAILLY.

Fourier (PIERRE). Voir PIERRE FOURIER (saint).

Fournet (CLAUDE), c. 747-748. — Jacques LE BRUN.

Fourquevaux (JEAN-BAPTISTE), c. 748-752. — André DODIN.

« **Fous pour le Christ.** » I. En Orient, c. 752-761. — Thomas SPIDLİK. — II. En Occident, c. 761-770. — François VANDENBROUCKE.

Fox (GEORGE), c. 770-779. — Pierre JANELLE.

Frac (ANTOINE), c. 779-782. — Paul BAILLY et André RAYEZ.

Française (École), c. 782-784. — André RAYEZ.

Francoavilla (ANTOINE DE), c. 784. — Clément SCHMITT.

France. I. ANTIQUITÉ CHRÉTIENNE. 1. Des origines à la paix de l'Église, c. 785-789. — 2. Originalité gallo-romaine, c. 789-797. — 3. Siècle des invasions, c. 797-805. — Jacques FONTAINE.

II. HAUT MOYEN ÂGE, c. 805-806. — Jean LECLERCQ. — A. Vie spirituelle aux 6^e-8^e s. 1. En Gaule méridionale au 6^e siècle, c. 807-811. — 2. En Gaule franque aux 7^e-8^e siècles, c. 811-818. — Pierre RICHÉ. — B. Spiritualité monastique. 1. Du 6^e au 8^e siècle, c. 818-821. — 2. Dans l'empire franc, c. 821-827. — 3. Aux 10^e-11^e siècles, c. 827-832. — 4. Au 12^e siècle, c. 832-841. — 5. Ermites et chanoines réguliers, c. 841-847. — Jean LECLERCQ. — C. Vie spirituelle des laïcs du 9^e au 12^e siècle, c. 847-855. — Pierre RICHÉ.

III. LES XIII^e ET XIV^e SIÈCLES. 1. Climat spirituel et ordres nouveaux, c. 855-861. — 2. Écrits spirituels, c. 861-867. — 3. Le peuple chrétien, c. 867-880. — Edmond-René LABANDE.

IV. LE XV^e SIÈCLE, c. 880-891. — Francis RAPP.

V. LE XVI^e SIÈCLE. 1. L'humanisme, c. 891-896. — Jean-Pierre MASSAUT. — 2. La réforme dans le catholicisme, c. 896-910. — Michel de CERTEAU. — 3. Vers l'épanouissement du 17^e siècle, c. 910-916. — Jean ORCIBAL.

VI. LE GRAND SIÈCLE ET SES LENDEMAINS. 1. Sources et tendances, c. 917-926. — 2. Esprit de la réforme catholique, c. 926-931. — 3. Courants spirituels, c. 931-939. — 4. Vie chrétienne, c. 939-946. — 5. Mystique et antimysticisme, c. 947-953. — Jacques LE BRUN.

VII. DE LA RÉVOLUTION AU DÉBUT DU XX^e SIÈCLE. 1. Du 18^e au 19^e siècle, c. 953-962. — 2. Tendances générales, c. 962-972. — 3. Vie chrétienne, c. 972-980. — 4. Spiritualité sacerdotale, c. 980-985. — 5. Fondations religieuses, c. 985-992. — 6. Seconde moitié du siècle, c. 992-997. — André RAYEZ.

VIII. CANADA FRANÇAIS, c. 997-1004. — Jacques LEWIS.

Francheville (CATHERINE DE), c. 1004-1007. — Paul BROUTIN.

Franciosi (XAVIER DE), c. 1007-1010. — Édouard GLOTIN.

Franciotti (CÉSAR), c. 1010-1011. — Francesco FERRARONI.

Frank (SÉBASTIEN), c. 1011-1014. — Friedrich ZOEPFL.

Franco (SECONDO), c. 1014-1016. — Mario COLPO.

1. **François de Ajofrin**, c. 1016-1017. — MELCHIOR DE POBLADURA.

2. **François des Anges**, c. 1017. — JESÚS DE LA VIRGEN DEL CARMEN.

3. **François de l'Annonciation**, c. 1018-1019. — Robert RICARD et Jean GIRODON.

4. **François d'Assise** (saint), Voir FRÈRES MINEURS.

5. **François de Borgia** (saint), c. 1019-1032. — Cándido de DALMASES.

6. **François Caracciolo** (saint), c. 1032-1033. — Emidio FEDERICI.

7. **François de Castel**. Voir FRANÇOIS DE KASTL.

8. **François de Chambéry**, c. 1033-1034. — JULIEN EYMARD D'ANGERS.

9. **François de l'Enfant-Jésus** † 1604, c. 1034. — ADOLFO DE LA MADRE DE DIOS.

10. **François de l'Enfant-Jésus** † 1667, c. 1034-1035. — Bruno BORCHERT.

11. **François de Fabriano** (bienheureux), c. 1035-1037. — Jacques CABELL.

12. **François de Jésus**, « el Calvo », c. 1037. — ADOLFO DE LA MADRE DE DIOS.

13. **François de Jésus** « l'indigne », c. 1037-1038. — ADOLFO DE LA MADRE DE DIOS.

14. **François de Jésus-Marie**, c. 1038. — ADOLFO DE LA MADRE DE DIOS.

15. **François de Kastl**, c. 1038-1039. — André RAYEZ.

16. **François de la Mère de Dieu**, c. 1039-1040. — ADOLFO DE LA MADRE DE DIOS.

17. **François de Meyronnes**. Voir MEYRONNES (François de).

18. **François d'Osuna**. Voir OSUNA (François d').

19. **François de Paule** (saint), c. 1040-1051. — Robert FIOT.

20. **François de Posadas** (bienheureux), c. 1051-1053. — Alvaro HUERGA.

21. **François de Saint-Marc**, c. 1053-1054. — ADOLFO DE LA MADRE DE DIOS.

22. **François de Saint-Thomas**, c. 1054-1055. — ADOLFO DE LA MADRE DE DIOS.

23. **François de Sainte-Marie** † 1649, c. 1055-1056. — ADOLFO DE LA MADRE DE DIOS.

24. **François de Sainte-Marie** † 1961, c. 1056-1057. — GÉRARD DE LA TRINITÉ.

25. **François de Sales** (saint). 1. Vie, c. 1057-1060. — 2. Fondation de la Visitation, c. 1060-1062. — 3. Œuvres, c. 1062-1073. — 4. Le directeur spirituel, c. 1073-1077. — 5. Expérience spirituelle, c. 1077-1080. — 6. Synthèse spirituelle, c. 1080-1088. — 7. Sources et influence, c. 1088-1097. — Pierre SEROJET.

26. **François de Toulouse**, c. 1097-1099. — JULIEN EYMARD D'ANGERS.

27. **François de Vicence**, c. 1099. — MELCHIOR DE POBLADURA.

28. **François de Xavier** (saint), c. 1099-1107. — Georg SCHURHAMMER.

1. **François** (MICHEL), c. 1107-1115. — André DUVAL.

2. **François** (PHILIPPE COLLARD, dit), c. 1115-1117. — Louis GAILLARD.

1. **François-Alban de Rudesheim**, c. 1117. — Pius HEGEMANN.

2. **François-Joseph de Bussmannshausen**, c. 1117-1119. — Beda MAYER.

3. **François-Marie de Naples**, c. 1119. — MELCHIOR DE POBLADURA.

4. **François-Sébastien d'Altdorf**, c. 1119-1121. — Beda MAYER.

1. **Françoise d'Amboise** (bienheureuse), c. 1121-1123. — Étienne CATTÀ.

2. **Françoise de la Mère de Dieu**, c. 1123-1125. — Paul COCHOIS.
3. **Françoise Romaine** (sainte). Voir ITALIE, OBLATS.
4. **Françoise de Saint-Omer**, c. 1125-1126. — PLACIDE DE BORGERHOUT.
5. **Françoise du Saint-Sacrement**, c. 1127. — ADOLFO DE LA MADRE DE DIOS.
6. **Françoise des Séraphins**, c. 1127-1128. — Irénée NOYE.
1. **Françoise-Claire de Saint-Liévin**, c. 1128-1129. — Louis MOEREELS.
2. **Françoise-Xavier Cabrini** (sainte), c. 1129-1131. — Guerrino PELLICIA.
- Francon d'Affligem**, c. 1131-1136. — Philibert SCHMITZ.
- Franzini** (ANTOINE), c. 1136-1137. — André DODIN.
- Frassen** (CLAUDE), c. 1137-1138. — WILIBRORD DE PARIS.
- Frassinetti** (JOSEPH), c. 1138-1141. — Latino MUZZI.
- Fraternité**. 1. Idée de fraternité dans l'Écriture, c. 1141-1149. — 2. Développement de la notion de fraternité, c. 1149-1155. — 3. Fondement ontologique de la fraternité, c. 1155-1160. — 4. Éthique de la fraternité chrétienne, c. 1161-1167. — Joseph RATZINGER.
- Fraticelles**. 1. Histoire, c. 1167-1176. — 2. Doctrine, c. 1176-1188. — Clément SCHMITT.
- Frédéric de Heilo**, c. 1188-1189. — Hendrick SCHOLTENS.
- Fregoso** (FRÉDÉRIC), c. 1189-1190. — Antanas LIUIMA.
- Frémon** (CHARLES), c. 1190-1193. — Jean BECQUET.
- Frères**. I. ORIGINE DE L'INSTITUTION DES FRÈRES, c. 1193-1203. — Maurice LAPORTE.
- II. PRINCIPAUX TYPES DE FRÈRES. 1. Frères chartreux, c. 1204-1207. — Maurice LAPORTE. — 2. Frères cisterciens, c. 1207-1210. — Placide DESEILLE. — 3. Frères franciscains, c. 1210-1217. — WILIBRORD DE PARIS. — 4. Frères coadjuteurs jésuites, c. 1217-1221. — Michel DORTHEL-CLAUDOT. — 5. Frères missionnaires d'Afrique, c. 1221-1227. — Jacques DURANT.
- III. ORIENTATIONS SPIRITUELLES ACTUELLES. 1. Éléments de recherche, c. 1227-1231. — 2. Points forts de la vie spirituelle des frères, c. 1231-1240. — Jourdain BONDUELLE et Jean-Marie LAROSE.
- Frères des écoles chrétiennes**. Voir JEAN-BAPTISTE DE LA SALLE (saint).
- Frères enseignants**. Voir MAÎTRES ENSEIGNANTS.
- Frères du libre esprit**. 1. Qu'est-ce que le « libre esprit »?, c. 1241-1246. — 2. Histoire, c. 1246-1259. — 3. Doctrines, c. 1250-1268. — Romana GUARNIERI.
- Frères Mineurs**. Bibliographie générale, c. 1268-1271.
- I. SAINT FRANÇOIS D'ASSISE. 1. A la rencontre du Christ, c. 1271-1277. — 2. Adhérence au Christ, c. 1277-1283. — 3. Épanouissement de l'adhérence : vertus franciscaines, c. 1283-1292. — 4. Vie intérieure et vie mystique, c. 1292-1303. — Éphrem LONGPRÉ.
- II. FONDATION ET RÉFORMES FRANCISCAINES, c. 1304-1314. — Melchior DE POBLADURA.
- III. SPIRITUALITÉ FRANCISCAINE : 1226-1517. 1. Synthèse doctrinale, c. 1315-1325. — 2. Vertus « franciscaines », c. 1325-1333. — 3. Contemplation et action, c. 1333-1338. — 4. Influence de la spiritualité franciscaine, c. 1338-1340. — 5. Auteurs spirituels, c. 1340-1347. — Antonio BLASUCCI.
- IV. SPIRITUALITÉ FRANCISCAINE AUX XVI^e ET XVII^e SIÈCLES (âge d'or des capucins). 1. Le milieu spirituel, c. 1348-1350. — 2. Spiritualité franciscaine en Italie, c. 1350-1359. — 3. En Espagne, c. 1359-1367. — 4. En France, c. 1367-1380. — 5. Spiritualité franciscaine néerlandaise, c. 1381-1388. — 6. Spiritualité franciscaine allemande, c. 1388-1390. — 7. Divers, c. 1390. — OPTAT DE VEGHEL.
- V. AUX XVIII^e-XX^e SIÈCLES, c. 1391-1401. — Lothar HARDICK.
- VI. SAINTE CLAIRE, c. 1401-1409, et les clarisses, c. 1409-1422. — Fausta CASOLINI.
- Frères Prêcheurs**. I. ACTIVITÉS SPIRITUELLES JUSQU'AUX TEMPS MODERNES, c. 1422-1432. — Henri-Dominique SIMONIN.
- II. EN ITALIE. A. Des origines à Savonarole. 1. Débuts, c. 1432-1433. — 2. Jacques de Voragine, c. 1433-1434. — 3. Thomas d'Aquin, c. 1435-1436. — 4. Le 14^e siècle. Catherine de Sienne, c. 1436-1440. — 5. La réforme, c. 1440-1444. — 6. Savonarole, c. 1444-1445. — Stephanus G. AXTERS. — B. Du 16^e siècle à nos jours. 1. Le 16^e siècle, c. 1445-1451. — 2. Les 17^e et 18^e siècles, c. 1451-1461. — 3. De 1800 à 1950, c. 1461-1464. — Domenico ABBRESCIA.
- III. EN FRANCE. A. 15^e-18^e siècles. 1. Rayonnement de l'esprit dominicain, c. 1465-1469. — 2. Le mouvement réformateur, c. 1469-1471. — 3. Les spirituels, c. 1471-1478. — 4. La crise révolutionnaire, c. 1478-1479. — Raphaël-Louis OECHSLIN. — B. Au 19^e et au début du 20^e siècle, c. 1479-1482. — Joseph PÉRINELLE.
- IV. EN ESPAGNE. 1. Jusqu'au 15^e siècle, c. 1482-1484. — 2. Les réformes et l'âge d'or, c. 1484-1491. — 3. Les missions, c. 1491-1492. — 4. Aux 18^e-19^e siècles, c. 1492-1493. — Vicente BELTRAN de HEREDIA.
- V. EN ALLEMAGNE. A. Spiritualité dominicaine des pays rhénans, c. 1493-1496. — Raphaël-Louis OECHSLIN. — B. Du 15^e au 20^e siècle, c. 1496-1502. — Hieronymus WILMS.
- VI. AUX PAYS-BAS, c. 1502-1509. — Stephanus G. AXTERS.
- VII. EN EUROPE CENTRALE ET ORIENTALE, c. 1510-1513. — Raphaël-Louis OECHSLIN.
- VIII. EN ANGLETERRE, c. 1513-1516. — Walter GUMBLEY.
- IX. EN IRLANDE, c. 1516-1518. — Raphaël-Louis OECHSLIN.
- X. AUX ÉTATS-UNIS, c. 1518-1519. — Raphaël-Louis OECHSLIN.
- XI. GRANDS TRAITS DE LA SPIRITUALITÉ DOMINICAINE, c. 1519-1524. — Raphaël-Louis OECHSLIN.
- Frères de la vie commune**. Voir DÉVOTION MODERNE, FLORENT RADEWIJNS, GÉRARD GROOTE, GÉRARD DE ZUTPHEN, etc.
- Freud et freudisme**. Voir PSYCHANALYSE.
- Freywilliger** (CHARLES), c. 1525. — Gondulphus MESTERS.
- Fridolini** (ÉTIENNE FRIDOLIN), c. 1525-1528. — Ottokar BONMANN.
- Fritsch** (SAVINIEN), c. 1528-1529. — André DERVILLE.
- Frizon** (NICOLAS), c. 1529-1530. — Paul BAILLY.
- Froidmont** (LIBERT), c. 1530-1534. — Lucien CREYSSENS.
- Fromage** (PIERRE), c. 1534. — Paul BAILLY.
- Froment** (FRANÇOIS), c. 1535-1536. — Paul BAILLY.
- Frommel** (GASTON), c. 1536-1538. — Paul BAILLY.
- Froude** (RICHARD), c. 1538-1540. — Denys GORCE.
- Frowin d'Engelberg**, c. 1540-1541. — Othmar BAUER.
- Fructueux de Braga** (saint), c. 1541-1546. — Manuel C. DIAS y DIAS.
- Fruitio Del.** I. La « fruitio » augustinienne, c. 1546-1552. — Paul AGAESSE. — II. Au moyen âge latin. 1. Chez les moines des 11^e et 12^e siècles, c. 1552-1559. — 2. Dans le langage des systématisations, c. 1559-1561. — 3. Chez les spirituels des 14^e et 15^e siècles, c. 1561-1569. — Théodore KOEHLER.
- Fruits du Saint-Esprit**, c. 1569-1575. — Charles-A. BERNARD.
- Fuhl** (CLÉMENT), c. 1575. — Adolar ZUMKELLER.
- Fuite du monde** (Fuga mundi). 1. Monde gréco-romain, c. 1576-1580. — 2. Écriture sainte, c. 1580-1588. — 3. Littérature patristique, c. 1588-1599. — 4. Moyen âge, c. 1600-1605. — Zoltan ALSZEGHY.
- Fulbert de Chartres** (saint), c. 1605-1611. — Paul VIARD.
- Fulconis** (GABRIEL), c. 1611-1612. — Bruno RICHERMOZ.
- Fulgence de Ruspe** (saint), c. 1612-1615. — Maurice JOURJON.
- Fulman** (MARIE-LÉON), c. 1615-1616. — Czeslaw BARTNIK.
- Fyot de Vaugimois** (CLAUDE), c. 1616. — Irénée NOYE.

LISTE DES COLLABORATEURS DU CINQUIÈME VOLUME

MM.

ABBRESCIA (D.), O.P., Lucques, Italie.
 ADNÈS (P.), S.J., Professeur à l'Université Grégorienne, Rome.
 ADOLFO DE LA MADRE DE DIOS, O.C.D., Professeur à l'Université, Salamanque, Espagne.
 AGASSE (P.), S.J., Professeur au scolasticat, Les Fontaines, par Chantilly (Oise).
 ALSZEGHY (Z.), S.J., Professeur à l'Université Grégorienne, Rome.
 ANTIN (P.), O.S.B., Ligugé (Vienne), France.
 ARBONA PIZA (M.), S.J., Barcelone, Espagne.
 ATAMAN (J.), du diocèse de Przemysl, Pologne.
 AXTERS (S. G.), O.P., Louvain, Belgique.
 BAILLY (P.), Les Fontaines, par Chantilly (Oise).
 BARTNIK (C.), Varsovie, Pologne.
 BAUER (O.), O.S.B., Yaoundé, Cameroun.
 BECQUET (J.), O.S.B., Ligugé (Vienne), France.
 BELLEMARE (R.), O.M.I., Professeur à l'Université, Ottawa, Canada.
 BELTRAN DE HEREDIA (V.), O.P., Professeur à l'Université, Salamanque, Espagne.
 BERNARD (Ch.-A.), S.J., Professeur à l'Université Grégorienne, Rome.
 BLASUCCI (A.), O.F.M. Conv., Rome.
 BLOND (L.), Chanoine, Paris.
 BONDUELLE (J.), O.P., Paris.
 BONMANN (O.), O.F.M., Professeur à l'Antoniamum, Rome.
 BORCHERT (B.), O.C., Merkelbeek (Limbourg), Hollande.
 BOVIS (A. de), S.J., Les Fontaines, par Chantilly (Oise).
 BROUTIN (P.), S.J., Lille (Nord).
 BRUNET (R.), S.J., Les Fontaines, par Chantilly (Oise).
 CABELL (J.), O.F.M., Antonianum, Rome.
 CARRIÈRE (G.), O.M.I., Professeur à l'Université, Ottawa, Canada.
 CASOLINI (M^{me} F.), Rome.
 CASTIGLIONI (Mgr C.), Préfet de l'Ambrosienne, Milan, Italie.
 CASTRO (M. de), O.F.M., Madrid, Espagne.
 CASUTT (L.), O.F.M. Cap., Professeur à l'Université, Fribourg, Suisse.
 CATTÀ (É.), Chanoine, Professeur à l'Institut Catholique, Angers (Maine-et-Loire).
 CERESOLI (L.), S.C.J., Rome.
 CERTEAU (M. de), S.J., *Christus*, Paris.
 CEYSSENS (L.), O.F.M., Bruxelles, Belgique.
 CHARLIER (C.), O.S.B., Maredsous, Belgique.
 CHEVIGNARD (B.-M.), O.P., Paris.
 COCHOIS (P.), P.S.S., Professeur, Grand Séminaire, Autun (Saône-et-Loire).
 COGNET (L.), Professeur à l'Institut Catholique, Paris.
 COLOSIO (I.), O.P., *Rivista di ascetica e mistica*, Fiesole, Italie.
 COLPO (M.), S.J., Institut historique, Rome.
 DALMASES (C. de), S.J., Institut historique, Rome.
 DELHAYE (Ph.), Chanoine, Professeur à l'Institut Catholique, Lille (Nord).
 DEMOMENT (A.), S.J., Archiviste, Paray-le-Monial (Saône-et-Loire).
 DERVILLE (A.), S.J., Les Fontaines, par Chantilly (Oise).
 DESELLE (P.), O.C.R., Bellefontaine, par Bégrolles-en-Mauges (Maine-et-Loire).

RR. PP.

DÍAZ Y DÍAZ (M. C.), Professeur à l'Université, Salamanque, Espagne.
 DODIN (A.), P.M., *Mission et charité*, Paris.
 DORTÉL-CLAUDOT (M.), S.J., Professeur au scolasticat, Lyon-Fourvière.
 DOYÈRE (P.), O.S.B., Wisques (Pas-de-Calais).
 DUMORTIER (A.), du diocèse de Lille, La Madeleine (Nord).
 DURANT (J.), P. Blanc, Rome.
 DUVAL (A.), O.P., Professeur au Saulchoir, Étiolles (Seine-et-Oise).
 FARMER (H.), O.S.B., Quarr Abbey, Ile de Wight, Angleterre.
 FEDERICI (E.), Clerc régulier mineur, Rome.
 FERRAIRONI (Fr.), Clerc régulier de la Mère de Dieu, Rome.
 FISCHER (H.), S.J., Thomas-Institut, Cologne, Allemagne.
 FIOT (Mgr R.), Vicaire général, Tours (Indre-et-Loire).
 FONTAINE (J.), Professeur à la Sorbonne, Paris.
 GAILLARD (J.), O.S.B., Révérendissime Père Abbé, Wisques (Pas-de-Calais).
 GAILLARD (L.), O.S.B., Wisques (Pas-de-Calais).
 GÉRARD DE LA TRINITÉ, O.C.D., Paris.
 GIACOMINI (A.-M.), E.S.A., Rome.
 GIRODON (J.), Professeur, Lisbonne, Portugal.
 GLOTIN (É.), S.J., Apostolat de la Prière, Toulouse (Haute-Garonne).
 GORA (P.-I.), O.P., Varsovie, Pologne.
 GORCE (D.), Grenade-sur-Adour (Landes), France.
 GUARNIERI (M^{me} R.), Rome.
 GUMBLEY (W.), O.P., Oxford, Angleterre.
 GUTIÉRREZ (D.), E.S.A., Rome.
 HADOT (P.), Centre national de la recherche scientifique, Paris.
 HANISCH (W.), S.J., Professeur à l'Université Catholique, Santiago du Chili.
 HARDICK (L.), O.F.M., Munster, Allemagne.
 HEGEMANN (P.), O.F.M. Cap., Munster, Allemagne.
 HILD (J.), O.S.B., Clervaux, Grand Duché de Luxembourg.
 HILLIG (F.), S.J., *Stimmen der Zeit*, Munich, Allemagne.
 HOEPP (K.), S.C.J., Fribourg-en-Brisgau, Allemagne.
 HOUBAERT (A.), O.F.M., Saint-Trond, Belgique.
 HUERGA (A.), O.P., Professeur à l'Angelicum, Rome.
 IPARRAGUIRRE (I.), S.J., Institut historique, Rome.
 JAEGER (H.), S.J., Les Fontaines, par Chantilly (Oise).
 JANELLE (P.), Professeur à l'Université, Clermont-Ferrand (Puy-de-Dôme).
 JESÚS DE LA VIRGEN DEL CARMEN, O. Trin., Cordoue, Espagne.
 JETTÉ (F.), O.M.I., Professeur à l'Université, Ottawa, Canada.
 JOURJON (M.), Doyen de la Faculté de théologie, Institut Catholique, Lyon.
 JULIEN-EYMARD D'ANGERS, O.F.M. Cap., Paris.
 KOEHLER (T.), Marianiste, Fribourg, Suisse.
 LABANDE (E.-R.), Professeur à l'Université, Poitiers (Vienne), France.
 LAPORTE (M.), Grande Chartreuse, France.
 LAROSE (J.-M.), O.M.I., Caen (Calvados), France.
 LE BRUN (J.), Centre national de la recherche scientifique, Paris.
 LECLERCQ (J.), O.S.B., Clervaux, Grand Duché de Luxembourg.
 LEFEBVRE (G.), O.S.B., Ligugé (Vienne), France.
 LEWIS (J.), S.J., Professeur au scolasticat, Montréal, Canada.
 LIUIMA (A.), S.J., Professeur à l'Université Grégorienne, Rome.
 LONGPRÉ (É.), O.F.M., Paris.

- LOUIS-MARIE DU CHRIST, O.C.D., Avon (Seine-et-Marne).
 MAC AVOY (J.), S.J., Rouen (Seine-Maritime).
 MAJKOWSKI (J.), S.J., Varsovie, Pologne.
 MARCEL (R.), Paris.
 MARIÉ (G.), O.S.B., Ligugé (Vienne), France.
 MAS (B.), Théatin, Rome.
 MASSAUT (J.-P.), Assistant à l'Université, Liège, Belgique.
 MAYER (B.), O.F.M. Cap., Lucerne, Suisse.
 MELCHIOR DE POBLADURA, O.F.M. Cap., Institut historique, Rome.
 MESTERS (G.), O.C., Rome.
 MOEREELS (L.), S.J., Ruusbroecgenootschap, Anvers, Belgique.
 MOGENET (H.), S.J., Professeur au scolasticat, Lyon-Fourvière.
 MOLLAT (D.), S.J., Professeur à l'Université Grégorienne, Rome.
 MUZZI (L.), Fils de Marie-Immac., Rome.
 NOYE (I.), P.S.S., Archiviste, Paris.
 OECHSLIN (R.-L.), O.P., Fribourg, Suisse.
 OLPHE-GALLIARD (M.), S.J., Toulouse.
 OPTAT DE VEGHEL, O.F.M. Cap., Udenhout, Hollande.
 ORCIBAL (J.), Professeur à l'École des hautes Études, Paris.
 QUINCE (R. d'), S.J., Professeur à l'Institut Catholique, Paris.
 PAGNANI (G.), O.F.M., Falconara Ma. (Ancona), Italie.
 PARISI (G.), Tiers Ordre rég. de S. François, S. Lucia del Mala (Messine), Sicile.
 PELLICCIA (G.), Soc. S. Paul, Rome.
 PÉRINELLE (J.), O.P., Paris.
 PHILIPPE (M.-D.), O.P., Professeur au Saulchoir, Étioilles (Seine-et-Oise).
 PLACIDE DE BORGERHOUT, O.F.M. Cap., Archiviste, Anvers, Belgique.
 PRAZ (J.), Chanoine, Grenoble (Isère).
 RAPP (Fr.), Professeur à l'Université, Nancy (Meurthe-et-Moselle).
 RATZINGER (J.), Prof., Dr., Université de Bonn, Allemagne.
 RAYEZ (A.), S.J., Les Fontaines, par Chantilly (Oise).
 RICARD (R.), Professeur à la Sorbonne, Paris.
 RICHARD (M.), Institut de recherche et d'histoire des textes, Paris.
- RICHÉ (P.), Professeur à l'Université, Rennes (Ille-et-Vilaine).
 RICHERMOZ (B.), Grande Chartreuse, France.
 ROBILLIARD (J.-A.), O.P., Professeur au Saulchoir, Étioilles (Seine-et-Oise).
 ROCHAIS (A.), O.S.B., Ligugé (Vienne), France.
 ROUSSEAU (M.I.J.), School Sisters of Notre Dame, Milwaukee (Wisconsin), U.S.A.
 SAGGI (L.), O.C., Rome.
 SCHMITT (Cl.), O.F.M., Collège Saint-Bonaventure, Quaracchi Italie.
 SCHMITZ (Ph.), O.S.B., Maredsous, Belgique.
 SCHOLTENS (H.), Maastricht, Hollande.
 SCHURHAMMER (G.), S.J., Institut historique, Rome.
 SÉBASTIEN DE SAINT-JOSEPH, O.C.D., Gand, Belgique.
 SEROUE (P. = PIERRE DE LA CROIX), O.C.D., Paris.
 SIMONIN (H.-D.), O.C.R., Bonnecombe, par Comps-Lagrandville (Aveyron).
 SIX (J.-Fr.), Professeur à la Mission de France, Pontigny (Yonne).
 SPIDLIK (Th.), S.J., Professeur à l'Institut oriental, Rome.
 STANDAERT (M.), O.C.R., Chimay, Belgique.
 TAMISIER (R.), P.S.S., Professeur au Séminaire d'Issy-les-Moulineaux (Seine).
 TISON (P.), S.J., Professeur au scolasticat d'Eegenhoven, Louvain, Belgique.
 TURBESSI (G.), O.S.B., Saint-Paul-hors-les-murs, Rome.
 TYSKIEWICZ (S.), S.J., *Russicum*, Rome.
 UMILE BONZI DA GENOVA, O.F.M. Cap., Gênes, Italie.
 VACCARI (A.), S.J., Professeur à l'Institut Biblique, Rome.
 VANDENBROUCKE (Fr.), O.S.B., Mont-César, Louvain, Belgique.
 VIARD (P.), Chanoine, Langres.
 VIENNOT (Ch.), Curé de Saint-Roch, Paris.
 VREGILLÉ (B. de), S.J., Aix-en-Provence.
 WENNER (Fr.), S.J., Strasbourg.
 WILLBRORD DE PARIS, O.F.M. Cap., Paris.
 WILMS (H.), O.P., Dusseldorf, Allemagne.
 WOERKUM (M. van), S.C.J., Amsterdam, Hollande.
 ZOEPFL (Fr.), Prof., Dr., Dillingen, Allemagne.
 ZUMKELLER (A.), E.S.A., Munich, Allemagne.